



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

TESIS

**UNA CONSTRUCCIÓN HERMENÉUTICA DE DERECHOS
HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**

PRESENTA

Alfredo Hernández Pérez

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS
SOCIOCULTURALES

TUTOR

Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel

INTEGRANTES DEL COMITÉ TUTORAL

Dr. Enrique Luján Salazar

Dr. Alejandro Rosillo Martínez

Aguascalientes, Ags, 23 de junio del 2020



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

MTRA. MARÍA ZAPOPÁN TEJEDA CALDERA
DECANA DEL CENTRO CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
P R E S E N T E

Por medio del presente como TUTOR designado del estudiante **ALFREDO HERNÁNDEZ PÉREZ** con ID **30325** quien realizó la tesis titulada: **UNA CONSTRUCCIÓN HERMENÉUTICA DE DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que él pueda proceder a imprimirla así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 24 días de junio de 2020.



Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel

c.c.p.- Interesado
c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

Elaborado por: Depto. Apoyo al Posgrado.
Revisado por: Depto. Control Escolar/Depto. Gestión de Calidad.
Aprobado por: Depto. Control Escolar/ Depto. Apoyo al Posgrado.

Código: DG-SEE-FO-07
Actualización: 01
Emisión: 17/05/19



Alfredo Hernandez Perez

24 jun. 2020 23:10 (hace 3 días) ☆

Doctor Alejandro Rosillo Martínez: Aprovecho el correo para saludarlo y agradecerle l...



Alejandro Rosillo Martínez 26 jun. 2020 12:27 (hace 22 horas) ☆ ↶ ⋮

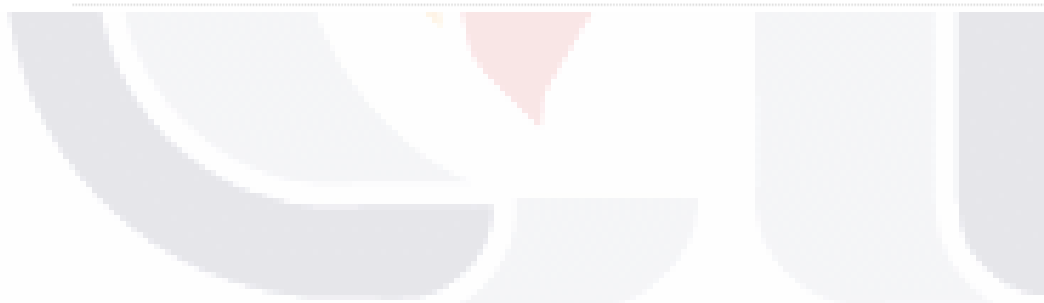
para mí ▾

Estimado Alfredo,

Por medio del presente doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el voto aprobatorio para continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Saludos,

Dr. Alejandro Rosillo Martínez



Voto aprobatorio para tesis doctoral de Alfredo Hernández Recibidos x



elujan

09:14 (hace 1 hora) ☆ ↶ ⋮

🗑️ para mí ▾

Estimado Alfredo:

Me da gusto comunicarte mi voto sobre tu tesis:

Por medio del presente doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el voto aprobatorio para continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Quedo al pendiente por cualquier tema relacionado con este asunto.

Dr. Enrique Luján Salazar

Lector de la tesis



**redhes**

Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales

ISSN 1889-8068

Año XII, número 23

Enero-junio 2020

LOS ESTUDIOS SOCIOCULTURALES: UN ANÁLISIS AL FUNDAMENTO HEGEMÓNICO DE LOS DERECHOS HUMANOS¹

CULTURAL STUDIES: AN ANALYSIS OF THE HEGEMONIC FOUNDATIONS OF HUMAN RIGHTS

Alfredo Hernández Pérez²

Resumen: Existe un discurso hegemónico de los derechos humanos apegado a una concepción legalista que los concibe de manera unívoca como enunciados normativos ajenos a condiciones históricas sociales y culturales. Este artículo tiene por objeto analizar los derechos humanos por medio de la concepción compleja de los estudios socioculturales (espesores sociales: tiempo, espacio, sujetos), con el objeto de desvelar las condiciones con las cuales dichos derechos se integran en la representación social.

Palabras clave: Derechos humanos, espesores sociales, discurso, análisis sociocultural.

Abstract: There is an hegemonic discourse on human rights attached to a legalistic conception that conceives them in a unique way as normative statements outside of social and cultural historical conditions. This article aims to analyze human rights through the complex conception of cultural studies (social thicknesses: time, space, subjects), in order to reveal the conditions under which these rights are integrated into social representation.

Keywords: Human rights, social thicknesses, discourse, cultural studies.

¹ Artículo recibido: 12 de noviembre de 2020; artículo aprobado: 20 de enero de 2020.

² Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y candidato a Doctor en Estudios Socioculturales por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo-e: alfredo.hernandezp55@gmail.com

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, quienes me han dado las posibilidades de soñar, crear y actuar. Con su apoyo, su paciencia, su guía, pero, sobre todo, con su amor lo tengo todo, y con ello todo me es posible y realizable. Gracias por permitirme compartir este viaje con Ustedes, gracias por estar siempre conmigo.

A mi Comité de tesis, en específico:

Doctor Jesús Antonio de la Torre Rangel, por compartirme su conocimiento, experiencia y su increíble calidad humana. Por impulsarme académicamente en todos los sentidos, sin condiciones y sin limitaciones, por confiar en mí y en mis ideas en todo momento.

Doctor Enrique Luján Salazar, por compartirme su conocimiento, sus ideas y comentarios que enriquecieron mi trabajo. Por atenderme siempre con una sonrisa y con ese trato amable que evidencia su calidad humana.

Doctor Alejandro Rosillo, quien me dio la oportunidad de conocer la academia y me ha acompañado los últimos años leyéndome, brindándome su tiempo y apoyo, permitiéndome ver que existen otras formas de entender el Derecho.

Al núcleo básico del doctorado, a las y los doctores: Salvador, Genaro, María Eugenia, Rebeca y Yolanda, quienes me enseñaron a querer aún más la academia. Gracias por todas sus enseñanzas.

A mi hermana Janeth, a quien le debo mucho a lo largo de los años. Por su apoyo, por hacerme más fácil cada momento en el que requería leer, escribir o trabajar, porque al facilitarme los pequeños detalles del día a día, podemos hacer grandes cosas. A mi hermano Miguel y mi hermana Alejandra quienes siempre están ahí cuando los necesito.

Licenciado Miguel Romo quien, en su momento, me apoyo para iniciar este largo proceso. Gracias por apoyarme varios años que me permitieron crecer como persona y como profesional.

Al Consejo de la Ciencia y la Tecnología por el apoyo económico durante el curso lectivo del programa; por abrir las fronteras de la academia a más personas.

Gracias a Dios, por permitir que todo lo anterior se conjugara, por contar con cada una de esas personas que me han acompañado y por permitirme brindar estas palabras de agradecimiento.

DEDICATORIAS

El desarrollo académico es un espacio de posibilidades para encontrarse con uno mismo, con los suyos, con el otro, con la razón de seguir adelante y de dar más a quienes nos dan todo y a quienes lo necesitan todo. Una tesis es un producto colaborativo en donde se dan los encuentros.

Por esos recuentros, dedico esta tesis:

A mis padres, a Ustedes les dedico lo presente, lo pasado y lo futuro. Esto es Por y Para Ustedes, porque mi mundo se abre paso gracias a eso que me han dado y que jamás podré pagarles ni recompensarles: su amor.

A mis hermanas Janeth y Alejandra, así como a mi hermano Miguel, para Ustedes con enorme cariño, respeto y agradecimiento por compartirme su vida.

A toda mi familia, a la cual amo profundamente. Porque lejos de ser idílica, es una familia que profesa un amor real, con vivencias, desavenencias y altercados, pero donde premia sobre todo el encuentro y el amor, porque no importa en donde me encuentre, siempre llevo a todas y todos conmigo.

De manera simbólica, solidaria y fraterna: a todas aquellas personas que sufren, que adolecen y sobreviven aún sin contar con lo mínimo indispensable; aquellas que sienten el hambre y el frío; aquellas que viven la exclusión que les invisibiliza y que les niega su propio dolor, aquellas que han muerto a causa de la injusticia y la indolencia. Porque sé que un mundo mejor es posible, un mundo en el que nos encontremos, nos reconozcamos y, a partir de ello, podamos escribir nuestra historia desde nuestra propia concepción del mundo.

ÍNDICE

RESUMEN5

ABSTRACT.....6

INTRODUCCIÓN7

CAPÍTULO I: CRITERIOS EPISTEMOLÓGICOS PARA EL ANÁLISIS COMPLEJO DE LOS DERECHOS HUMANOS.....16

1.1. Espesores del conocimiento: la búsqueda de un análisis transdisciplinario 16

 1.1.1. Los derechos humanos en relación con el sujeto 19

 1.1.2. Los derechos humanos en relación con el tiempo.....20

 1.1.3. Los derechos humanos en relación con el espacio.....26

 1.1.4. Los derechos humanos y el discurso ideológico29

1.2. Primeras impresiones cognitivas sobre los derechos humanos32

CAPÍTULO II: LA MODERNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS: UN ANÁLISIS HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SU DISCURSO HEGEMÓNICO.....36

2.1. El génesis del discurso dominante de los derechos humanos.....36

 2.1.1. El desarrollo sociohistórico de los derechos humanos.....37

2.2. La era de las revoluciones burguesas.....39

 2.2.1. La Revolución Industrial: la nueva producción y el sentido económico del discurso40

 2.2.2. La Revolución Francesa: la ideología del discurso.....43

 2.2.3. La burguesía: una sociedad civil emergente48

2.3. Declarar derechos humanos: la fundamentación del discurso53

 2.3.1.1. El iusnaturalismo clásico61

 2.3.1.2. El iusnaturalismo racionalista/moderno63

 2.3.1.3. El iusnaturalismo racionalista/moderno: la transición al derecho y al Estado moderno65

2.4. La modernidad y su afianzamiento epistemológico y cultural67

 2.4.1. Su acontecimiento histórico según la reflexión filosófica68

 2.4.2. En última instancia ¿Qué es la modernidad?72

CAPÍTULO III: LOS DERECHOS HUMANOS EN LA RAZÓN DE ESTADO Y LA NORMA POSITIVA: UNA ANÁLISIS AL PARADIGMA JURÍDICO-POLÍTICO MODERNO78

3.1. El advenimiento del Estado moderno de derecho.....78
 3.1.1. El Estado de derecho: su fundamento en el liberalismo y el mercantilismo burgués84
 3.2. Positivismos jurídicos: una formulación científica y unívoca del derecho89
 3.2.1. Escuelas positivistas: el proceso de objetivización del derecho93
 3.2.2. Concepciones teóricas del formalismo jurídico racionalista..... 102

CAPÍTULO IV: AMÉRICA LATINA Y SU REALIDAD HISTÓRICA: LA NEGACIÓN DEL HORIZONTE UTÓPICO DE DERECHOS HUMANOS125

4.1. La realidad de América Latina y su desencuentro con los derechos humanos 125
 4.2. Los derechos humanos y la realidad política de América Latina 128
 4.3. Los derechos humanos y la acción jurisdiccional..... 133
 4.4. Los derechos humanos en la representación del conocimiento social..... 136

CAPÍTULO V: FILOSOFÍA CRÍTICA Y DERECHO: ELEMENTOS PREVIOS A UNA CONCEPCION ALTERNATIVA DE DERECHOS HUMANOS141

5.1. Elementos preliminares para una fundamentación alternativa de los derechos humanos 141
 5.1.1. La reflexión filosófica y su necesidad en la constitución del derecho 142
 5.1.1.1. El fundamento como estudio filosófico..... 147
 5.2. El recorte epistemológico y la posición teórica: concepciones previas al pensamiento latinoamericano..... 155
 5.2.1. El marxismo como teoría total: un acercamiento acotado a sus inicios y a sus ocasos 158
 5.2.1.1. Los Marxismos jurídicos como crítica a la economía y a la política 163
 5.2.1.2. La otra crítica jurídica (Escuela Crítica de Frankfurt)..... 189
 5.3. De regreso al fundamento: lo que nos deja el pensamiento antagónico207
 5.3.1. Después de todo: ¿Fundamentar o garantizar derechos humanos?208

CAPÍTULO VI: EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO COMO ALTERNATIVA: DERECHOS HUMANOS DESDE SUJETOS Y REALIDADES CONCRETAS215

6.1. El pensamiento situado: “pensar-se”, “desde-sí” y “para-sí”215

6.2. La legitimidad de la filosofía regional (latinoamericana) ante la hegemonía etnocéntrica (eurocéntrica)219

 6.2.1. Elementos problemáticos que niegan la posibilidad de la filosofía latinoamericana (regional)226

 6.2.2. La historia de la filosofía latinoamericana: la lucha por la autenticidad.....242

 6.2.2.1. De la primera época: el pensamiento prehispánico244

 6.2.2.2. De la segunda época: de la conquista al pensamiento colonial250

 6.2.2.3. De la tercera época: del americanismo a la teología de la liberación264

CAPÍTULO VII: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UNA PROPUESTA CRÍTICA DE ELLACURÍA A DUSSEL295

7.1. La filosofía de la liberación como sentido catártico295

7.2. Las filosofías de la liberación y la búsqueda de una concepción de realidad histórica-ética299

7.3. De la realidad histórica a la ética de la alteridad: una base dialógica en la filosofía latinoamericana303

 7.3.1. La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría: la función crítica-creativa como desenmascaramiento de la hegemonía305

 7.3.1.1. Ellacuría en la etapa de su pensamiento maduro: su construcción de una filosofía de la liberación310

 7.3.2. Enrique Dussel: anhelos de liberación336

 7.3.2.1. Dussel y su filosofía de la liberación340

CAPÍTULO VIII: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO HERMENÉUTICO: LA RELACIÓN DE LO ONTOLÓGICO CON LO ANALÓGICO.....367

7.1. La hermenéutica y la transformación de su concepto en la historia367

7.2. La dualidad hermenéutica: la concepción metodológica y filosófica368

 7.2.1. Hacia la construcción de una hermenéutica filosófica371

 7.2.2. H.G. Gadamer: una visión general a su pensamiento hermenéutico379

 7.2.2.1. Condiciones para una hermenéutica ontológica384

 7.2.3. Mauricio Beuchot: hacia una hermenéutica analógica397

 7.2.3.1. De lo ontológico a lo hermenéutico analógico400

7.2.3.2. La hermenéutica analógica: la mediación de lo unívoco a lo equívoco403
 7.2.3.3. La hermenéutica analógica en el diálogo intercultural: la proporcionalidad en la justicia.....406

CAPITULO IX: EL SENTIDO HISTÓRICO ANALÉCTICO: UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (DISCUSION DE RESULTADOS).....411

9.1. El estado del arte: los diversos fundamentos alternativos de los derechos humanos ..411
 9.1.1. El estado del arte: el punto de partida para una nueva concepción latinoamericana de derechos humanos424

9.2 Filosofía de la liberación y derechos humanos: una construcción dialéctica entre Ellacuría y Dussel.427
 9.2.1. Ellacuría y la realidad histórica como proceso hermenéutico ontológico.....429
 9.2.1.1. La realidad histórica como proceso exclusivamente hermenéutico432
 9.2.2. La analéctica dusseliana como encuentro de diálogo con la exterioridad438
 9.2.2.1. Proceso hermenéutico ontológico previo a la epifanía: la determinación ontológica del otro440
 9.2.2.2. Proceso hermenéutico analógico posterior a la epifanía: la capacidad dialógica entre exterioridad y totalidad.....448

9.3. El sentido histórico analéctico como fundamento alternativo a los derechos humanos457

CONCLUSIONES463

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....474

RESUMEN

La presente investigación busca dimensionar un fundamento de los derechos humanos que parta desde el contexto de América Latina, con el objeto de retomar aquello que social, cultural, política y jurídicamente particulariza al sujeto y a los pueblos latinoamericanos. Para ello, la investigación se plantea dos objetivos principales: la crítica al discurso hegemónico de los derechos humanos y la rearticulación filosófica de un fundamento de derechos humanos desde la realidad histórica de América Latina.

El primer objetivo, consiste en establecer una crítica al discurso hegemónico de los derechos humanos mediante un horizonte de análisis compuesto por diversas categorías que contribuyan a desvelar la lógica constructiva del discurso, partiendo de elementos epistemológicos e históricos que permita situarlo, es decir, ubicar los elementos espacio, tiempo y sujeto en aras de determinar la edificación del discurso. Lo anterior, más allá de un ejercicio académico, tiene la función de dimensionar el estado del arte de los derechos humanos en cuanto a las necesidades jurídicas y políticas de Latinoamérica.

El segundo objetivo, buscará rearticular una nueva concepción de los derechos humanos que sea sabedora del contexto histórico de América Latina, teniendo como elemento dialógico-dialéctico la filosofía de la liberación como filosofía situada en la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos. Así, la presente investigación retoma dos tradiciones de la filosofía de la liberación: la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría y la Analéctica de Enrique Dussel, con el objeto de establecer un diálogo hermenéutico que refundamente los derechos humanos de la concreción de la realidad histórica del oprimido o negado de derechos humanos. Estableciendo así, un fundamento flexible que se edifique a través del diálogo hermenéutico multicultural.

ABSTRACT

This research seeks to measure a foundation of human rights that starts from the Latin American context, in order to return to what socially, culturally, politically and legally particularizes the subject and Latin American peoples. For this, the research has two main objectives: the critique of the hegemonic discourse on human rights and the philosophical rearticulation of a human rights foundation from the historical reality of Latin America.

The first objective is to establish a critique of the hegemonic discourse on human rights through a horizon of analysis made up of various categories that contribute to revealing the constructive logic of the discourse, based on epistemological and historical elements that allow it to be located, that is, to locate the space, time and subject elements in order to determine the construction of the discourse. The above, beyond an academic exercise, has the function of dimensioning the state of the art of human rights in terms of the legal and political needs of Latin America.

The second objective will seek to rearticulate a new conception of human rights that is aware of the historical context of Latin America, having as a dialogic-dialectical element the philosophy of liberation as a philosophy situated in the historical reality of Latin American peoples. Thus, the present investigation takes up two traditions of the philosophy of liberation: Ignacio Ellacuría's philosophy of historical reality and Enrique Dussel's *Analéctica* in order to establish a hermeneutic dialogue that recasts the human rights of the concretion of historical reality of the oppressed or denied human rights. Thus establishing a flexible foundation that is built through multicultural hermeneutical dialogue.

INTRODUCCIÓN

En 1994, tras el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en cinco cabeceras municipales de Chiapas, México, se introdujo por medio de la acción civil organizada e insurrecta, una narrativa que había sido negada e invisibilizada por más de 500 años en la historia de México. Pese a los resquicios de un México que buscaba su paso a la modernización y a la globalización de la industria y las finanzas, por medio de la aprobación del Tratado de Libre Comercio con América del Norte; se mantenía en la periferia de las zonas rurales, en la exterioridad de una totalidad política, grupos ajenos al discurso y la toma de decisiones; grupos negados no sólo de sus derechos más elementales, sino de su propia historia; grupos negados de todo aquello necesario para producir y reproducir su vida con dignidad y conforme a su identidad.

La narrativa era clara y su discurso certero: ante la desesperanza de las comunidades indígenas, la falta de derechos, paz, tierra, democracia, libertad e igualdad, la acción organizada insurrecta era una vía idónea para posicionarse en el imaginario social y, posteriormente, hacerse del discurso político. El vocero del EZLN, en aquel entonces autonombrado, el Subcomandante Marcos, precisa la legitimidad del levantamiento al recordar las exigencias de las madres zapatistas, quienes le expresaban: “no voy a criar un hijo o una hija para que se muera. Tenemos que hacer algo.”¹ El grado de despojo, exclusión e injusticia, priva de todo sentido de lo humano a los invisibilizados, al *no-ser* de los *no-lugares*. Lo anterior constituye un momento en el cual, la vida, y la negación de la vida, interpela al ser humano a reconocerse en el *otro*, quien busca justicia para sí mismo y para los suyos, es un grito para defender su vida, su identidad cultural y sus orígenes.

El EZLN, logró sociabilizar su lucha al pueblo mexicano —organismos no gubernamentales, académicos, estudiantes, artistas y público en general asimilaron el discurso de liberación—, dando como resultado que en 1996 se firmaran los *Acuerdos de San Andrés*, con el objeto de reconocer constitucionalmente los derechos y las culturas indígenas en México. Al presente año 2020, dichos Acuerdos no han sido cumplidos en su totalidad,

¹ Osorno, Diego Enrique (Dir), “Miniserie. 1994”, en *Vice Studios Latam*, México, 2019, episodio 2, minuto 11:00.

son aún una tarea inconclusa de un México —y de América Latina— que sistemáticamente desconoce y descaracteriza a la diferencia, que excluye y niega derechos.

Lo anterior no busca establecer una línea histórica detallada de dichos eventos. Únicamente tiene por objeto, referenciar el discurso de negación de sujetos y derechos, es decir, recordar aquellas condiciones que *el otro* exteriorizado a la periferia de la totalidad del centro, busca sobreponerse todos los días para mantener su vida a salvo. Los hechos someramente narrados constituyen una piedra angular para la comprensión de los derechos humanos, rearticulando otras concepciones, *otros mundos*, en donde el valor de lo fundamental no es un consenso dado de manera previa a la modernización de la vida ni al flujo de los grandes capitales que giran en torno a la acumulación de la riqueza por unos pocos y la precarización de la fuerza de trabajo por las inmensas mayorías.

Para quien escribe estas páginas, conocer los anteriores eventos al iniciar la carrera en Derecho, constituyó un evento catártico, el cual, transformó el tamiz o el crisol con el que se comprende e interpretan los derechos. Constituyó un punto coyuntural en la propia praxis jurídica y dio paso a la búsqueda continua de concretizar el Derecho con los desfavorecidos: las comunidades indígenas despojadas de su historia y de sus tierras; las mujeres sometidas a la estructura patriarcal; los obreros y campesinos empobrecidos sometidos a modelos económicos y sociopolíticos que les condenan a una vida sin dignidad; y de todas aquellas personas que han sido olvidadas o asimiladas por una concepción modernista y mercantilizada de la vida, que minimiza la condición del oprimido —la condición histórica en la que se vio inmerso el EZLN.

Si bien los derechos humanos han tenido un avance considerable en la última década en México, a razón de la reforma constitucional de derechos humanos de 2011² y en América Latina, en términos generales, por el crecimiento y reconocimiento del sistema regional de

² La reforma constitucional en materia de derechos humanos de 2011 es un logro histórico que planteó foros legislativos abiertos. El proceso de la reforma se encuentra sustentado en una serie de iniciativas en materia de derechos humanos sustantivos, garantías jurisdiccionales, incorporación del derecho internacional de los derechos humanos y rearticulación de la CNDH y homologas estatales, planteados por organismos de la sociedad civil defensores de derechos humanos, académicos y personal del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos humanos. Si bien el proceso legislativo dejó elementos fuera que habían sido planteados por los actores externos al legislativo, supuso un avance en la protección jurisdiccional de los derechos humanos sin precedente en México. Véase, Carrillo Gallegos, María Luisa y Gómez Llano, Aldara, “Historia legislativa de la reforma constitucional de derechos humanos” en José Antonio Le Clerq (Coord), *La reforma humanista: derechos humanos y cambio constitucional en México*, Porrúa, México, 2011, pp. 136 a 156.

protección de derechos humanos³; lo cierto es que *existe una brecha enorme entre lo que se dice y lo que se hace con los derechos humanos*, en el mejor de los casos; en el peor, una completa desconexión entre los derechos humanos y la realidad inmanente de los pueblos latinoamericanos.

América Latina es un contexto de realidad que se enmarca en la diversidad y la pluralidad y riqueza de culturas, pero también, de grandes desigualdades sociales y económicas, sustentadas en el desprecio de comunidades indígenas y rurales desterradas a los *no-lugares*, en contraste con el crecimiento de las metrópolis como los “lugares de la vida”, en donde se crea la civilización y el progreso. El discurso originado desde el centro excluye todo aquello que sea diferente al modelo apoteósico occidental de persona. La protección de los derechos se dogmatiza en la salvaguardia del modelo idílico de subjetividad desde su fundamento sustantivo hasta el acceso a los mecanismos de garantía de dichos derechos —que la protección de los derechos humanos, cuando han sido violados, requiera de procedimientos jurisdiccionales complejos a los cuales solamente tienen acceso grupos sociales favorecidos es una muestra evidente de la segregación que crea esta concepción de derechos humanos.

Así, el discurso de derechos humanos surge hegemónico desde un centro discursivo que acapara las decisiones políticas y que articula las instituciones con los valores culturales determinados. Bajo una concepción omniabarcante de aquello que tiene valor fundamental en la vida del ser humano; por tanto, los derechos humanos como producto de la modernización capitalista, buscan universalizar a la exterioridad como proceso totalizante, es decir, suplantando *lo-otro* como *lo-mismo*, lo que obviamente, tiene una repercusión en la comprensión y aplicación de los derechos humanos.

Ese proceso de universalización y de totalización del otro atraviesa por la concepción hegemónica del derecho moderno. El discurso hegemónico de derechos humanos se

³ Se hace alusión al Sistema Interamericano de Derechos Humanos que tiene como jurisdicción regional a los países que integran la Organización de los Estados Americanos. Con sus grandes desventajas económicas problemas de operación, así como severos cuestionamientos en cuanto a su actuación en casos que aborden intereses de Estados centrales, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha tenido grandes avances por medio de la Convención Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, organismos internacionales no jurisdiccionales y jurisdiccionales que han emitido fallos relevantes para la protección de los derechos humanos en la región. Véase, Díaz-Bastien Vargas-Zúñiga, Ángela, *El acceso al sistema interamericano de derechos humanos*, Ubijus, México, 2014.

concentra únicamente en el *derecho positivo*, el cual se comprende a sí mismo como un conjunto de normas y mecanismos jurisdiccionales (Kelsen) que funcionan a partir de una comprensión-interpretativa de la realidad como valor comercial y de la vida como mercantilización de la fuerza de trabajo. El *otro*, como oprimido, es desplazado a la periferia del poder y excluido del discurso político; ya que no representa un valor para esa concepción de la realidad que ya ha sido sociabilizada en el discurso y, por ende, hegemonizada.

Por ello, cuando se habla de avances en derechos humanos, éstos son insuficientes —y lo seguirán siendo— si se asume al “avance” de manera autorreferencial a una concepción limitada de derechos humanos; si se omite que lo fundamental es garantizar la producción y reproducción de la vida de los sectores que históricamente han sido más desfavorecidos, como verdadera reivindicación de derechos fundamentales negados. Debido a ello, es menester repensar los derechos humanos, lo que implica un proceso hermenéutico de conocimiento social que contribuya a la transformación de diversas estructuras del pensamiento moderno-capitalista-individual.

Para lograr lo anterior es necesario emancipar cognitivamente a los derechos humanos de su acepción jurídica, es decir, reconocerles como herramienta sociohistórica que alberga posibilidades para la liberación de los sujetos de las estructuras sociales, jurídicas y políticas que les han invisibilizado en el discurso y dominado en la praxis. Rearticular el fundamento o el sentido de los derechos humanos, a efecto de concretizar la protección del oprimido, no sólo como un procedimiento de interpretación jurídica, sino de comprensión sociocultural que logre permear en el conocimiento social y a partir de ahí, en los basamentos de una cultura jurídica que reconozca tanto la diferencia en la forma de vida y la alternatividad en la praxis de vida.

En esta tesitura toma relevancia la investigación que aquí se propone. Busca otra concepción de derechos humanos que sea concordante con la realidad histórica de América Latina, constituyendo derechos humanos como matriz de liberación y protección de las personas más necesitadas. Una concepción que reivindica el fundamento o sentido de los derechos humanos con base a la realidad de los sujetos históricos que pese a encontrarse inacabados —por la negación sistemática de reconocerles su historia—, buscan establecer la dignidad de su cultura y formas de vida. Una concepción compleja de derechos humanos que no se limite al reduccionismo de la *efectividad positiva del derecho*, sino que proponga un

acercamiento crítico-complejo a los derechos humanos como productos discursivos y dialógicos que se encuentren situados a contextos históricos y materiales.

En mérito a lo anterior, la presente investigación se compone de dos objetivos fundamentales e interrelacionados: el primero dimensionar desde una postura crítica, social, histórica y epistemológica al discurso hegemónico de los derechos humanos —determinar cómo se desarrolla dicho discurso, de dónde tomas sus tesis fundamentales y cómo se expresa en el actual Estado de derecho—; y el segundo, construir a partir de los elementos reflexivos de la teoría crítica, la filosofía situada y, principalmente, de la filosofía de la liberación una propuesta hermenéutica sobre el sentido comprensivo-interpretativo de los derechos humanos bajo el contexto de América Latina.

Para lograr lo anterior, la presente investigación se integra con nueve capítulos, de los cuales, los primeros cuatro tratan dimensionar críticamente el discurso hegemónico de los derechos humanos y sus implicaciones en el ámbito social, político y jurídico, así como sus complicaciones aplicativas en diversos ámbitos de la vida de los pueblos de América Latina —a efecto de corroborar la necesidad de una concepción alternativa de derechos humanos—; mientras que los cinco restantes capítulos tendrán por objetivo edificar la propuesta hermenéutica histórica-dialógica que busca comprender e interpretar los derechos humanos tendiendo como base fundamental a la filosofía de la liberación.

En mayor detalle, el primer capítulo, inicia aportando categorías para el análisis del discurso hegemónico de los derechos humanos. Mediante espesores del conocimiento social como sujeto, tiempo, espacio y discurso/ideología se inicia un proceso de desarticulación de los elementos históricos, sociales, culturales y jurídicos que en un contexto histórico determinado contribuyeron a objetivizar e institucionalizar un discurso de derechos humanos. Lo anterior permite abordar los derechos humanos desde una concepción amplia y compleja, con el objeto de establecer tanto un abordaje crítico a su fundamento ideológico y, a la vez, divisar una propuesta que articule una concepción de derechos humanos que parta desde las estructuras del conocimiento social, y que no se limite únicamente al estudio de enunciados normativos como se solapa mediante el positivismo jurídico.

El segundo capítulo, establece un abordaje histórico-epistemológico del discurso de los derechos humanos basado en la transición del pensamiento medieval a la modernidad, permitiendo verificar la relación de los derechos humanos con los procesos sociales, políticos

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y jurídicos que se suscitaron en la Europa occidental de los siglos XVII y XVIII. Lo anterior permitirá verificar la interrelación entre el discurso hegemónico de los derechos humanos con las concepciones y sistemas políticos que nacen a partir del pensamiento moderno-iluminista, así como la concretización de la estructura económica capitalista y el surgimiento de los modelos políticos de origen liberal-individual.

El tercer capítulo, busca relacionar la conformación del pensamiento moderno-iluminista con el surgimiento del Estado de derecho y su concreción en el Derecho moderno. En un primer momento, el capítulo aborda la conformación del Estado liberal como aparato político de protección a la economía capitalista, es decir, la concreción de la razón de estado como mecanismo de generación y protección de capital, elevando a éste al valor jurídico más elemental. En un segundo momento, el capítulo aborda las diversas configuraciones del Derecho que nacen a partir de los modernos Estados nación, ya sea como producto de la función normativista-estatizada o de la concepción racionalista-kantiana del Derecho. Lo anterior, tiene por objetivo, ubicar de manera concreta como se objetivizó y fetichizó el Derecho y los derechos humanos al grado del reduccionismo epistemológico de homologarlo a la Ley o norma jurídica autorreferente a sí misma y al Estado, lo que nulifica la posibilidad de producción del Derecho desde otros entornos.

El cuarto capítulo, por su parte, tiene por objeto verificar en términos pragmáticos la forma en la que se expresa, real y materialmente, el discurso hegemónico de los derechos humanos en América Latina. Evidenciando la falta de correspondencia de dichos derechos con la realidad lacerante con la que producen su vida quienes han sido negados de su propia conformación histórica y excluidos del consenso del discurso político. La falta de derechos y de justicia en el contexto de América Latina se edifica a través de diversas estructuras que se encuentran interrelacionadas. Lo anterior denota que los derechos humanos constituyan una idealización iluminista de justicia que difícilmente pueden ser universalizados en todos sus extremos al amparo y protección de los más oprimidos. Es decir, la discursividad de derechos que además de ser inocuos ante la realidad, constituyen una serie de preceptos

deontológicos que no tienen un impacto real en la vida de los oprimidos, ya que no son una forma viable de acceder a derechos⁴.

El quinto capítulo, por su parte, comienza a delinear los elementos constitutivos de la propuesta de derechos humanos que desea postular la presente investigación. Por ello, con el objeto de mantener el mismo planteamiento epistemológico de los capítulos anteriores —es decir, un posicionamiento crítico ante el discurso—, el acercamiento epistemológico que delinea una nueva concepción de derechos humanos debe ser en sentido crítico; esto es, en relación con la filosofía y la teoría crítica clásica. En ese sentido, aborda nociones reflexivas en cuanto a la necesidad de retomar la función del fundamento como elemento constitutivo de la criticalidad del pensamiento. Es por ello por lo que se retoman las ideas del pensamiento crítico desde la crítica a la economía política del marxismo ortodoxo hasta la conformación de la filosofía y teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ya que esta diversidad de posturas aporta diversos elementos a la concepción crítica del Derecho y de los derechos humanos.

El sexto capítulo, empieza a delimitar uno de los primeros elementos de la propuesta hermenéutica-filosófica que plantea esta investigación. Brinda una concepción amplia del concepto de filosofía situada o filosofía regional, como herramienta reflexiva que se articule con base a las realidades de América Latina, en un sentido regional en lo concreto-histórico con miras de universalidad. En ese contexto se tiene a la filosofía latinoamericana como una aportación al pensamiento filosófico desde las condiciones sociohistóricas que han constreñido a las distintas subjetividades latinoamericanas. Así, el capítulo termina haciendo un recorrido en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, con el objeto de establecer su autenticidad y utilidad al responder las grandes interrogantes de la filosofía política, entre ellas, la propia concepción de la justicia y de los derechos humanos.

El séptimo capítulo, brinda de manera decisiva el primer elemento articulador de la concepción latinoamericana de los derechos humanos a la que se pretende emplazar: la

⁴ Se hace referencia a supuestos que desde el conocimiento común dejan en evidencia al discurso hegemónico de los derechos humanos: el establecimiento de complejos mecanismos jurisdiccionales para la protección de los derechos más elementales, cuando el acceso a dichos procedimientos es prohibitivo; la elaboración de leyes progresivas que protejan en medio ambiente con la determinación de multas administrativas, lo que termina mercantilizando la naturaleza al incluir su destrucción en la nómina de las industrias extractivas; la reivindicación de la educación por medio de tecnologías de la información y la comunicación, cuando el acceso a los servicios de internet sigue siendo limitado a las clases sociales más favorecidas; entre otro muchos supuestos.

filosofía de la liberación. El capítulo inicia abordando la filosofía de la liberación en términos generales, lo cual se acota al establecer la necesidad de abordar una filosofía de la liberación que ampare un sentido ético —con capacidad de replicación social y de deconstrucción de estructuras culturales—, por un lado; y un sentido político —que tenga repercusiones en la construcción de los consensos colectivos en comunidades concretas—, por el otro. El pensamiento ellacuriano y dusseliano cumplen con esta acotación y constituyen dos perspectivas de la filosofía de la liberación que ya han sido abordadas por otros estudiosos de los derechos humanos; sin embargo, ambas posturas siguen teniendo los suficientes matices para revisitarlas. En concreto la *realidad histórica* de Ellacuría y la *analéctica* de Enrique Dussel, son por sí propias, dos posturas que reivindican la posición del oprimido en la dialéctica universal de los discursos hegemónicos.

El octavo capítulo, aborda la función articuladora y mediadora de la hermenéutica en aras de concretizar la concepción latinoamericana de derechos humanos. El abordaje de este capítulo es en específico a la hermenéutica como filosofía del conocimiento; por ello, se señalan los contrastes que tiene la filosofía hermenéutica con relación a la hermenéutica metodológica de interpretación de textos —como es el caso de la hermenéutica metodológica-interpretativa del derecho—, a efecto de especificar que el abordaje hermenéutico al que se circunscribe esta investigación tiene por objetivo dilucidar el proceso de conocimiento a partir de categorías filosóficas. En ese sentido, el capítulo retoma la tradición ontológica del pensamiento hermenéutico de Gadamer y la tradición analógica del pensamiento hermenéutico de Beuchot; a la vez que integra estas posturas en el acto hermenéutico como procesos comprensivos-interpretativos que reconozcan *lo-propio univoco* y den paso a *lo-otro equivoco*; es decir el acto hermenéutico como proceso de comprensión del ser como otro-histórico y el proceso hermenéutico de comprensión dialógica con el otro.

Y, por último, el noveno capítulo, constituye la articulación de los anteriores cuatro capítulos. Busca sintetizar dialéctica y dialógicamente las posiciones filosóficas anteriormente planteadas: la filosofía de la liberación de Ellacuría y Dussel mediante un proceso hermenéutico que vaya de lo ontológico a lo analógico. La articulación de los anteriores elementos tendrá por objetivo establecer otras estructuras cognitivas que permitan repensar los derechos humanos desde la vinculación de la realidad y la historia del *otro*,

utilizando para ello, la filosofía de la liberación. Esta construcción filosófica se concretiza en un *sentido histórico analéctico* de los derechos humanos, repensados a través de la filosofía latinoamericana.



CAPÍTULO I: CRITERIOS EPISTEMOLÓGICOS PARA EL ANÁLISIS COMPLEJO DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.1. Espesores del conocimiento: la búsqueda de un análisis transdisciplinario

Los derechos humanos parten de la construcción social de convencionalismos que han logrado objetivarse en el cuerpo social por medio de la interacción de los sujetos; llevados a la sedimentación que provoca el transcurso del tiempo; y a su inevitable institucionalización en un orden espacial que les vuelve vigentes y “legítimos”⁵. Los derechos humanos se dicen de muchas formas, se apelan a ellos como herramientas y vías útiles para el progreso de la sociedad y de las personas; pese a ello, se olvida pensar en ellos desde la reflexión crítica, desde el pensamiento complejo⁶, desde sus capacidades de reformular la estructura y la agencia de las personas⁷. Se olvida pensar en ellos y, principalmente, repensarlos y deconstruirlos desde su concepción filosófica-crítica; limitándonos únicamente a decirlos y a reproducirlos en su sentido acrítico, incorpóreo y ahistórico.

Estudiar a profundidad los derechos humanos conlleva una tarea *crítica* y una *reflexión filosófica*⁸ profunda que reconstruya su fundamento epistemológico y ontológico. El conocimiento es una construcción social; los derechos humanos, obviamente, no escapan de esta tónica. La tarea pendiente es (re)pensar en ellos, desde múltiples dimensiones y a través de la multitud de disciplinas disponibles. Pero antes de ello, será necesario ubicarlos en su justa medida, desentrañando su *genealogía* y su génesis histórico, concretándolos a sus capacidades discursivas y alimentando la duda filosófica ante el conocimiento *dado* y *preconstruido*.

⁵ Véase, Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, trad. por Monserrat M. y V. Bastos Barcelona, 1971.

⁶ Véase, Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Madrid, 2001.

⁷ Véase, Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, trad. por José Luis Etcheverry, Amorrortu, Madrid, 2006.

⁸ Dos conceptos importantes son la *crítica* y la *reflexión filosófica*, ya que se incorporan como categorías basales en la interpretación de la presente investigación. En este primer capítulo se señalan ambas categorías con relación a una construcción compleja del conocimiento basada en la identificación de *espesores del conocimiento social*. Sin embargo, dichas categorías serán analizadas a profundidad en el Capítulo IV, en el cual se les dará especificidad y sustantividad en cuanto a sus contenido léxico-material.

El abordaje al estudio teórico y filosófico de los derechos humanos necesita de una dialéctica compleja, que dé cuenta del proceso de producción del conocimiento y del discurso como anclajes de su materialidad y de su funcionalidad. Se trata de evidenciar cómo se construye el conocimiento y de qué manera se articula el discurso en torno a él, porque “... no hay una historia de las ideas independientemente de la historia material, social, económica y tecnológica de la humanidad.”⁹

Los derechos humanos, componen hoy en día, un discurso amparado y fundamentado, bajo axiomas que son producto de lógicas sociales concretas, las cuales responden a subjetividades y a contextos históricos, sociales y políticos que se encubren en el discurso predominante del derecho moderno y de las acciones estatales. En ese sentido, es menester recalcar esta tarea pendiente que compete tanto al académico, al filósofo o al científico social y al jurista, voltear a lo ya construido con una perspectiva crítica que permita mirar hacia el futuro, complementando y mejorando lo que ya se sabe sobre los derechos humanos; pero principalmente, visibilizando las lógicas ocultas que no son apreciables a primera vista por el observador desatento.

Estudiar los derechos humanos desde una postura crítica que recalque la configuración de su conceptualización subjetiva es una tarea de vital importancia. Se trata de reconocer más allá de los esencialismos y del universalismo que engloban a los derechos humanos, a efecto de divisar la configuración corpórea del sujeto(s) que articula sus ideas conforme al contexto y al entorno de su percepción y sus intereses. Repensar lo *dado* con el rigor necesario para justificar la *duda radical*¹⁰. Sustentar la labor de fundamentar los derechos humanos desde la complejidad de la historia, la contextualidad del espacio social y la consonancia de la realidad.

Sólo con un enfoque crítico se puede situar el fundamento y discurso de los derechos humanos en relación a su construcción subjetiva, histórica, geográfica y epistemológica, especificando sus axiomas y defensas para una visión del mundo que contribuye al desarrollo

⁹ Leal, Fernando, “¿Qué es crítico? Apuntes para la historia de un término”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 8(17), 2003, p. 255.

¹⁰ La duda radical es un concepto que llevó al plano empírico y sociológico a la duda filosófica, como dialéctica de reconstrucción del conocimiento que centra su esfuerzo en los principios y causas, con el objeto de dilucidar por qué y cómo se comprende algo. Véase: Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic, *Una invitación a la sociología reflexiva*, trad. por Ariel Dillon, Siglo XXI, Argentina, 2005, p. 331.

del pensamiento moderno; en el cual el sujeto, es decir, el ser humano, ha sido tirado por la borda o, cuando menos, relegado en segundo plano, anteponiendo la mercantilización sobre los derechos y, por ende, contribuyendo a la perpetuación de relaciones de poder que se dan en el plano de los hechos y del derecho.

En términos teóricos, el primer anclaje que nos permite realizar un enfoque crítico al actual discurso de los derechos humanos consistirá en describirlos analíticamente, a partir de las dimensiones que componen los andamios cognitivos del saber. Una *descripción compleja* que retome la corporeidad de los sujetos y los factores materiales y culturales que permita la comprensión y justificación de una nueva concepción o fundamentación de derechos humanos a partir de la materialidad de la producción de vida, lejos de los linderos previamente establecidos o impuestos por el discurso que se impone como autonormativo.

Esta descripción especificará cuál es ese discurso y cómo se ha desarrollado o desenvuelto en el transcurso del tiempo. Para ello, los primeros criterios epistemológicos de la comprensión de los derechos humanos se basan en la edificación de los *espesores del conocimiento*, consistente en una estructura de análisis del conocimiento social que atraviesa por un proceso de objetivización, sedimentación e institucionalización, siendo este último el proceso de normalización de los derechos —la auto asimilación de los derechos— y de concepción de los derechos, entre ellos, los derechos humanos.

La estructura epistemológica que se utilizará en las siguientes páginas se encuentra basada, de manera parcial, en la teoría del análisis del conocimiento social de Jaime Osorio¹¹ y en la teoría de la complejidad de Edgar Morin. La propuesta que aquí se presenta como *espesores del conocimiento*, se integra por las siguientes unidades de análisis: 1. El sujeto, 2. El tiempo, 3. El espacio, y, 4. El discurso, medio articulador de los anteriores. Estos *espesores*, resultan de la complementación de una estructura del conocimiento situado en contextos sociales —como la que describe Osorio, pero adaptada a las necesidades propias de esta investigación—, así como del análisis complejo y transdisciplinario de la realidad

¹¹ Osorio establece una teoría fundada en *dimensiones* o unidades de análisis que intervienen en la manera en la que la sociedad y los individuos comprenden aquello que es socialmente relevante —discursos, prácticas e instituciones. Para él, el conocimiento y la normalización de los valores sociales —y, por ende, de los derechos— es producto de una “realidad social que debe ser pensada como una totalidad compleja, que para ser conocida debe ser desestructurada.” Para ello, determina *tres dimensiones de análisis del conocimiento*: el espesor social, el tiempo y el espacio. Véase, Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

—robustecer los postulados de Osorio por medio del análisis de la realidad compleja y de la necesidad de su estudio diversificado y transdisciplinar. Estos espesores nos ayudarán a analizar de manera crítica el fundamento de los derechos humanos como cosmovisión hegemónica en América Latina, a la vez que fungirán como preámbulo y diálogo con la teoría crítica latinoamericana que se abordará en los últimos capítulos.

1.1.1. Los derechos humanos en relación con el sujeto

El tránsito de la época clásica a la modernidad trajo consigo el abandono del dogmatismo religioso como argumento unívoco de autoridad y de verdad revelada en su materialidad y espiritualidad. Ante ese hecho histórico el sujeto se demuestra a la realidad como sujeto y objeto de conocimiento, desvelando nuevas capacidades que permiten acceder a la comprensión, interpretación y sistematización de la realidad. Lo anterior no tiene un sentido histórico como tal, sino tan solo visibilizar la construcción argumentativa de la repentina aparición y del evidente abandono del sujeto, de su encubrimiento como pieza que hila los objetos en toda una teorización de la realidad y de objetos que se sustraen de lo relativo y apelan al descubrimiento de una objetividad inserta e inalienable a su construcción física. Como menciona Foucault:

“Si las disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podríamos apostar a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena.”¹²

La modernidad dibujó el rostro del hombre a la orilla del mar, pero lo dejó ahí, desprovisto de la intencionalidad y de la instrumentalidad que el poder le coacciona, de la construcción del *saber-poder* del discurso científico como nuevo argumento de autoridad.

¹² Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. por Elsa Cecilia Frots, Siglo XXI, México, 2010, p. 398.

Los derechos humanos se conciben desde esta concepción de la subjetividad, desde una visión que se encuentra dirigida al sujeto, es decir, al ser humano, con la “intención” de reconocerlo en su plano ético y moral, que apele a su dignidad y a todas aquellas cuestiones que son de primera necesidad o de justicia objetiva. Ese es su fundamento epistemológico, sin embargo, el discurso siempre suele ocultar más de lo que muestra. En el plano histórico, el cual abordaremos en el siguiente tema, observamos cómo se construyó un fundamento de derechos humanos que parte del proceso cognitivo del conocimiento que abandona o encubre al sujeto de su corporeidad personal y de su contexto sociocultural.

Derechos humanos que buscan la objetividad como si todos los seres humanos fueran objetos similares, universales y fungibles al comercio. Una concepción de derechos humanos que no se preocupa por entender la complejidad del concepto o categoría de lo “humano” desde los más amplios conocimientos del saber y que sólo se aventura a las bases parcelarias del esencialismo totalitario de una ontología cuasi religiosa, al igual que el dogmatismo religioso de la época clásica.

Un primer eslabón para el análisis y la crítica densa a los derechos humanos debe sustentarse en su *sujeto-situado*, en el modelo de construcción de pensamiento en el que se basa y en la capacidad de potencializar los derechos de las personas en un sentido de justicia real, que sea sabedora de particularidades y necesidades de los seres humanos en contextos específicos y determinados. Traslapando estas características a los derechos humanos, se pueden retomar las palabras de Schutz: “El hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada [...] en un medio físico y sociocultural que él define y dentro del cual ocupa una posición...”¹³ Alejar al ser humano de la concepción que únicamente le objetiviza al grado de cosificarlo y positivizarlo como sujeto/objeto con características universales y previamente determinadas, se encuentra en consonancia al pensamiento moderno y a la visión desarrollista del progreso económico; consiste, desde el inicio, en una limitación evidente de las posibilidades y potencialidades que pueden tener los derechos humanos y en la aniquilación de la cultura como categoría epistémica del conocimiento.

1.1.2. Los derechos humanos en relación con el tiempo

¹³ Schutz, A, *El problema de la realidad social. Escritos I*, trad. por Néstor Miguez, Amorrortu, Argentina, 2003, p. 40.

Si el sujeto, es decir, el ser humano en su categoría epistemológica del conocimiento ha sido encubierto y opacado por los procesos cognitivos de la razón que predomina en el ámbito del discurso moderno, se pone de manifiesto el trastocamiento de la historia en su afán de universalizarse al grado de consagrar metanarraciones que, paradójicamente, se vuelven ahistóricas y omisas al análisis de las propias estructuras históricas del pensamiento.

La historia es el crisol que nos narra la constitución y el desarrollo del ser humano en resonancia con su identidad cultural. La producción de vida es una categoría vivencial, que contiene agencia de los sujetos, así como alcances y límites en sus contextos. La historia, como crisol, legitima las “verdades” que han sido construidas en el tiempo y en el espacio, lo que no siempre las hace verdaderas, pero sí apreciables a su estudio, al análisis y a la crítica. El conocimiento es convencional, al igual que el lenguaje. La historia es producto de la acción comunicativa de la lengua que norma en términos semióticos los procesos y los sucesos que dan vida y protagonismo a las personas y a las sociedades, dotándoles de verdades que se vuelven lozas inquebrantables ante la alternancia y lo subalterno, lo diferente y lo revolucionario.

La historia es una dimensión que separa los acontecimientos, sirviendo como medida de análisis de los procesos sociales y de las construcciones institucionales. Los derechos humanos no son una categoría social que se distancia de la dimensión histórica de las ciencias sociales, por el contrario, como ya se ha comentado, éstos toman materialidad en su fundamento a partir de su abordaje histórico, a la (de)construcción de su génesis que les marcan en un contexto propio que nos permite comprender su fundamento, pero principalmente, su predominio en el ámbito discursivo.

El desarrollo de cualquier objeto de estudio social es revitalizado con la historia entendida en su calidad de *unidad de análisis*. Es decir, como principio y criterio epistemológico que nos ayuda a comprender su pasado y presente. La historia nos aboca el sentido del tiempo, y es este último, el que construye las barreras estructurales de los procesos sociales y cognitivos. El tiempo constituye la principal unidad de análisis crítico al pensamiento y al discurso, ya que como menciona el sociólogo inglés Anthony Giddens: “Analizar la coordinación espacio-temporal de actividades sociales supone estudiar las características contextuales de sedes por las que unos actores se mueven en sus sendas diarias

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y la regionalización de sedes que se estiran por un espacio-tiempo.”¹⁴ Entretejen las relaciones dialógicas y consensuadas de la realidad en términos de aproximaciones construidas a partir de las dinámicas que socialmente son trascendentales en lo que se denomina “bien común”: ya sean en los derechos, la economía o las políticas públicas.

El tiempo y su narración histórica sistematizan todas las construcciones sociales que son producidas y reproducidas en un espacio-tiempo determinado, recalando las condiciones estructurales, así como la agencia e interrelación de los sujetos como parte de los contextos que, si bien son limitados a sus estructuras, también reaccionan y modifican en su pugna de vida cotidiana la significación del conocimiento social, de la propia representación individual de la historia.¹⁵

La institucionalidad que legitima la concepción de derechos humanos es producto de la sedimentación de las interacciones sociales que el tiempo les dota de objetividad y legitimidad para determinar lo que es correcto y justo, en un contexto específico. La dinámica entre la historia-tiempo en relación a los derechos humanos se puede concebir en los términos de Giddens, quien nos dice que: “tenemos que tratar de ver el modo en que las prácticas que se ejercen en cierto espectro de contextos se insertan tramos más amplios de tiempo y espacio; en suma, tenemos que intentar descubrir su relación con prácticas institucionalizadas.”¹⁶ Los derechos humanos surgen de un contexto social determinado, bajo el amparo de un discurso seleccionado y en relación a intereses de sujetos históricos concretos. La dimensión histórica modifica el estudio del pensamiento y del discurso, descubre lo que el tiempo y el poder ocultan a lo evidente, otorga los engranajes del análisis crítico del discurso y de la deconstrucción de los conceptos, aportando los elementos necesarios para la *descripción densa* y constituyendo la primera instancia para proponer alternativas teóricas, históricas y prácticas a las problemáticas que repercuten a los derechos humanos.

¹⁴ Giddens, Anthony, *op. cit.*, p. 312.

¹⁵ La historia describe los procesos sociales en una cualidad de dualidad en cuanto a la estructura, término acuñado por Giddens. Los procesos sociales y la construcción de instituciones sociales consisten en la entremezcla de aspectos estructurales, así como de la agencia de los sujetos. Abordar los procesos históricos del conocimiento, ya sean en los derechos humanos, o en cualquier otro campo, sería reduccionista y de entrada arrojaría conclusiones sesgadas. Véase: Giddens, Anthony, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 323.

Analizar el discurso y fundamento de los derechos humanos consiste en una ardua tarea que tiene por objeto complejizar los procesos sociales. Como se ha mencionado con anterioridad, los derechos humanos, son productos sociales, que distan de los esencialismos ontológicos de un ser trascendental en sentido espiritual —lo cual no rechaza una fundamentación análoga al sentido *iusnaturalista*; por el contrario, simplemente se rechaza la esencia última en “lo divino” como unidad unívoca, dogmática y ahistórica. Bajo este supuesto, la historia es la unidad de medida y la herramienta más poderosa para desenmascarar los determinismos y los dogmatismos que se conciben en una historia *dada* y *lineal*.

Se parte de la crítica misma a las unidades de análisis históricos. En ese sentido retomamos la postura de Jaime Osorio en cuanto a las diversas concepciones del tiempo; en especial, el tiempo en espiral¹⁷, que edifica el presente con relación al pasado, el cual brinda nuevos estadios para la historización de los conceptos, es decir, para el análisis histórico de las estructuras del pensamiento, las cuales dieron forma al fundamento y al discurso de los derechos humanos que significan las instituciones y la sociedad en los actuales gobiernos latinoamericanos¹⁸.

La historia es una herramienta que nos ayuda a construir la unidad de análisis y la forma en la que se desarrolla el pensamiento del sujeto-situado. Sin embargo, la postura que se mantiene en relación con los derechos humanos, si bien es continuadora de este enfoque, tiene una intención más íntima en esa relación binomial entre derechos humanos e historia. Los derechos humanos parten de la construcción social; en ese sentido, el tiempo es la correlación a una unidad de medida que, en el campo social, es determinado por *tiempo social* que establece escalas en los procesos sociales que son significativos históricamente. La referencia clara se encuentra en la obra de Braudel y la manera en la que él sistematiza

¹⁷ Jaime Osorio distingue tres concepciones del tiempo: la lineal —la cual ya mencionamos— que se sustenta en el pensamiento moderno del universalismo como evangelio de comprensión de la realidad; la cíclica, que se traspalan los hechos del pasado y del presente; y la concepción en espiral, que consiste en una mezcla de las dos anteriores, teniendo avances y retrocesos que ubican al presente a un regreso histórico que, sin embargo, se presenta de nuevas concepciones o estadios del conocimiento. Véase Osorio, Jaime, *op. cit.*, pp.47 y 48.

¹⁸ Al mencionar “gobiernos latinoamericanos” se hace referencia a la concepción moderna del Estado de derecho que ha adoptado a las escuelas jurídicas continentales. Es decir, a la concepción del derecho positivo ya sea por normatividad o por precedentes jurídicos; así como a la tripartición de poderes en un sistema democrático liberal-representativo, como se abordará con mayor detalle en el tercer capítulo de la presente investigación.

diversas dimensiones del tiempo como elemento de lo social, de lo coyuntural y de lo trasformativo en el plano colectivo.¹⁹ El análisis a partir de una dimensión histórica es de vital importancia para dotar de nuevas dimensiones a cualquier objeto de estudio; en ese sentido, los derechos humanos a efecto de ser analizados y deconstruidos, necesitan de nuevas dimensiones que brinden un análisis complejo y una descripción densa de su planteamiento y fundamentación epistemológica, con el objeto de no caer en el reduccionismo o parroquialismos ideologizados en torno a ellos.

Los derechos humanos se componen de un cúmulo interdisciplinar del conocimiento. En ese sentido, la historia como medida de análisis transversal funge de hilo conductor que articula diferentes tensiones de la realidad y del saber, como son: la política, el derecho, la economía, la cultura y lo social. Nos referimos a grandes barreras de conocimiento que se producen en el tiempo y, a su vez, se narran por medio de la historia, entendido a esta última en su capacidad de comprender y de redificar los procesos sociales a través de la comprensión del tiempo social que integra a la *larga duración*²⁰ como un elemento que se describe por el tiempo cronológico y el *tiempo social*, dando mayor amplitud de los procesos sociales, que marcan un antes y después, aun por encima de la coyuntura histórica. Si lo trasladamos al ámbito sociológico, hablamos de la construcción del *conocimiento social objetivado* de Berger y Luckmann, correspondiente a procesos que se articulan desde la *corta duración* del acontecimiento hasta la *larga duración* del paradigma; sin embargo, es en esta última duración, que se evidencia las transformaciones y los cambios a los *esquemas mentales del*

¹⁹ Braudel aporta elementos que revolucionaron el estudio historiográfico y las ciencias sociales. Abrió la posibilidad del análisis histórico como herramienta interdisciplinaria que buscará la complejidad de una realidad que es producida social e históricamente. Bajo la tesis de Braudel se puede abordar el estudio de los conceptos desde una mirada crítica que se formule en la deconstrucción del pensamiento y de los conceptos *dados*. Sus principales ideas vendrían a tener repercusión más allá del método histórico, planteando el germen de otras discusiones teóricas que darían como resultado la teoría de la complejidad de Edgar Morin y al análisis crítico al discurso de Michel Foucault, sólo por mencionar a algunos. Véase, Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, trad. por Josefina Gómez Mendoza, Alianza, España, 1970.

²⁰ Siguiendo las tesis de Braudel y Jaime Osorio, la historia, en su capacidad epistemológica como criterio de comprensión de la realidad de grandes procesos sociales que marcan particularidades coyunturales, se elaboran por medio de periodos de *larga duración*. Osorio nos dice que: “Los procesos de larga duración permiten descifrar el sentido de los bruscos y a veces contradictorios movimientos cortos.” Véase, Osorio, Jaime, *op. cit.*, p. 49. Braudel, por su parte desarrollo los periodos de duración de la historia que van del acontecimiento para la corta duración hasta la construcción del paradigma para la larga duración.

*pensamiento*²¹ que sustentan el discurso justificativo, es decir, el discurso que da validez y legitimidad a las categorías que constriñen y alteran el entorno social.

En esa tónica, se inserta el estudio de los derechos humanos en relación a una dimensión histórica, la cual, a diferencia de lo que inicialmente proponía Braudel, no se queda únicamente en el plano metodológico del estudio empírico, sino en el propio abordaje filosófico que busca comprender y explicitar las lógicas que intervienen en la fundamentación de los derechos humanos y en la diseminación de un discurso que se vuelve imperante y dominante al amparo del trascurso del tiempo cronológico y del *tiempo social*. Se hace referencia a las estructuras paradigmáticas con las que epistemológicamente se comprende la realidad como un *logos* modernista —a la postre, también científicista—, atento a la razón de medios-fines, en la cual la duración registra periodos específicos: la modernidad, como construcción epistémica y ontológica del comprender(se) como *ser-en-el-mundo*; el liberalismo, como proceso sociopolítico; y la mercantilización de la vida, como modelo de lo económico. Si bien en el presente texto no se utiliza la concepción de la historia de Braudel, en el sentido pragmático de comprender significados de prácticas e interrelaciones individuales de la cotidianidad —eso sería cernirse en cierta medida al *logos* científicista del cual se tiene la intención de tomar distancia—, no es omisa a ella, pero con un sentido formulado desde las causas del análisis crítico filosófico de los sistemas históricos del pensamiento.

Por último, en el plano de la construcción histórica o en el *proceso de historizar conceptos* —situarlos a contextos reales y materiales— retomamos las palabras de Ellacuría, quien por medio de la *hermenéutica histórica*²² nos hace palpable la comprensión de la realidad por medio del sentido histórico, el cual:

²¹ Al mencionar esquemas mentales del pensamiento nos referenciamos al *habitus* de Bourdieu, quien establece esta categoría epistemológica de reducción de la realidad con el objeto de ser susceptible a la aprensión del conocimiento, mediante la técnica implícita en la definición del *habitus*: los esquemas, es decir, modelos y guías de apoyo que reduzcan la cantidad de información. Guardamos distancias en cuanto a sus aplicaciones meramente pragmáticas, como criterios de reducción de una totalidad de la realidad, pero mantenemos su lógica teórica en cuanto a sus aportaciones a la comprensión de la realidad entre estructura y agencia, al igual que la obra de Giddens. Cf. Genaro Zalapa, *Cultura y acción social. Teorías(s) de la cultura*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Plaza y Valdés, 2011, p. 118.

²² Ellacuría propone una filosofía del conocimiento a partir de la comprensión e interpretación hermenéutica de lo real en su concreción histórica, a partir de la esencia de las cosas y la comprensión que de ella hago el *logos histórico*. En el mismo sentido que las tesis de Xubiri, él propone que la realidad es un intervalo concreto que puede ser aprendido para su comprensión material, lejos de su interpretación ideologizada, manteniendo una

Busca descubrir el uso interesado de los conceptos que justifican un orden establecido; es decir, desvelar aquellas falsedades que han sido institucionalizadas y promovidas como verdaderas y que, como parte de las fuerzas históricas, han afectado el desarrollo de la historia²³

La manera en la que Ellacuría comprende el sentido histórico dentro del proceso del conocimiento y del estudio crítico de las estructuras del pensamiento es más complejo —al menos en términos filosóficos— de como lo plantea Braudel, del cual, no se ahondará más en este momento debido a que lo retomaremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, se toman las ideas más relevantes de Braudel como criterio que dé unidad —en el sentido de momentos históricos que significan el conocimiento social— en la formulación de un análisis crítico a los derechos humanos, en su acepción o dimensión histórica.

Con estos argumentos se plantea la relevancia de resaltar la dimensión histórica de la presente investigación, ya que su tratamiento no constituye un abordaje meramente de forma o de técnica, sino de sentido material para la construcción dialógica y dialéctica de los argumentos que girarán en torno a la posibilidad de una fundamentación alternativa a los derechos humanos, a partir de un posicionamiento epistémico crítico. En esa tesitura la dimensión histórica a la que se apela por medio del pensamiento de Ellacuría consistiría en “tener en cuenta que toda acción e interpretación se debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que la sustentan.”²⁴ En correlación con lo anterior, es momento de especificar la dimensión espacial a la que se limitan las sociedades históricas.

1.1.3. Los derechos humanos en relación con el espacio

Este espesor o dimensión tiende a especificar o limitarla a las relaciones del *espacio geográfico* y el *espacio socialmente construido*. Partiendo de un discurso institucional, así

tradición aristotélica del acercamiento del ser ante una realidad concretamente histórica. Véase, Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2000.

²³ Rosillo Martínez, Alejandro y Pérez Martínez, Ramón Manuel, “Historizar la justicia” en *Hermenéutica histórica y hermenéutica analógica. Un diálogo entre el pensamiento de Ignacio Ellacuría y Mauricio Beuchot*, UASLP-CENEJUS, México, 2015, p. 98.

²⁴ *Ibidem*.

como de la convencionalidad de la normatividad entendida en su facultad legítima de constreñir a las conductas de los *sujetos*²⁵ quienes son interpelados jurídica y moralmente con los otros miembros de la sociedad.

La concepción del espacio permite una mirada más compleja y densa en la construcción de lo que socialmente es objetivado e institucionalizado; implica tener conexiones con la construcción del conocimiento y de la fundamentación de los discursos-situados. Al igual que el tiempo, la complejidad que dota el espacio como planteamiento o criterio epistemológico, ha causado que sea estudiado en términos de una relación dual: *espacio-tiempo*, es decir, la relación categorial que sirve de límites establecidos a la comprensión de categorías conceptuales que son construidas y legitimadas por parte de lo institucional y de lo social.

Los derechos humanos responden a un contexto situado en el que su génesis fue elaborado conforme a la estructura lógica de los intereses subjetivos que están determinados en un *espacio-tiempo*, a una narración histórica que concretiza su génesis, y, sin embargo, también le impone límites a su planteamiento cognitivo. Por ello, hablar del tiempo, equivale proporcionalmente a tener en cuenta una relación espacial: ya sea geográfica o de representación social.

En palabras de David Harvey:

... las medidas de espacio y de tiempo, que hoy tratamos como condiciones naturales de la existencia, fueron de hecho productos históricos de un conjunto muy particular de procesos históricos específicos alcanzados dentro de un tipo de sociedad determinada.²⁶

²⁵ Al utilizar el concepto de *sujetos* no apelamos a la clásica concepción sociológica del sujeto actante o agente de su acción social, sino a la categoría del pensamiento jurídico que se sujeta en la positividad de la coercitividad la conducta de los seres sociales y moralmente responsables de su actuar. La subjetividad en el derecho es una posesión que nace de la potestad del estado: entendida como sujeto de derechos y obligaciones, subjetividad que da personalidad en el sistema político y capacidad de agencia política.

²⁶ Harvey, David, *La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional*, geografiacriticaecuador.files.wordpress.com/2013/01/16-harvey.pdf, p. 2 consultado en fecha 21 de febrero de 2017.

El espacio se configura en términos de dimensionar, limitar y situar la construcción de lo social, cimbrando desde la duda filosófica hasta el escepticismo crítico la diferenciación entre el conocimiento *dado* y el conocimiento que se encuentra *dándose* en un sentido de apropiación del discurso, en un espacio social determinado. El espacio —al igual que el tiempo— establece las barreras en las que se piensa la realidad. Al relatar cómo se construye el pensamiento abstracto incluso más allá de lo trascendental y de lo deontológicamente ideal que, sustenta una concepción ahistórica y desparticularizada de su espacio social y de un espacio geográfico, busca acotar los límites del discurso situado, el cual es construido y no *dado* bajo presupuestos esencialistas o trascendentales, porque “considerar una versión del espacio y tiempo como “natural” significa aceptar el orden social que los corporifica y les concibe como “naturales” y, por lo tanto, incapaces de cambiar.”²⁷ El espacio constituye un eslabón en la dinámica trasformativa de las diversas representaciones sociales, constituye un factor determinante y a su vez determinado al contexto sociohistórico.

El espacio-tiempo es una dimensión en la que se construye el pensamiento —ampliamente utilizada en las ciencias sociales— que nos ayuda a alejarnos del pensamiento débil y el dogmatismo. Contribuye a la formación de sentido en la teoría y la filosofía crítica y, por ende, su abordaje es fundamental para los estudios que intentan resolver una problemática teórica o, en su caso, aquellos que ven la necesidad de fundar concepciones teóricas que se consideran *dadas* histórica y filosóficamente.

Los derechos humanos —al menos el discurso que aquí se plantea analizar y criticar— son una construcción basada en un proceso social suscitado en una dimensión espacio-tiempo determinado; son discurso, en el sentido que materializan acciones y principios dentro de las estructuras del lenguaje y de la lengua, dan especificidad al contexto y a la agencia de sujetos que son ciertos y determinados y, bajo esas condiciones o elementos, es posible sustraerlos al terreno del análisis crítico de su materialidad.

El discurso en el que se expresan y comunican los derechos humanos transita en el ámbito de lo político y de lo jurídico y, sin embargo, no se abocan exclusiva y disciplinariamente a estos ámbitos. Dotar de dimensiones de espacio y tiempo, así como de la densidad de su concepción subjetiva no aboca al interés de relativizarlos; por el contrario,

²⁷ *Ibid*, p. 3

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tiene la intención de situarlos en la complejidad de la realidad y del pensamiento, pese a toda reducción a lo universalmente vano. Siguiendo las ideas de Harvey, existen una serie de problemáticas ontológicas y epistemológicas al basar o “imponer los universalismos sobre tradiciones altamente divergentes y diferenciadas [...] es importante reconocer la potencialidad de la injusticia y los peligros que surgen de imponer tales reivindicaciones universales en las particularidades de otros.”²⁸

Combatir la interioridad del discurso y el *logos* de su comprensión y explicación es una tarea pendiente para los derechos humanos, tal como son asimilados hoy en día. La dimensión espacial, ya sea geográfica o social, contiene significaciones que son propias y legítimas a determinados procesos sociales. Por ello, la crítica a la fundamentación de los derechos humanos, a su integración discursiva y a la materialidad de sus consecuencias, debe comenzar del análisis y la descripción densa que dé cuenta de la complejidad y de las diversas dimensiones del estudio de la realidad.

Un planteamiento de inicio como el que se presenta aquí, tiene dos objetivos: 1. Servir como anclaje epistemológico para el análisis crítico de los derechos humanos, en otras palabras, una guía de elementos que permiten identificar como se fundamentó el discurso de los derechos humanos, lo cual será esencial para el desarrollo de la investigación; y 2. Ubicar al lector sobre las intenciones ontológicas y epistemológicas de la investigación, facilitando el tipo de abordajes que se realizarán, así como los criterios y enfoques en los que se sintetizará el análisis y la dialéctica de la presente investigación.

1.1.4. Los derechos humanos y el discurso ideológico

Los tres espesores o dimensiones que entretajan el conocimiento —sujeto, tiempo y espacio— constituyen el pensamiento situado, sabedor de un contexto que le constriñe y le produce. El discurso se entiende en un *aquí-y-ahora*, se construye a través del pensamiento que comprende un contexto. En ese sentido, el discurso no es un reflejo finito de la realidad, susceptible a ser comprendida e interpretada con una visión única y universalista; por el

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

contrario, se relaciona intersubjetivamente como medio de transporte de la interpretación y, por ende, de la ideología.

Es posible aproximarse a la realidad, sin embargo, es necesario saber que su comprensión está parcializada y fraccionada por el sujeto cognoscente. Asimismo, la comprensión de la realidad contiene elementos que son reflejo material de su contexto, los cuales, a su vez, son revestidos por el mundo de las ideas. La ideología²⁹, en su sentido clásico consiste en la visión ideal del mundo, construida por los valores y las ideas que parten no sólo de la reflexión subjetiva —manifestada por Kant y Hegel—, sino por una construcción intersubjetiva: el contexto y la biografía de los sujetos, las prácticas y relaciones sociales, contribuyen a que se interioricen un conjunto de creencias y valores que rigen el pensamiento de los sujetos sociales; asumiéndose lineamientos autonormativos. La ideología explica el proceso de comprensión e interpretación de los sujetos en su conjunto social, determina lo correcto - incorrecto, lo justo – injusto y lo bueno – malo, como criterios de valoración de la realidad.

Todo conocimiento es social, por ende, toda visión del mundo se sustenta en una ideología construida —así lo concibe el constructivismo social. Los derechos humanos no son la excepción, son productos de comunidades, sujetos, tiempos y lugares concretos, se construyen bajo una concepción ontológica y epistemológica concreta, y se comprenden e interpretan bajo los linderos de una ideología específica. Sin embargo, la ideología no expresa o comunica su sentido por sí misma. Necesita de un proceso intersubjetivo que es subsumido subjetivamente; es decir, sienta las bases para su precomprensión y comprensión del sujeto, desde los linderos de su comprensión subjetiva.

²⁹ La ideología es un concepto polisémico, el cual ha sido construido conforme a diversas tradiciones del pensamiento. Existen, por lo menos, dos concepciones teóricas de su significado: 1. Ideología en términos marxistas —y también hegelianos— que encubre la realidad con la intención de establecer fines particulares y amorales, las prácticas y los discurso son productos ideologizados que sirven a los fines de un poder factico, liga el concepto de ideología con la hegemonía; y, 2. La ideología en su concepción positiva, la cual demuestra el nexo de las ideas en la comprensión de la realidad, en términos expresados por Gramsci. Para los objetivos del presente documento, se toma una concepción “positiva” de la ideología, la cual es cambiante conforme a las prácticas y contextos sociales determinados, pero a su vez, lo suficientemente vinculante para determinar las conductas de los sujetos y, por ende, también capaz de volverse hegemónica. Esta postura retoma la configuración teórica sobre la ideología de la autora Michele Barrett al analizar dicho concepto a la luz del pensamiento de Gramsci, Mouffe y Laclau. Véase, Barrett, Michele, *Ideología, política, hegemonía, de Gramsci a Laclau y Mouffe*, en *Ideología. Un mapa de la cuestión* de Slavoj Žižek, CFE, Argentina, 2004, pp. 263 a 294.

En ese sentido, la ideología se expresa —para ser socialmente diseminada—, por medio de técnicas y herramientas comunicativas que den sentido de la realidad y de la visión del mundo que tienen los sujetos. El discurso en términos lingüísticos funge como vehículo para la ideología y, a su vez, constituye la propia ideología, como un concepto autorreferencial —conforme a los postulados teóricos de Saussure. El discurso es una herramienta por la que se mueve el saber/poder y constituye, también, el saber/poder. Cumple con una doble función: comunicar por medio de la lengua y el habla el sentido del conocimiento; y, constituirse como el sentido del conocimiento. Foucault lo define como el vínculo “con el deseo y el poder. No es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo [...] aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.”³⁰

La relación existente entre discurso e ideología es de vital importancia para comprender los procesos del conocimiento y situar la construcción social de los conceptos, como es el caso de los derechos humanos. El estudio del discurso tiene por objeto desvelar la matriz de materialidad con la que se construye las concepciones del mundo en términos abstractos, y determinar cómo imbrican los conceptos, instituciones y categorías con la estructura general de las ideas. El discurso no es malo ni bueno, tampoco es neutral, simplemente representa una construcción ideológica situada a contextos materiales y a su uso subjetivo de intereses y fines de sujetos y grupos específicos. En ese sentido, la ideología se expresa y distribuye por medio del discurso y, por lo tanto, debe ser analizada en cada contexto, bajo las consecuencias materiales que éstos provocan.

El discurso es una construcción lingüística que comunica y construye un techo de realidad. Consiste en un proceso que traslada los basamentos de la ideología, resaltando valores y creencias que son producto de sujetos históricos-sociales y geográficamente determinados en una misma comunidad discursiva y cultural. Sin embargo, el discurso al ser el vehículo de la ideología puede articularse con fines perversos que encubran y enmascaren una realidad construida en beneficio de intereses particulares. El discurso no tiene una esencia deontológica que lo categorice dentro del bien o el mal, es su uso el que provoca efectos no esperados o resultados premeditados para legitimar una sola manera de

³⁰ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. por Alberto Gonzáles Troyano, TusQuest, México, 2009, p. 6.

comprender e interpretar la realidad. Bajo estos argumentos, el discurso es una herramienta de doble filo que: pese a ser inmaterial, puede generar consecuencias materiales en la realidad, al expresar los ideales de los movimientos sociales o del conocimiento en general; y, a su vez, constituirse en un saber que legitime relaciones de poder y opresión sobre otros.

El objetivo de abordar el discurso en torno a los derechos humanos radica en evidenciar las condiciones materiales y sociales que conformaron la ideología y ontología de su fundamentación. Determinar cómo los derechos humanos se relacionan con las construcciones sociales que trascienden el plano de lo político y de lo jurídico. Esto es, en su calidad política, se comunican al otro y mantienen coercibilidad autonormativa al estar sustentados en fundamentos que son ideologizados a contextos específicos.

Por lo tanto, la tarea de un estudio complejo en el plano teórico y filosófico constriñe al investigador a abordar con escepticismo crítico toda construcción del conocimiento; desdoblado relaciones de poder; debido a que toda “producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”³¹

Por ello, al manifestar que existe un discurso dominante de los derechos humanos, se intenta evidenciar una posición hegemónica que se fundamenta en el *metadiscurso* de la *modernidad* como proceso *liberal-ilustrado*. Establecer un espesor discursivo a los derechos humanos, tiene la intención de abordar un análisis crítico en relación a los elementos materiales que le dan especificidad por medio del lenguaje; determinando los usos del discurso que giren en torno a ideologías y tradiciones teóricas que socialmente fueron construidas, debido a que “nuestra comprensión de las cosas, los conceptos o las ideas que podríamos dar por supuestas [...] no es natural o *dada* previamente por algún modo, sino que es más bien el producto de las acciones y las interrelaciones humanas, la historia, la sociedad y las culturas humanas.”³²

1.2. Primeras impresiones cognitivas sobre los derechos humanos

³¹ *Ibid*, p. 5.

³² Rapley, Tim, *Los análisis de la conversación, del discurso y de los documentos en la investigación cualitativa*, trad. por Tomas del Amo y Carmen Blanco, Morata, Madrid, 2014, p. 24.

Habiendo dejado por sentados los planteamientos con los que versarán las siguientes páginas, es menester, abordar el concepto de derechos humanos en una condición de especificidad. Al decir lo anterior, no se busca declarar una conceptualización simple de los derechos humanos —tampoco una crítica—, por el contrario, se busca una exposición teórica argumentativa que, en su desarrollo, deje implícito los principios y causas que fundamentan el discurso de los derechos humanos, a la vez que, expliquen el hecho de su implementación de manera hegemónica, es decir, una concepción unívoca de derechos humanos. El abordaje será sociohistórico, tratando de historizar el concepto, al develar las lógicas con las que estos derechos han sido construidos en un *espacio-tiempo social* determinado, bajo la subjetividad y la corporeidad de sujetos o grupos concretos.

De los derechos humanos, se han dicho muchas cosas. Generalmente se entienden como un modelo a seguir para la democratización y el respeto a la dignidad de las personas. Sin embargo, en la actualidad, ante todos los embates que sufren las sociedades occidentales como: el retorno de los nacionalismos y corporativismos de ultra derecha; los pueblos subdesarrollados víctimas de neocolonialismo y de dictaduras militares; los sistemas de democracia representativa que se ven dominados por el desarrollismo y el imperialismo financiero; la brecha de desigualdad social que aglutina vidas en precariedad; los reclamos de justicia ante los excesos desmedidos de la represión y la censura por parte del poder político; la protección descarada a los modelos económicos de libre tránsito de capital por encima de la vida; y, en general, la concentración de una sociedad que objetiviza e interioriza prácticas³³ discriminatorias y patriarcales, dan cotos de legitimidad para analizar y cuestionar el discurso de los derechos humanos, y buscar de ellos, una matriz de posibilidad para la liberación de los sectores sociales más oprimidos.

Ante estas y muchas otras problemáticas que van desde lo micro a lo macro en el ámbito social, los derechos humanos aportan una solución, qué si bien puede ser aceptada de

³³ Mencionamos la interiorización y exteriorización de discursos y prácticas en términos de la teoría de Berger y Luckmann. A partir de su obra, describimos un círculo de interacción social en el cual el discurso y las prácticas se interiorizan y a su vez exteriorizan dando como resultado la objetivización del cuerpo social, lo que a la postre podríamos llamar la moral social e incluso la conformación de la costumbre jurídica. En ese sentido, el discurso moral que impera en las ciencias jurídicas y políticas, y en este caso, los derechos humanos, parten de la asimilación y la interiorización de una verdad moral. Véase, Berger, Peter L., *op.cit.*

inicio, al crisol del análisis contextual, podemos desenraizar su significación en términos de su fundamentación; es decir, sobre sus primeros principios y sus últimas causas, en relación con una concepción ideológica determinada. Como nos dice Costas Douzinas:

Un nuevo ideal ha triunfado en la escena global mundial: los derechos humanos; ellos unen a la izquierda con la derecha, unen al púlpito y al Estado, al ministro y al rebelde, al mundo en desarrollo y a los liberales de Hampstead y Manhattan. Los derechos humanos se han convertido en el principio que libera de la opresión y la dominación, grito que aglutina a los indigentes y a los desposeídos, el programa político de revolucionarios y disidentes. Sin embargo, su atracción no está limitada a los desdichados de la tierra. Es así como los estilos de vida alternativa, los consumidores codiciosos de bienes y cultura, los buscadores de placer y los playboys del mundo occidental, así el dueño de Harrod's, el antiguo gerente director de Guinness PLC, hasta el destronado rey de Grecia, todos han dado lustre a sus reclamos a través del lenguaje de los derechos humanos.³⁴

Los derechos humanos se dicen de muchas formas, amparan axiomas y principios jurídicos y morales que en la mayoría de los casos resultan antinómicos. Dejan de manifiesto la posición discursiva y, a la postre, han sido acusados de *relativismo posmoderno* por las ciencias jurídicas y políticas de ideologización del discurso y de banalidad ética o moralidad difusa. Son de esta manera, el no *ser* en la defensa del oprimido, al desparticularizar la necesidad inminente de los más desfavorecidos, se pierde la oportunidad de establecer su centro problemático con base a condiciones reales de imperiosa necesidad.

La pregunta sigue siendo pertinente ¿Qué son y cuál es el fundamento de los derechos humanos? Pese a la arrebataadora necesidad de responder a este cuestionamiento, antes es de mayor relevancia clarificar otras interrogantes que giran en torno al discurso de los derechos humanos que, *a priori*, calificamos como hegemónico. En ese sentido se tiene que determinar: ¿Bajo qué contexto (histórico, social, cultural y político) se construyó ese discurso? y ¿Quiénes construyeron ese discurso, entendidos como sujetos corpóreos, históricos e ideológicos? Solamente respondiendo estos cuestionamientos se podrán sentar

³⁴ Douzinas, Costas, "El fin(al) de los derechos humanos", en *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.*, Puebla, 2008, p. 6.

las bases de un análisis denso y de una crítica profunda al discurso de los derechos humanos y, principalmente, determinar si este discurso, es, con argumentos materiales suficientes, hegemónico tanto en su concepción social como en su aplicación jurídica-política.



CAPÍTULO II: LA MODERNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS: UN ANÁLISIS HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE SU DISCURSO HEGEMÓNICO

2.1. El génesis del discurso dominante de los derechos humanos

Estos derechos, como discurso, se encuentran situados a un proceso social e histórico determinado, es decir, a la construcción de lógicas y de subjetividades propias a una *coyuntura social*³⁵. La significación lingüística de los derechos humanos parte del sujeto(s) situado(s) que los determinó y los diferenció en un tiempo y en un espacio.

Si se atiende a esta construcción histórica, partimos del modelo clásico de derechos humanos; de la historia contada en todos los cursos que proclaman el desarrollo de *generaciones de derechos humanos*³⁶ y de los principios utópicos y universalistas de la Escuela del derecho natural, basada en la esencia de lo “humano” como creación divina, hasta la fundamentación de derechos humanos en la positivización del Estado moderno de derecho.

Los derechos humanos, entendidos en su génesis como generaciones, tienen su antecedente en “el *iusnaturalismo* o derecho natural moderno, al igual que el *contractualismo*, la *economía política burguesa-liberal* y el *atiestatismo*.”³⁷ Sin embargo, el desarrollo de los derechos humanos es más complejo. Por ello, el análisis contextual de su devenir histórico es imprescindible para determinar una unidad de análisis específica que gire en torno a su discurso interno.

Pese a la linealidad a la que abocan las *generaciones de los derechos humanos*, es evidente que estos términos de periodicidad o duración significan en el *espacio-tiempo* elementos modificadores de la realidad social. Éstos marcan, o deberían de marcar, un antes

³⁵ Tomamos el concepto de coyuntura como “la descripción de una formación social fracturada y conflictiva, a lo largo de varios ejes, planos y escalas, que busca constantemente equilibrios temporales o estabildades estructurales a través de una variedad de prácticas y procesos de lucha y negociación. Es el producto complejo de múltiples líneas de fuerza, determinación y resistencia, con diferentes temporalidades y espacialidades. [...] una coyuntura debe ser construida, narrada y fabricada. Véase, Grossberg, L., *Estudios culturales en tiempo futuro*, Argentina, Siglo XXII, 2012, p. 59.

³⁶ Consiste en la teoría que desarrolla los derechos humanos en generaciones, las cuales, se encuentran ligadas a devenir histórico de la sociedad europea y de sus principios, como modelos generales de proclamación de justicia. Véase, Rey Cantor, Ernesto, *Las generaciones de derechos humanos*, Pagina Maestra, Bogota, 2003.

³⁷ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2008, p. 25.

y un después en la concepción y significación que las sociedades atribuían a sus propios derechos, así como a los elementos contextuales (materiales y reales) que intervinieron a partir de su proceso de objetivización hasta la posterior institucionalización.

El análisis y la descripción de los derechos humanos en su dimensión *espacio-tiempo*, es decir, en la contextualización de su génesis, se puede atribuir a dos elementos principales: 1. Los procesos sociohistóricos que sistemáticamente influenciaron a movimientos sociales concretos; y 2. La producción de documentos teóricos, así como la positivización de instrumentos normativos que cambiaron los modelos *iuspublicísticos* y los sistemas jurídicos modernos.

2.1.1. El desarrollo sociohistórico de los derechos humanos

Existe un paralelismo entre la historia del discurso dominante de los derechos humanos y la historia universal; su común denominador son las fronteras marcadas en el espacio geográfico de Europa occidental. De todos aquellos territorios que, previos a la composición de los actuales Estados nación, se integraban linderos sociales y culturales vigentes en el trascurso del tiempo. La narración de estas historias no son producto de la casualidad, sino resultado de la historiografía clásica que narra a la historia con linderos universales de linealidad del conocimiento, entendiendo a este último como producto exclusivo de la razón y de los procesos que tuvieron lugar en la región occidental del continente europeo.

La vieja Europa se instituyó a sí misma como la cuna de la “civilización”³⁸. El surgimiento de la razón y del pensamiento filosófico, en contraste al pensamiento mítico, mágico o religioso, marcaban un antes y un después en la *era del mito*, aportaba los elementos

³⁸ El concepto civilización es polisémico, sin embargo, se hace un énfasis entrecomillado, como “La civilización” entendiéndole como un proceso de desarrollo de estructuras del pensamiento (filosófico, político, científico, etc.), marcado por piases desarrollados. En ese sentido, Europa occidental se marcó a sí misma como el modelo unívoco del desarrollo y el progreso. Véase, Elias, Norbert, *Las sociedades de los individuos*, trad. por José Antonio Alemany, Península, Barcelona, 1990. Otra forma de concebir el concepto de civilización consiste en la concepción de entidades sociales conformadas por una multitud cultural y la agregación de varios espacios sociales que, pese a sus diferencias, mantienen nexos articuladores de sociedades vigentes y trascendentes en el tiempo; en este sentido, la civilizaciones son conjuntos culturales de amplia escala, como la civilización musulmana, las civilizaciones mesoamericanas e incluso la civilización occidental; como una más de ellas, y no como la única. Véase, Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones. Y la reconfiguración del orden mundial*, trad. por José Pedro Tosaus Abadía, Paidós, Buenos Aires, 2001.

necesarios para los procesos civilizatorios que pugnan por el desarrollo y la instrumentalidad de medios y fines sociales a corto y largo plazo.

En ese contexto, los procesos históricos en los que toma fundamento el discurso dominante de los derechos humanos hacen su aparición las denominadas *generaciones*; albergadas en fronteras *espaciotemporales* que, más que representar la linealidad de una historia universal, son producto de un sesgo epistemológico etnocéntrico al que se le ha denominado *eurocentrismo* —categoría filosófica que será recurrente y se abordará a cabalidad en el sexto capítulo de la presente investigación.

El desarrollo histórico de los derechos humanos ha sido construido en torno a estas *generaciones*, así como a los procesos sociohistóricos que les precedieron. Tanto los antecedentes como las *generaciones de los derechos humanos* son situados en el *espacio geográfico y social* de Europa occidental. Estos antecedentes —que regularmente no son señalados por la misma historia clásica de los derechos humanos— tienen una evidente relación en la *era revolucionaria* de los derechos fundamentales del Siglo XVII: *The petition of Rights* de 1628; el *Habeas Corpus Amendmet Act.* de 1679; el *Bill o Rihts* de 1689; y, el *Act of Settlement* de 1701³⁹, son evidencia del legado histórico del constitucionalismo inglés que tenía por objeto los principios del liberalismo y la protección de los individuos ante el abuso arbitrario y despótico de la *monarquía absoluta*, estableciendo las bases jurídicas y políticas que transformarían el modelo iuspublicístico vigente, el cual, hasta aquel entonces, había imperado históricamente en Europa occidental. De igual manera, *la revolución de 1688*, construida ideológicamente por estos textos liberales, dio paso a la primera *monarquía constitucional*, por medio de la abdicación de Jacobo II, ordenándole gobernar en conjunto con la *Soberanía* del pueblo, representada en el *Parlamento*, surgiendo por primera vez en la historia occidental, la *monarquía parlamentaria* o *monarquía constitucional*, teniendo su génesis en Gran Bretaña, pero que se consolidaría posteriormente en los gobiernos de Estados Unidos y Francia.

³⁹ Véase, Varela Suanzes, Joaquín, *Textos básicos de la historia constitucional comparada*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.

Los anteriores documentos, repliegan un conjunto de principios básicos para el estudio y desarrollo constitucional de los derechos humanos, y servirán de inspiración a movimientos revolucionarios del siglo XVIII, así como de sus posteriores declaraciones.

2.2. La era de las revoluciones burguesas

Los antecedentes de los derechos humanos en su concepción clásica pueden ser muy diversos según el estudio historiográfico que citemos. Si bien, podríamos considerar antecedentes que se remontan a los pilares de la civilización occidental, en la antigua Grecia, bajo las premisas de los principios democráticos y los precarios abordajes tendientes a definir “lo humano” en su sentido de *dignidad*; es evidente que los procesos sociohistóricos imbricados por el constitucionalismo inglés del Siglo XVII, son, por su relación histórica y sus principios aplicativos, los engranajes más sólidos de los movimientos sociopolíticos que trajeron consigo a *la era de las revoluciones*, consistente en aquellas transformaciones económicas, políticas, sociales y epistemológicas que se suscitaron a partir del Siglo XVIII⁴⁰, marcando los procesos históricos que fungieron como piedra angular para los principios del liberalismo y la reinterpretación orgánica del poder político.

Al hablar sobre un génesis de los derechos humanos que fundamenta en la actualidad su discurso dominante, es imprescindible partir de la *era de las revoluciones*, entendiéndola en su calidad de movimientos estructurales que transformaron todo tipo de dinámicas sociales; estableciendo las nuevas condiciones en las que se regularía el mundo moderno occidental.

Determinar los procesos históricos que fueron determinantes para la concepción de esta *era de las revoluciones* nos remonta, en específico, a la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, las cuales harían irresistible la expansión europea⁴¹, sumándose con el poderío ya adquirido de la colonización y de la mercantilización de seres humanos, la visión

⁴⁰ Se retoma la categoría: *la era de la revolución*, acuñada por el historiador marxista Eric Hobsbawm, quien detalla el estallido y la efervescencia revolucionaria en la Europa del Siglo XVIII, como una continuación a las transformaciones sociales, políticas, tecnológicas y epistemológicas, que introdujeron un cambio paradigmático en la ideología medieval. Véase, Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución*, trad. por Félix Ximénez de Sandoval, Buenos Aires, Crítica, 1998.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

eurocentrista del mundo terminaría por implantarse, por medio de la violencia y la imposición cultural, a cualquier otra concepción y forma de vida.

2.2.1. La Revolución Industrial: la nueva producción y el sentido económico del discurso

La Revolución Industrial como proceso histórico ha sido difícil de determinar su inicio en términos temporales; sin embargo, es completamente indudable que su rango de aparición data en el Siglo XVIII, tomando mayor relevancia y significación en las estructuras sociales en las décadas de 1760 a 1780. En cuanto a su ubicación espacial, este proceso histórico se limitó en su génesis en el territorio de Gran Bretaña, pero se consolidó como influencia y modelo para Europa occidental, especialmente para Francia y para la reciente formación de la nación norteamericana.

Si buscamos un fundamento epistemológico y ontológico para este proceso histórico, lo encontramos en la preminencia del desarrollo tecnológico y científico mediante el cual floreció y se consolidó la asunción de la sociedad capitalista. Los procesos epistemológicos del pensamiento que negaban el argumento de autoridad y el *dogma teológico* como verdad revelada, comenzaban a cuestionar su legitimidad y su *praxis* en el contexto político que imperaba en las monarquías absolutas.

El desarrollo de nuevas formas de pensamiento —generado en cierta forma por los racionalistas escolásticos, en un momento previo a la ilustración— para una racionalidad abocada a los medios-fines y el provecho individual, estableció algunos cimientos para el desarrollo de nuevas formas de comprender la *técnica* como herramienta de obtención de recursos y de satisfacción de necesidades. Bajo un sentido económico, el desarrollo de nuevas formas de producción basadas en técnicas que provenían de la ciencia y la tecnología, permitieron la multiplicación de hombres, bienes y servicios⁴², la antesala de una sociedad capitalista y lo que los economistas suelen denominar el *take-off* del crecimiento autosostenido.

⁴² *Ibid.*, p. 35.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

A partir de 1780 la industria del algodón en Gran Bretaña se convirtió en uno de los pilares de su sociedad industrializada, impulsada en su totalidad por parte del sector privado. La generación de tecnología y técnicas que perfeccionaban la producción del algodón consolidó a Gran Bretaña como el mayor productor de Europa, marcándose como el primer Estado en vías de industrialización. Al igual, la industria textil y las nuevas formas de producción alimentaria tuvieron un gran desarrollo, lo cual se combinó con la expansión de técnicas de comunicación y comercialización que veían las bondades de establecer vías ferroviarias para la transportación y distribución de productos. Si algo destaca en los comienzos de la Revolución Industrial en Gran Bretaña, es la conformación de toda una gama de nuevas formas de comprender la producción, el consumo y el producto en sí mismo, se introduce nuevo léxico que transforma el uso semiótico de la lengua en relación con el feudalismo.

Gran Bretaña vivió un proceso de expansión económica propiciada por el desarrollo industrial de su época, lo que se traducía en grandes beneficios para el poder político de la monarquía. A finales del Siglo XVIII, los réditos generados por la actividad industrial eran plenamente del agrado del poder político de la Corona Británica, propiciando que el desarrollo de la industria fuera en aumento a la par de su capacidad de negociar con otras comunidades, lo que le posicionó en un estatus económico mucho mayor que su contraparte francesa.

Sin embargo, el desarrollo económico también generó rispidez y tensión social en Gran Bretaña, las cuales tendrían su desembocadura en la invisibilización y la explotación de grupos sociales. El sector agrícola, con el transcurso de la Revolución Industrial, fue borrado del contexto sociopolítico a causa del desplazamiento del trabajo rural al sector urbano de la industria, debido en tanto a la precariedad del sector rural y a las nuevas formas de producción alimentaria. En palabras de Hobsbawm: “El primer factor, y quizás el más crucial que hubo de movilizarse y desplazarse, fue el *trabajo*, pues una economía industrial significa una violenta y proporcionada disminución de la población agrícola (rural) y un aumento en paralelo en la no agrícola (urbana)...”⁴³

⁴³ *Ibid.*, p. 55.

Por su parte, la población dedicada al trabajo de la industria también sufrió la precariedad de las condiciones laborales. La búsqueda de mano de obra cada vez más barata por parte de los empleadores industriales, propició la contratación de mujeres y niños, lo que, aunado a la reducción laboral a causa de la mecanización de la producción en las fábricas, aumentó las tasas de desempleos. La producción tenía dueños, estaba acaparada en los capitales privados de los comerciantes y empresarios de la época, que veían una nueva forma de producción y la manera de acaparar el mercado con el objeto de acumular el capital, las brechas de desigualdad social surgen ahora más marcadas y determinadas por medio de la categoría de *clases sociales*. La asunción del capitalismo se vio engendrado por su recorrido por Europa occidental, hasta expandirse a niveles globales.

La desmoralizadora condición laboral fue el detonante del surgimiento del *proletariado* o *clase obrera*, entendiendo a esta categoría bajo los parámetros de la *conciencia de clase*⁴⁴ que articuló los movimientos sociales subversivos que darían como consecuencia los denominados *derechos económicos y sociales*.

La efervescencia social que causó la Revolución Industrial suele ser analizada como la historia de la *segunda generación de los derechos humanos*. Sin embargo, esta concepción lineal de la historia omite hacer las conexiones entre los procesos históricos. La importancia de la Revolución Industrial radica en verificar cómo transformó la concepción económica del mundo occidental. Sus principios económicos basados en la industria y el comercio fueron parte fundamental en la configuración del Estado liberal, como el principal protector de las relaciones económicas, del desarrollo industrial y el progreso y, en términos generales, de la propagación y perpetuación del capitalismo. Si bien, los procesos sociales que tuvieron lugar en la Revolución Industrial generaron los principios bajo los cuales se regiría la nueva economía-mundo; ésta, también necesitó de la ayuda de la aprobación política y social de otro movimiento que construyó el pensamiento moderno: la Revolución Francesa.

⁴⁴ La *conciencia de clase* fue una categoría fundamental que caracterizó a las relaciones humanas de su época, debido a que éstas se expresan en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. La *conciencia de clase* surgió como una categoría determinada a la estructura tomando en cuenta los contextos sociales e históricos y las experiencias y relaciones vividas. En ese sentido, la *clase obrera* se encuentra determinada en relación con los medios de producción, como factor predominante, en contraste con los dueños de la producción, quienes se aglomeraron en la burguesía.

2.2.2. La Revolución Francesa: la ideología del discurso

“Gran Bretaña proporcionó el modelo para sus ferrocarriles y fábricas y el explosivo económico que hizo estallar el modelo de las tradicionales estructuras económicas y sociales del mundo no europeo.”⁴⁵ La trascendencia de su modelo económico cambió el paradigma europeo y logró instalarse en el mundo occidental; sin embargo, el modelo económico que sentenciaba la caducidad del feudalismo no hubiera trascendido sin conceptos ideológicos que le dieran legitimidad al discurso de una dinámica social abocada a la mercantilización y al acaparamiento de capital. Pese a las ventajas económicas que propiciaba este modelo, era evidente la desfragmentación del interés social. La constante flagelación de la clase obrera y la invisibilización del campesinado solo eran muestra de la brecha social que se había abierto y que a la larga traería consecuencias revulsivas.

La Revolución Francesa sirvió de marco jurídico y político que permitiría el desarrollo económico, mostrando un sistema que garantizara los derechos de la emergente burguesía. Pese al desarrollo constitucional y la conformación de una *monarquía parlamentaria* en Gran Bretaña, su sistema jurídico seguía siendo endeble al momento de establecer y proteger la propiedad privada. Esto no se debía a la falta de una adecuada fundamentación teórica del pensamiento económico, por el contrario, las ideas de los autores clásicos Thomas Hobbes y John Locke en el siglo XVII marcaron los principios del liberalismo que sería perfeccionado por autores franceses.

Locke es fundamental en la conceptualización de la propiedad privada como derecho fundamental y la creación de un sistema político y jurídico sustentado en el individualismo. En palabras de Lynn Hunt:

Locke definió los derechos naturales como Vida, Libertad y Patrimonio. Puesto que hizo hincapié en la propiedad —Patrimonio—, Locke no impugno la esclavitud. La justificó en el caso de los cautivos apresados en una guerra justa. Y llegó a proponer el dictado de leyes que garantizaran que todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros.⁴⁶

⁴⁵ Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶ Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, TusQuest, Barcelona, 2009, p. 121.

Locke y los pensadores políticos de Gran Bretaña proponían un pensamiento que defendía el modelo económico, pero a la vez, también establecían principios políticos e ideológicos que fueron fundamentales para la concepción del pensamiento moderno y, principalmente, para la concreción del discurso de los derechos humanos. Pese a lo anterior, su sistema jurídico fallaba en la protección de los intereses económicos que aspiraban las clases comerciantes de la época, su falla no era teórica, sino operativa. Las leyes e instituciones financieras o comerciales en Inglaterra eran torpes e ineficaces para los fines óptimos de su modelo económico. Esa falla operativa era causada por el sistema político y judicial de su fecha. La perfecta implementación vino de la mano de la Revolución Francesa que supuso el cambio político y social necesario para establecer un sistema *iuspublicístico* que garantizara los intereses del modelo económico originado en Gran Bretaña, estableciendo los principios que protegieran a la propiedad privada eficazmente. “La Revolución francesa proporcionó a los franceses —y a través de su influencia, al resto del continente— una maquinaria legal más racional y efectiva para tales finalidades.”⁴⁷

La influencia de la Revolución Francesa en la sedimentación del pensamiento moderno es innegable. “Proporcionó el vocabulario y los programas de los partidos liberales, radicales y democráticos de la mayor parte del mundo [...] proporcionó los códigos legales, el modelo de organización científica y técnica...”⁴⁸ Más allá de su influencia en la conformación de un sistema político, contribuyó a la legitimación del pensamiento occidental mediante la construcción del discurso que se amparó en el raciocinio como crisol para la obtención de la verdad universal y ahistórica, la concreción del pensamiento legítimo por su racionalidad y por su repudio al prejuicio, el argumento de autoridad y al dogmatismo. Todo a partir de ese momento era cognoscible y sujeto a las *estructuras del pensamiento lógico*⁴⁹, el cual establece la distinción entre lo objetivamente correcto e incorrecto.

Si la Revolución Industrial supuso el advenimiento de la ciencia en los procesos de producción y en una reinterpretación de la economía, la Revolución Francesa hizo lo suyo en

⁴⁷ Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid*, pp. 61 y 62.

⁴⁹ A los procesos lógicos deductivos e inductivos sustentaba el pensamiento moderado como una guía infalible para la comprensión de la realidad: concepto, juicio y raciocinio, fungieron como la estructura que genera el correcto pensamiento a través de procesos meramente formales.

el plano de las ideas. El contenido semiótico de vocablos como la *libertad* tomó un nuevo giro que ampliaba sus alcances políticos y sociales —apuntando en mayor medida al individualismo. Las implicaciones de esta Revolución eran de un tinte ideológico que logró contrarrestar las potencialidades de la *monarquía absoluta* francesa y de las profundas relaciones aristocráticas y feudales que eran referentes en el continente europeo, al privar “a los nobles de toda dependencia y responsabilidad política, cercenando todo lo posible sus viejas instituciones representativas: estados y *parlaments*.”⁵⁰ Los modelos políticos que apelaran a la representatividad o la democracia no habían sido acogidos en la estructura monárquica de Francia, lo cual no fue un detrimento para su causa, por el contrario, sirvió de elemento revulsivo al movimiento revolucionario, el cual busca un cambio de fondo al sistema *iublicístico*.

La construcción de un cambio en el sistema político de Francia no solo se sirvió de la obra de los pensadores ingleses —Hobbes y Locke—, sino de la invaluable aportación filosófica de los autores galos, de los cuales destacaron Montesquieu y Jean Jacob Rosseau. El pensamiento político galo estuvo —en mayor medida— enfocado al desarrollo e implementación de nuevos sistemas políticos. En ese sentido, su filosofía política era aplicada a la *praxis* de la estructura política y social, el ejercicio del poder y la relación del pueblo con las decisiones públicas. Sin embargo, el pensamiento filosófico francés se disputó entre dos tradiciones teóricas, que pugnaban dos sistemas políticos antinómicos: la representatividad defendida por Montesquieu y la democracia sostenida por Rosseau.

Montesquieu en el siglo XVIII realizó la disertación más completa a favor de la *representatividad* como sistema político que garantizara los derechos fundamentales. La *representatividad* defendida por Montesquieu era muestra manifiesta de su antirromanismo, al oponerse severamente contra las instituciones republicanas que contenía la democracia de procedencia romana. Su visión política se encontraba basada conforme al constitucionalismo británico, debido a su concepción y materialización del poder *soberano* que sostenían la representación del pueblo por medio de los *parlaments*, como un sistema de pesos y contra pesos al poder absoluto del monarca, mediante la división tripartita del poder, lo que se denominaría *división de poderes* —ejecutivo, legislativo y judicial—, los cuales vigilaran los

⁵⁰ Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 64.

principios jurídico y políticos que proclamaban los documentos constitucionales británicos, pero, principalmente, establecieron los mecanismos de protección efectiva a la propiedad privada y a la libertad de ejercer el comercio. En ese sentido, la obra de Montesquieu se encontraba plenamente emparentada con los ideales de Locke, lo cual se evidenció en su obra *El espíritu de las leyes*; sin embargo, el pensamiento y la obra de Montesquieu, buscaba la plena implementación de este sistema político de tripartición de poderes como una vía adecuada en el contexto francés.

Rousseau, por el contrario, sostenía las tesis democráticas republicanas como la antítesis al sistema representativo que limitaba la participación política de las personas. Proponía un sistema mediante el cual la persona o ciudadano fuera plenamente participe de las decisiones políticas, y no solo, participe de la elección de un grupo de ciudadanos más aptos para gobernar. El autor cubano, estudioso de las instituciones democráticas y populares, Julio Antonio Fernández, describe la posición democrática de Rousseau de la siguiente manera:

La tesis opuesta al constitucionalismo anglosajón montesquiano la modeló Juan Jacobo Rousseau, admirador de la república romana y de sus instituciones y defensor de la libertad plena de los antiguos que precisamente utiliza para su exposición al pueblo inglés como ejemplo de la pérdida de la honra humana por medio de su absurdo gobierno, y dice que el inglés se cree libre, pero en realidad sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento, y después de ésta se convierte en esclavo. Para Rousseau la representación era, inspirándose en Roma, la negación de la soberanía total del pueblo que no podía ser delegada ni dividida. Para él, la tripartición de poderes también era un absurdo nacido de la estamentación feudal...⁵¹

Bajo estas dos concepciones filosóficas estuvo influenciada la Revolución Francesa, la cual, además de establecer principios para el respeto de los derechos fundamentales de los hombres; buscaba, principalmente, una nueva configuración política que abandonara su

⁵¹ Fernández Estrada, Julio Antonio, *De Roma a América Latina. El tribuno del pueblo frente a la crisis republicana*, CENJEUS-UASLP, México, 2014, p. 18.

tradicional *monarquía aristocrática absolutista* y se implementara un nuevo sistema *iublicístico* que enarbolará los ideales liberales.

Si bien, se pudiera pensar que la visión democrática de Rousseau imperó en el movimiento revolucionario francés debido a los ideales del Estado democrático, lo cierto es que esta Revolución fue una victoria para el modelo representativo de Montesquieu. Imperó dentro del movimiento la búsqueda de los derechos liberales; es decir la creación de un Estado que sirviera a los intereses de la clase comerciante que se veía oprimida ante el yugo monárquico y limitada en su visión expansionista del mercado y en la generación de capital y producción que inició la Revolución Industrial. Fue la emergente clase burguesa la que catapultó el descontento civil y la indignación social a un movimiento de masas, el cual buscaba la legitimación en todos los procesos históricos que había afrontado Europa —desde los antecedentes históricos del constitucionalismo británico; la profunda teorización y fundamentación del respeto y protección a la propiedad privada de Locke; el desarrollo tecnológico de la industria que maximizó las ganancias económicas de los dueños de la producción, hasta los ideales liberales de la promulgación de la declaración de derechos del hombre— bajo el discurso de una resistencia popular, la cual solo buscaba la reivindicación de derechos para un sector social específico, y no como movimiento que contuviera la expresión de todos los grupos o clases sociales. Se configuró un uso perverso del discurso, que argumentaba protección ante el abuso despótico, pero que, en su esencia y medula, solo protegía eficazmente la libertad de comercio y la propiedad privada como sustento de la acumulación de capital. No en vano la Revolución Francesa —así como los movimientos revolucionarios que le siguieron— ha sido denominada la *Revolución Burguesa*. Asimismo, como la atestigua Hobsbawm: “el clásico liberal burgués de 1789 (y el liberal de 1789-1848) no era un demócrata, sino un creyente en el constitucionalismo, en un Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios.”⁵²

Con el triunfo de la Revolución Francesa se consolidaron los valores del liberalismo, teniendo como sistema político coaligado a la *representatividad*, la cual otorgaba el poder político que le había sido negado a los generadores de la riqueza y de la producción. Del

⁵² Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 67.

mismo modo, la *representatividad*, daría paso a la *tripartición de poderes* como un sistema eficaz de protección ante el abuso desmedido del poder; abuso que históricamente consistía en la pleitesía que la burguesía rendía a la nobleza como parte de sus tributos. “La razón” era la máxima expresión de justicia, dejando de lado la era mítica de “lo divino” como designio verdadero e inapelable. Los sistemas jurisdiccionales y legislativos se mostraban ante la luz de la moderna racionalidad y la expresión científica de significados coherentes, en pocas palabras, nace el Estado moderno de derecho y la razón del Estado.

El discurso fue —y sigue siendo hoy en día— el instrumento más poderoso en un movimiento social como la Revolución Francesa. Articuló el interés de las clases obreras y campesinas bajo las esperanzas del mejor porvenir, debido al desasosiego en el que se encontraba el pueblo francés. “Lo que transformó una limitada agitación reformista en una verdadera revolución fue el hecho de que la convocatoria de los Estado Generales coincidiera con una profunda crisis económica y social.”⁵³ La revolución se impregnó en el aire eufórico de una sociedad francesa en crisis, el sentido del nacionalismo y de la identidad como pueblo, las aspiraciones de una concepción basada en la representatividad, pero que retóricamente cautivaba al pueblo francés a buscar nuevos aires de justicia, libertad e igualdad, aunque en realidad esos principios estaban reservados para los nuevos ciudadanos propietarios.

La revolución, planteada en los linderos del liberalismo, la *representatividad* y la *tripartición de poderes*, no buscaba la reivindicación de los derechos humanos en el sentido de una expresión universal ante lo humano; buscaba, ante todo, la protección del capital, la no intromisión del poder monárquico, la extinción de privilegios a la aristocracia y la libertad de convenir. En definitiva, buscaba la protección a los intereses de un grupo social determinado: la burguesía, entendida como un nuevo movimiento civil.

2.2.3. La burguesía: una sociedad civil emergente

La *era de las revoluciones* que inició en el siglo XVIII ha sido atribuida a los movimientos sociales provocados por la burguesía, postura que afirman historiadores como Eric Hobsbawn y Lynn Hunt. En ese sentido, es prudente señalar cómo se constituye este grupo

⁵³ *Ibid*, p. 68.

social y como construye su discurso en torno a sus necesidades específicas, determinando si el discurso que enarbolaba a los derechos humanos en la Revolución Francesa es un reflejo de su subjetividad y de su contexto histórico.

Asumiendo que el cambio transformador que trajo consigo la nueva consigna de los derechos humanos fue llevado a cabo por parte de la burguesía, sería necesario determinar quiénes conformaban a este grupo contestatario, para posteriormente analizar cuáles eran sus principios y valores que fundamentaban la causa material de su discurso. Para este cuestionamiento Gallardo nos dice: “la sociedad civil fue inicialmente un espacio de villanos, mercaderes, banqueros, dirigentes religiosos, [...] que resistían o al menos lamentaban el poder feudal o absolutista...”⁵⁴ La burguesía “fue por siglos un movimiento social emergente [...] hasta que pudo convocar fuerzas suficientes para reconstruir el poder político a la imagen y semejanza de sus negocios.”⁵⁵ En ese sentido la sociedad civil de la que hablamos fue durante el medievo, hasta su final, un grupo contestatario; necesitado de libertades suficientes que les permitieran incrementar su capital y sus ganancias, necesitando un *nuevo orden*⁵⁶ que legitimará con mayor eficacia su dinámica mercantil y su posición política dentro del entorno social. El desarrollo del constitucionalismo inglés fue el primer andamiaje para ello.

El reconocimiento de derechos que buscaba el advenimiento político de la burguesía, no vendría de parte del monarca —en la mayoría de las veces, la historia nos ha enseñado que el opresor no reprime sus acciones debido a un sentido ético repentino, necesita de la oposición activa del oprimido que niegue su condición—, ni de los medios institucionales del Estado monárquico, era necesario un cambio social y político significativo que fuera mediado por la reivindicación activa de sus derechos, mediante la movilización social y los medios subversivos de la apropiación del poder político. Gallardo denomina a la *sociedad civil emergente*, como parte de un movimiento político-social que se sustenta en el uso del discurso, el cual detonó la pasión y el actuar político y social de una colectividad; un discurso

⁵⁴ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz, op, cit.*, p. 29.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Al decir *nuevo orden mundial* nos referimos al nacimiento del Estado moderno de derecho. Lo cual viene ligado al cambio epistemológico y social que trajo consigo la modernidad: el ascenso de los Estados nación tecnificados; la sumisión de los procesos científicos como modelos unívocos del pensamiento; y la carrera del progreso industrializado para la dominación del planeta.

que más allá de los intereses grupales y personales que enmarca su lucha, fuera legitimado de sentido popular; es decir, de la aprobación del pueblo, de las masas y de las personas combatientes en revoluciones populares, que en verdad buscaban consolidar los intereses de la naciente clase burguesa.

Tras las revoluciones que siguieron a la francesa, los movimientos de la burguesía ocasionaron que el sistema monárquico fuera desapareciendo. El nuevo sistema partía de la burguesía como el centro de una nueva dinámica social, política y jurídica que protegiera sus intereses como grupo vencedor ante el poder absolutista. Así, el discurso que pregona el movimiento social de la burguesía logró consolidarse, y legitimarse dentro de la iconografía social.

La burguesía, como grupo social que buscaba la reivindicación de derechos, en cuanto a su calidad antagónica a un sistema previamente establecido, es, en regla, un movimiento social apoyado en un discurso situado en su experiencia subjetiva y en su contexto vivencial en *espacio-tiempo* determinado. Su discurso pregona *derechos naturales* inalienables a la condición humana: la libertad, la igualdad y la fraternidad. De igual manera, proponía un cambio político como consecuencia de la desaparición de la aristocracia y del poder absoluto del monarca. Demandaban, por un lado, democracias populares, a la vez que buscaban la implementación del modelo político *germano-sajón* de la *representatividad* y de la tripartición de poderes. Establecían principios *jurídico-políticos* que protegieran al ser humano; al mismo tiempo que, negaban la condición de “humanos” a mujeres, niños, esclavos, afrodescendientes y no propietarios.

En síntesis, el discurso que pugnaba este *movimiento civil emergente* era contradictorio, al estar conformado por los ideales *republicanos* y *representativos* a la vez. Si bien el discurso era contradictorio en elementos claves de su contenido material, esto, por lo general ha sido interpretado de dos maneras: 1. La *sociedad civil emergente* que había sido instigada por la burguesía, mantuvo grupos ideológicos diferenciados con identidades más radicales y de corte republicano-jacobino —quienes tenían menor relación con los grupos económicos que componían a la burguesía, siendo obreros, campesinos y artesanos, quienes tomaron la lucha como suya—, denominados coloquialmente *sans-culottes*⁵⁷, quienes

⁵⁷ Hobsbawm, Eric, *op., cit.*, p. 72.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

buscaban la implementación de la democracia y de los derechos humanos en los términos que sostenía Rousseau; y, 2. El discurso que daba fundamento al movimiento revolucionario era, desde su concepción, perverso; buscando únicamente la legitimación y la participación de las masas con el objetivo de asegurar su victoria. Sea cual fuera la verdadera razón de su contradicción, queda lejos de toda duda que, tras el triunfo de la revolución, se consolidó mayoritariamente su sentido *liberal-burgués*.

La burguesía, como grupo social que buscaba una transformación paradigmática, necesitaba de la fuerza popular para la consumación de sus ideales. En ese sentido, el discurso, toma mayor relevancia. La causa de la burguesía debía tener como fundamento principios e ideales que todos los grupos sociales asumieran, de tal forma que, los interiorizaran como una verdad revelada, un dogma que se situara bajo las consignas hegelianas de la *moral universal* y bajo al *universalismo* del sujeto *trascendental kantiano*, es decir, un sujeto unívoco, universalizado por su esencia, el cual es ahistórico, descontextualizado y descaracterizado de todo sentido cultural.

Bajo este criterio, es prudente rescatar el pensamiento de Edmundo del Pozo, quien señala que la construcción filosófica del derecho parte de un universalismo cuando menos simplista, al determinar que “la teoría positivista moderna realizó una lectura reduccionista de la *filosofía kantiana*. Asimiló, exclusivamente, la *razón pura* para la construcción de conceptos jurídicos abstractos.”⁵⁸

Se construye un sujeto universal, que no se encuentra mediado por las fronteras de la historia, de la cultura o, simplemente, de la propia condición subjetiva. Sin embargo, la construcción de este discurso que universaliza la causa de la burguesía como *sociedad civil emergente* la encontramos en los derechos humanos, por medio de las consignas de justicia (protección al individuo y a la propiedad), libertad (en el plano del desarrollo económico y la libre contratación) e igualdad (como expresión de la universalidad de la ley). En relación a ello, Gallardo, nos dice que: “una de las banderas ideológicas que el movimiento social burgués empleó para convocar fuerzas que le permitieran constituir *su* sociedad bien

⁵⁸ Del Pozo Martínez, Edmundo, “La ciencia jurídica moderna y el abandono de la razón crítica” en Edmundo del Pozo Martínez Jorge Peláez, Aleida Hernández Cervantes, *Imaginando otro derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2010, p. 100.

ordenada fue la de derechos *humanos*.”⁵⁹ La construcción del discurso de derechos humanos o fundamentales, fue, por sí misma, el elemento perverso que justificaba un movimiento social generalizado, la búsqueda del ideal trascendental del *ser humano esencializado* que, por el hecho de “ser” humano, fuera sujeto de derechos universales.

Se reafirma la calidad discursiva de los derechos humanos como un instrumento de legitimación de un *nuevo orden político*, social y jurídico. Este instrumento discursivo se concretaría en dos momentos cruciales: 1. La sublevación revolucionaria, dirigida por la *sociedad civil emergente* (burguesía), la cual tenía por objeto la reivindicación de sus derechos; y 2. En su perpetuación como un nuevo sistema político que, como verdad moral hegeliana, se interiorizaría en la representación social de agentes históricos diferenciados.

La participación de la burguesía, —*sociedad civil emergente* del siglo XVIII— como parte fundamental del discurso liberal es irrefutable. El abandono de los dogmas de religión, y de los argumentos de autoridad basados en Dios —y, por ende, los del monarca— se vuelven despóticos ante la necesidad de reconocer la individualidad y las libertades que garantizaran el crecimiento y desarrollo económico de los sujetos que conformaban la burguesía.

Pese a los esencialismos universalistas que acusó la Revolución Francesa, es menester determinar cómo los derechos humanos fueron propiciados debido a los movimientos civiles y los procesos de lucha sociohistóricos, los cuales fueron articulados por el discurso de la burguesía. Por ello, Gallardo nos dice:

“Todavía existe un corolario del hecho de que derechos humanos encuentra su fundamento en *movilizaciones y movimientos* sociales en sociedades civiles emergentes. Los movimientos sociales no solo se mueven contra el orden de las instituciones, es decir, sus lógicas, sino también contra las identificaciones que ellas procuran. En contra de las identificaciones provistas por el *status quo*, como factor de reproducción de su dominación, los movimientos sociales emergentes levantan la afirmación, o de la búsqueda o de la producción de su *identidad efectiva*.”⁶⁰

⁵⁹ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz, op, cit.*, p. 29.

⁶⁰ *Ibid*, p. 30.

Gallardo identifica cabalmente la forma y los elementos que constituyeron la concepción liberal orquestada por las revoluciones burguesas. De igual manera, señala los criterios en los que se basaría la objetivización que las sociedades futuras harán del discurso de derechos humanos, como una visión utópica e idealizada de orden y estabilidad⁶¹, una concepción moderna y científica que da sustento a la razón del Estado, más allá de cualquier juicio moral o de valor.

La burguesía al frente del movimiento revolucionario logró su cometido. El discurso fue bien implementado y asimilado por los sectores populares. Los objetivos que seguían eran claros: consolidar el nuevo sistema político y sentar las bases que le legitimaran por medio de la positivización que implica el declarar derechos.

2.3. Declarar derechos humanos: la fundamentación del discurso

Declarar es una acción humana que tiene por objeto manifestar o hacer pública una decisión tomada por la autoridad competente.⁶² Cualquier movimiento social que tenga intereses políticos debe buscar una declaración por parte de la autoridad. Para la emergente burguesía, la declaración de derechos era el elemento objetivo que daría sentido y legitimidad a las pérdidas humanas y materiales que provocó la Revolución Francesa. Elaborar un documento que declarara derechos en términos de un instrumento *político-jurídico* vinculante, era una de las tareas fundamentales para la Revolución —también evidenciaba la sujeción a los procesos constitucionales que había realizado Gran Bretaña.

Pese a la urgencia de declarar los principios con los cuales se expresará el movimiento revolucionario francés, esto no significó una tarea fácil ni rápida. La laboriosa empresa de elaborar un documento de índole constitucional fue facilitada con la promulgación de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, la cual sirvió de antesala a la promulgación de la Constitución francesa de 1791. El proceso que siguió la *Declaración*

⁶¹ No solo el discurso dominante de los derechos humanos se asumirá bajo los principios liberales y económicos que buscaba la burguesía. La interiorización de su discurso se expandiría en todo el desarrollo social y político. Así se interiorizó la democracia liberal, la política económica (neoliberal) y los principios y deberes del Estado de derecho, como garante del individuo, protector de las libertades económicas y de la libertad contratación. Véase, Correas, Oscar, *Introducción a la crítica del derecho moderno*, Fontamara, México, 2013.

⁶² Diccionario de la Real Academia Española, versión digital.

de los derechos del hombre y del ciudadano nos remonta a otras implicaciones históricas que apuntan a la conformación de un modelo constitucional liberal. Hablar de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, indudablemente nos constriñe a señalar sus implicaciones con los documentos constitucionales que permitieron la creación de los Estados Unidos de América.

Entre 1789 y 1791 la burguesía francesa orquestaba los movimientos legislativos que dieran entrada a su concepción política; sin embargo, durante este proceso no se encontraban solos, se influenciaron de la *Declaración de derechos de Virginia* de 1776, la cual también se encontraba emparentada a los documentos constitucionales británicos, al establecer principios conforme al individualismo, así como la argumentación filosófica que sentaba las bases del debate del *iusnaturalismo*, elementos que serían retomados en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.

La influencia fue más allá, contando con el asesoramiento directo por parte de uno de los principales autores de la *Declaración de derechos de Virginia*: Thomas Jefferson, quien redactó las palabras más trascendentales de dicha declaración. Jefferson encomendó al marqués de La Fayette que colaborara en la elaboración de la declaración de derechos en Francia. La Asamblea Nacional convocó, el 20 de agosto de 1789, el debate en torno a los 24 artículos que constituían en un inicio el documento de declaración de derechos. El borrador del documento fue elaborado por La Fayette, sosteniendo una amplia dialéctica filosófica en la que se fundamentaban los derechos humanos bajo los principios enmarcados por un moderno *iusnaturalismo* o derecho natural racionalista. La aportación del constitucionalismo norteamericano al modelo francés y, en términos generales, al discurso dominante de los derechos humanos, consistió en la fundamentación y la argumentación de los derechos humanos a partir de los elementos que constituían el proceso racionalista del derecho natural.

El documento elaborado por La Fayette argumentaba que: “los derechos humanos deben ser *naturales* (inherentes a los seres humanos), *iguales* (los mismos para todos) y *universales* (validos en todas partes).”⁶³ Ambas declaraciones expresan una concepción *iusnaturalista* del pensamiento jurídico, un basamento que explica la dignidad humana en

⁶³ Hunt, Lynn, *op., cit.*, p. 19.

términos teológicos y creacionistas —lo que puede constituir una contradicción más al ideario liberal en cuanto a su rechazo al dogmatismo religiosos o, en su caso, la profunda asimilación del pensamiento religiosos arraigado al conocimiento social, más de lo que los mismos pensadores reconocían—, así como la visión del sujeto universal.

El debate que realizaron los 40 representantes de la Asamblea Nacional se desarrolló de formas muy variadas: había quienes manifestaban burlas debido al sentido metafísico que se observaba en el debate, y quienes defendieron hasta sus últimas consecuencias la composición de un instrumento constitucional que protegiera los principios del liberalismo, bajo una determinada comprensión del *iusnaturalismo*, que posteriormente sentaría las bases de un sistema político individualista-capitalista, gestionado bajo el modelo *representativo*.

El resultado del debate realizado por la Asamblea Nacional es un documento icónico del pensamiento moderno y de la nueva configuración que seguirían los Estados modernos de derecho. El 26 de agosto de 1789 —después de seis días de debates intensos, en los cuales probablemente se hayan expresado argumentos y disertaciones muy valiosas para la historia jurídica y política que, lamentablemente, no podrán ser conocidos en su totalidad— se aprueba un documento que contenía 17 artículos, los cuales concentraron, en toda la extensión de la palabra, el antecedente literal del discurso moderno de los derechos humanos, un documento que, en su carácter histórico, debe ser reconocido, pero que también, debe ser analizado a la luz de un sentido crítico que sea sabedor de sus contextos, históricos, geopolíticos y epistemológicos.

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, a través de sus sencillos, pero profundamente reflexivos párrafos, concentra un texto que, tan solo con la lectura de su preámbulo, realiza una apología a todo el proceso histórico, político, social y epistemológico que inició la burguesía. Representa con gran soltura retórica la protección al individuo, a la vez que, omiten toda mención a la monarquía o la Iglesia, mostrando en apariencia un divorcio irreconciliable. Pregona derechos humanos inalienables, pero “excluye a quienes no tenían propiedades, a los esclavos, a los negros libres, a las memorias religiosas en algunos casos y, siempre en todas partes, a las mujeres.”⁶⁴

⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

Simboliza la mejor argumentación hecha en favor a un determinado *iusnaturalismo*, condensado todos aquellos principios que, a partir de esa fecha, defenderían al liberalismo y al individualismo, como relación simbiótica de este derecho natural, hasta la posterior consolidación del *positivismo jurídico*. Concentra el binomio de legitimidad en el que se sustenta el derecho natural: por un lado, apela al racionalismo y a la autonomía de gestión y conciencia del ser humano, como ente capaz de ejercer comercio y contratar; pero a su vez, relega el fundamento de los derechos humanos como parte de una naturaleza, y no como derechos construidos social e históricamente⁶⁵.

El preámbulo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, deja en claro todo lo anterior. Su estilo poético y retórico hizo vibrar a las personas de aquel tiempo, y pese al trascurso del tiempo, sigue generando un sentido de concordia al sistema basado en libertades económicas:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de *los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos*, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los *derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre*, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del *poder legislativo y del poder ejecutivo*, al poder cotejarse a cada instante con la finalidad de toda institución política, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en *principios simples e indiscutibles*, redunden siempre en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos. (Las cursivas y el subrayado son propios)

De los elementos remarcados en negritas podemos observar cómo destacan cuatro, los cuales, en relación a su orden de aparición en el texto transcrito son los siguientes: 1. El uso discursivo de los derechos humanos como la vía de combate a la corrupción y el mal gobierno; 2. La fundamentación de los derechos en una concepción específica de naturaleza divina; 3. La concepción de pesos y contrapesos en la división de poderes; y, 4. La

⁶⁵ *Ibid*, p. 19.

universalidad y la univocidad de los derechos humanos, al entenderlos como nociones *dadas* y *preconstituidas*, volviendo nula su crítica y cualquier intento de reformulación o especificación de derechos históricos y evolutivos.

De igual manera sus artículos 2, 4 y 5, confirman su sentido liberal; el artículo 6, establece los primeros abordajes a la *representatividad* —que será retomada en la posterior Constitución— y el universalismo; los artículos del 7 al 11 establecen las limitaciones al poder político ante los ciudadanos —retomando los textos constitucionales británicos; los artículos del 13 al 15, establecen las disposiciones tributarias —buscadas por la burguesía para impedir los abusos arbitrarios en cuanto al pago de contribuciones; el artículo 16, determina el ejercicio del poder político por medio de la tripartición de poderes; y, por último el artículo 17, eleva a rango constitucional y derecho natural, la protección de la propiedad privada.

En síntesis, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, constituye un intento claro de fundamentar los derechos humanos, bajo una cosmovisión determinada. Es evidente que realiza grandes avances en cuanto a la situación social, jurídica y política de la edad media; sin embargo, reduce su fundamento a una concepción específica del derecho natural, que se situaría en concordancia con el modelo económico capitalista y con el sistema político liberal. “Defiende la idea del Derecho Natural: inmutable, común a todos los tiempos y lugares.” [Mediante la implementación] de un derecho público que dé realidad a los derechos naturales del hombre y garantice las necesidades de la persona humana.”⁶⁶ Invisibilizando los procesos sociohistóricos por los que atravesó la burguesía como grupo social contestatario —lo que permitiría ubicar de inicio a los derechos humanos como construcciones sociales situadas a contextos *espacio-tiempo* determinados—, lo cual, en vez de legitimar y fundamentar con razón suficiente a los derechos humanos, los segrega a la apoteosis del *racionalismo utópico*, carente de todo sentido histórico y de concordancia con la realidad material de la mayoría de las personas oprimidas. Representándolos en la orientación del liberalismo⁶⁷ y del individualismo, que solo pugnan por la protección de grupos sociales que, debido a su capacidad económica, establecerán relaciones de poder y de

⁶⁶ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2016, p. 71.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 72.

dominación a otros grupos oprimidos, capando a los derechos humanos con relación a sus verdaderas capacidades libertarias y emancipadoras.

2.3.1. Sobre el fundamento: una concepción determinada del iusnaturalismo

En los párrafos anteriores se hizo referencia a la materialidad y trascendencia de *declarar los derechos* en relación con los ideales de la burguesía. En concordancia a ello, también es importante acotar o especificar el fundamento ideológico con el que se configuró la construcción de derechos liberales. Si bien se hace referencia a una concepción específica del *iusnaturalismo* como fundamento de estos derechos, es tarea fundamental para esta investigación especificar bajo qué concepción del derecho natural se gestó esta construcción teórica y filosófica. Lo anterior no sólo ayudará a distinguir la tradición teórica o el fundamento de los derechos producidos por los movimientos revolucionarios que se han abordado hasta ahora; más allá de ello, también permitirá señalar inicialmente, las notables diferencias entre las diversas concepciones del *iusnaturalismo*, a efecto de evidenciar cómo éste también se ha ido incorporando a un techo de realidad histórica, perteneciente al contexto propio de América Latina —de lo cual se abordará con mayor detenimiento en el sexto capítulo de esta investigación.

Analizar el *iusnaturalismo* en relación con sus significaciones y su relevancia en la comprensión de los estudios jurídicos ya sea de manera historiográfica o filosófica, requiere de rigor epistemológico y metodológico. La configuración del derecho natural constituye en sí mismo un trabajo extenso —propio de una investigación doctoral— el cual no se tiene la intención de llevar a cabo en el presente documento. Sin embargo, citarlo en el seno de la *declaración de derechos* de corte liberal-burgués, como parte de un fundamento de naturalidad; necesita del tamizaje de un análisis lo suficientemente complejo que nos pueda ayudar a diferenciar entre diversas concepciones o ideologías del *derecho natural*.

En ese sentido, no podemos hablar de un *iusnaturalismo*, como una composición meramente unívoca, dogmática, estática y absoluta, ya que como se mencionó anteriormente, esto equivaldría a tener de inicio un sesgo epistemológico-cognitivo. Hablar de *iusnaturalismo*, requiere de un correcto análisis histórico y teórico, que distinga de los diversos contextos históricos y sociales en los que se acuñaron las ideas de aquellos autores

que cimbraron en el conocimiento filosófico el *derecho natural*, como fundamento de la ley, la autoridad y los derechos. Helio Gallardo, ha mencionado la necesidad de dimensionar en la justa medida teórica y práctica las aportaciones y las limitaciones del *iusnaturalismo* en la concreción de los derechos humanos, haciendo la distinción de *secciones* o generaciones de pensadores *iusnaturalistas*⁶⁸ que han configurado esta tradición *iusfilosófica* a partir de distintas estructuras teóricas y diversas formas de llevar a cabo la *praxis* de los derechos.

Un error epistemológico común, consiste agrupar al *iusnaturalismo* como una concepción filosófica del derecho acabada y única. El *iusnaturalismo* es la tradición filosófica más importante del derecho, la cual se ha preguntado si existirá “un Derecho anterior a toda ley positiva humana, que estaría fundado en la naturaleza misma del hombre y del mundo [...]”⁶⁹ Pese a su hondo sentido filosófico, el *iusnaturalismo* ha tenido una trayectoria histórica y una aplicación a partir de la estructura sociocultural e ideológica de diversos contextos o periodos históricos, lo que le ha permitido configurarse no sólo en un único *iusnaturalismo*, sino en varios *iusnaturalismos*. Bajo este sentido, Jesús Antonio de la Torre Rangel, se pregunta cuál *iusnaturalismo* establece bases concretas o contribuye a la consolidación material de los derechos humanos y, en sentido contrario, cuál tradición *iusnaturalista* ha contribuido al ideario moderno-capitalista que gira en torno al *individualismo posesivo*⁷⁰.

No podemos hablar de un *iusnaturalismo* único, sino de distintas configuraciones de *iusnaturalismos*; lo anterior nos permitirá, en primera instancia, sobrepasar la crítica ingenua o débil del fundamento unívoco *iusnaturalista* de los derechos humanos que muchos autores *positivistas* y *realistas* le han tildado a esta tradición *iusfilosófica*.

⁶⁸ Gallardo hace replica a la obra *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho* del autor C.I. Massini, en la cual, este último trata de increpar la falta de especificidad de los derechos humanos que, al encontrarse fundamentados en el *derecho natural*, pierden legitimidad y validez sociojurídica, vertiendo argumentos que mostraban una falta de rigurosidad y dominio sobre las diversas concepciones teóricas e ideológicas del *iusnaturalismo*. Véase, Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz, op. cit.*, pp. 79 a 103.

⁶⁹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ De la Torre Rangel retoma las ideas de C.B. Macpherson sobre los supuestos que enmarcan el *individualismo posesivo*, la cuales se postulan en siete tesis que establece la relación con una libertad ligada al individualismo que entiende la libre decisión de contratación como estado natural de la libertad, a vez que reafirma la confortación dicotómica entre el *yo* y el *nosotros* como negación de una identificación colectiva que entiende el *nosotros* en el *yo*. Cfr., *Ibid*, p. 72 y 73.

Si el *iusnaturalismo* se configura de distintas formas, es imprescindible para los objetivos de esta investigación —y en específico de este capítulo— determinar cuál es concordante con el ideario de los movimientos revolucionarios de la burguesía y de la posterior *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* —en el siguiente capítulo, se analizará a detenimiento el *otro enfoque* al que puede pugnar la teoría crítica latinoamericana con relación al *iusnaturalismo*. Para ello, De la Torre Rangel hace una valiosa distinción entre *iusnaturalismos*⁷¹, recobrando los principios e ideales mediante los cuales se gestó la *sociedad civil emergente* de la burguesía bajo el paradigma liberal-economicista, su lucha de derechos se encuentra particularizada a la protección de la propiedad y de la libertad de contratación —en cualquiera de las denominaciones que dicha contratación ampara: laboral, comercial, civil, entre otras.

Si se tiene en mente esta configuración axiológica de los movimientos revolucionarios gestados en la Europa occidental de los siglos XVII y XVIII, existen evidentemente tesis provenientes de diversos autores, que van desde *el iusnaturalismo clásico* de Platón y Aristóteles; pasando por la tradición intelectual cristiana de San Agustín y Santo Tomás; hasta la cristalización de la teología de los Juristas Españoles del siglo XVI⁷² y el posterior surgimiento de la *teología de la liberación* —de la cual, se ahondará más adelante—, quienes no empatan su pensamiento con la visión moderna de la ilustración y de los movimientos revolucionarios que tienden a aspirar a un *iusnaturalismo racionalista*. En ese sentido se conforman dos grandes concepciones iusnaturalistas: *el clásico* y *el racionalista/moderno*.

En concordancia de esta distinción sobre la concepción de dos *iusnaturalismos*, De la Torre Rangel, rememora las palabras de José Aldunate: “sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la ilustración, ligada a la Revolución Francesa y a la independencia de los Estado Unidos de corte inminentemente individualista y otra tradición

⁷¹ Es menester reconocer la labor del jurista aguascalentense en especificar y diferenciar las diferentes concepciones del *iusnaturalismo*, labor que requiere ser abordada con detenimiento y con la suficiente comprensión teórica que nos permita reconocer los aportes del derecho natural desde otros contextos históricos y socioculturales. En cuanto *iusnaturalismo* gestado desde América Latina, tenemos al *iusnaturalismo histórico analógico* que propone De la Torre Rangel y el *iusnaturalismo histórico realista* de Ignacio Ellacuría.

⁷² De la Torre Rangel hace esta división en relación con lo que denomina *iusnaturalismo clásico* en contraposición al *iusnaturalismo moderno* que permea en la base axiológica del *individualismo posesivo*. Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico*, Porrúa, México, 2011, pp. 9 y 10.

que nace en América Latina [...]”⁷³ De esta última, como se ha mencionado anteriormente, se analizará en el siguiente capítulo; mientras que, la primera tradición, ligada a la ilustración como estado de naturalidad construido bajo las ideas de Hobbes y Locke, es decir, sobre el *individualismo posesivo* y la libertad como expresión de propiedad privada y de la propia propiedad del cuerpo como objeto de enajenación y de contratación, se articula una fundamentación que tiende a objetivizarse en dogmas universales, que alienan a las personas como cosa y no como sujeto natural y en naturaleza, de base mínimamente objetiva, que toma vigencia en cuanto a su relación con los demás y con el todo natural.

2.3.1.1. El iusnaturalismo clásico

De la Torre Rangel, habla de un *iusnaturalismo clásico* que puede motivar a un *iusnaturalismo histórico* o *iusnaturalismo crítico*⁷⁴, los cuales se ven profundamente diferenciados de la tradición de la Escuela del Derecho Natural, que adecuó sus tesis en el racionalismo de la *ilustración*, así como en los conceptos unívocos, absolutistas y dogmáticos de una naturalidad estática, universalizante y ahistórica.

Sin embargo, diversos autores a lo largo de la historia han destacado la concepción de un *iusnaturalismo clásico* que no se limite a la comprensión ahistórica de la realidad. Gadamer, revisitando el pensamiento de Aristóteles, argumenta que, desde la antigua Grecia, este filósofo clásico “reconoce la idea de un derecho inalterable, pero la limita expresamente a los dioses y declara que ante los hombres no sólo es alterable el derecho positivo sino también el natural.”⁷⁵ El filósofo alemán, interpreta las palabras de Aristóteles en relación a la carga axiológica de la vida y la dignidad del hombre como elementos suficientes para interponerse a los dogmas del estatismo y a los convencionalismos del voluntarismo, para lo cual, el reconocido hermeneuta continúa manifestando: “la naturaleza de las cosas deja un cierto margen de movilidad para la imposición, este derecho natural puede cambiar.”⁷⁶

⁷³ *Ibid*, p. 10.

⁷⁴ *Cfr.*, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 390.

⁷⁶ *Ibid*, p. 391.

La relectura que Gadamer hace de Aristóteles evidencia una postura divergente al *iusnaturalismo* que consistentemente nos señala el pensamiento moderno y la *dialéctica iluminista*. Constituye una defensa que apela a la concepción de un derecho natural consciente de la historia y del uso perverso del poder; dejando el espacio necesario para apelar por la naturaleza de las cosas con relación a los abusos del voluntarismo contractual y de los abusos despóticos de la monarquía absoluta.

El *iusnaturalismo clásico* pugna la liberación y la *proximidad* de las personas —elementos de la doctrina cristiana—, la cual se puede edificar desde la historia y el *personalismo* —como lo propone De la Torre Rangel—, es decir, desde la reasignación de valores basados en la persona, pero no una persona individual o solipsista, sino, a la persona humana que se comprende a sí misma sólo en relación con los demás, como individuo y como parte de la sociedad, a lo que De la Torre Rangel, citando a Arturo Gaete, recalca al decir “que el referente ético básico es la persona en sociedad e historia. Y [entendiendo] por ello no a la persona de hecho sino a la persona como valor al cual cada uno de nosotros está destinado.”⁷⁷ Una forma de *iusnaturalismo* que rompe con la visión individualista que propaga la modernidad y que el capitalismo se encargaría de pernear en todas las sociedades occidentales.

Ante esta dualidad o diversidad de iusnaturalismos, De la Torre Rangel, sistematiza las características del iusnaturalismo clásico:

1. Se funda en un concepto global del hombre, en una concepción integral que visualiza la totalidad natural del hombre.
2. Es susceptible a reconocer la historización de la realidad, y como ejemplos de ello tenemos a Suárez y, recientemente, a Ellacuría.
3. Reconoce la importancia del individuo como sujeto de derechos individuales y sociales.
4. Se encuentra íntimamente ligado con los valores cristianos, y con la necesidad de liberación de los oprimidos.⁷⁸

⁷⁷ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Los derechos humanos desde el iusnaturalismo y el personalismo”, en Alejandro Rosillo Martínez (Coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP-CENJEUS, México, 2008, p. 108.

⁷⁸ Listado de características basada en la propuesta formulada por: De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico...*, *op. cit.*, pp. 11 y 12.

2.3.1.2. El iusnaturalismo racionalista/moderno

Un *iusnaturalismo* racionalista —concordante con el pensamiento moderno—, transita de la liberación de la autoridad divina a la secularización del pensamiento jurídico y político sin despojarse de algunas bases dogmáticas inflexibles, es decir, una configuración contrapuesta; construida con bases endebles, pero bien hilvanadas para su contexto —el retorno a un estado previo de legitimidad de la norma *puesta*—, la cual propone un fundamento natural que legitime a la norma jurídica, que en consecuencia, defienda los intereses de la reciente *sociedad civil* surgida de los movimientos revolucionarios del siglo XVIII.

Este *iusnaturalismo racional* difiere de las tesis clásicas de los grandes pensadores griegos, y se aleja del sentido de solidaridad y *proximidad al otro* que ampara la doctrina cristiana, ya que se encuentra sustentado en la esencia material de la *ilustración*, en las revoluciones burguesas y en el planteamiento teórico del *individualismo posesivo*, es decir, un *iusnaturalismo* que se edifica en “un individuo que no tiene derechos, sino que es tenido por sus derechos. Los derechos le confieren un estatus irrenunciable, pero también un mandato irrevocable para sus acciones: preservar sus propiedades, siendo sus derechos una propiedad a defender.”⁷⁹ Este derecho individual nace de la propiedad del sujeto sobre su cuerpo: una propiedad que exalta los principios del liberalismo y de la libre contratación. Una propiedad sobre su cuerpo que renuncia a la esclavitud, pero a su vez, concibe y protege, la libre decisión de mercantilizar su fuerza de trabajo en condiciones de una “naturalidad” no regulada, es decir, aquellas condiciones que se dan entre quienes cuentan con capital y recursos para comprar la fuerza de trabajo y de quienes ofrecen su mano de obra como único capital disponible a la venta.

La configuración de una dinámica capitalista es consecuente con la asimilación de un *iusnaturalismo moderno*, como aquel que pugna por la razón, el progreso y el crecimiento económico sustentado en las libertades del comercio y de la contratación y, a su vez, espera

⁷⁹ Senet de Frutos, Juan Antonio, “Sujeto libre y discernimiento de la ley” en Alejandro Rosillo Martínez (Coord), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP-CENEJUS, México, 2008, p. 187.

ser protegido por un sistema jurídico, el cual debe regularse al tenor de los principios dogmáticos de este *iusnaturalismo moderno*. El fundamento en esta concepción *iusnaturalista* sería auspiciada y propagada por la Escuela del Derecho Natural, que propone un fundamento que fuera el *principio* y la *causa* filosófica de la legitimidad de la norma jurídica o, en su caso, el criterio de interpretación y criticalidad de la norma “injusta”, pero entendiendo a esta última, no mediante el uso de una razón que comprendiera “los datos objetivos que propicia una instancia humana básica, que acepta la naturaleza metafísica del ser humano en cuanto a ser ético”⁸⁰, sino que juzga de injusto todo aquello que transgreda a la concepción individualizada de la libertad, como oposición del *yo* en el *nosotros* y la negación del principio de propiedad del cuerpo y propiedad privada en relación a su libre decisión de contratación y la venta de la fuerza de trabajo. Esta negación del *yo* en un *nosotros*, anula el sentido de *proximidad* y colectividad, y contribuye a la sedimentación sociocultural del discurso liberal de derechos mercantilizados, así como a la protección de la acumulación del capital.

No es en vano la profunda relación entre el *individualismo posesivo* y el *iusnaturalismo moderno* de corte racional —como así lo llama De la Torre Rangel—; toda vez que la dinámica de estos conceptos, tienen una función cultural que se articula y ejecuta en el *imaginario* de las sociedades de aquella época, las cuales vieron como alternativa al estado absolutista despótico y de negación de personalidad y de subjetividad, una base rígida dogmática y unívoca de protección de derechos ante el abuso del poder público, aunado a la creación de un *Soberano* que fuese democrático o, cuando menos, representativo al sentir de las necesidades sociales —deudas políticas y democráticas que la modernidad sigue teniendo con las sociedades occidentales, al ver el vertiginoso estrago en el que han caído las democracias liberales-representativas.

La consistencia del *iusnaturalismo moderno* o racional se cierne bajo las ideas de autores modernos o premodernos que darían paso a la asimilación y sedimentación social de las tesis de la modernidad capitalista, volviendo vinculante el proceso epistemológico basado en la experiencia empírica, en la producción y el progreso, entendido este último como acumulación facilitada por la libertad de trabajo.

⁸⁰ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica...*, op. cit., p. 8.

La Escuela del Derecho Natural, como pieza fundamental de la divulgación del *iusnaturalismo moderno* “representa la apoteosis del racionalismo, carente de sentido histórico. Y representa una orientación liberal construida sobre la base de los llamados derechos subjetivos.”⁸¹ Una distinción clara entre el *iusnaturalismo clásico* y el *iusnaturalismo moderno*, es la connotación marcada de este último al *individualismo* y a la negación del ser humano como *ser social*. Esto marca al *iusnaturalismo moderno* en concordancia con los valores del *individualismo posesivo* y, por ende, a los movimientos de la Revolución Francesa, los cuales dieron lugar a una composición jurídica que legitimará los valores dogmáticos que regularían las nuevas dinámicas de la sociedad industrial-capitalista.

Pero sobre todo, legitima nuevos alineamientos culturales, como base objetiva de la intersubjetividad y la interacción social, es decir, el establecimiento de una normalización social que el discurso moderno adoptaría como elementos ideologizantes de su nueva sociedad moderna-capitalista; una sociedad cuya característica principal sería universalizarse a un sólo contexto histórico y a un sólo prototipo de sujeto, que negara la posición del *otro(s)* sujeto(s) situado(s), lo cual, además de hilar un sistema cultural dominante, contribuye principalmente, con la construcción de una subjetividad libre para la contratación y para la acumulación, negando que los beneficios de esa obtención de capital son asimétricos entre cada sujeto, invisibilizando las condiciones históricas y materiales de otros contextos de producción de la vida, lo que propicia la dominación de grupos dominantes sobre sectores históricamente explotados.

2.3.1.3. El iusnaturalismo racionalista/moderno: la transición al derecho y al Estado moderno

La exposición de las anteriores ideas nos revela la indiscutible separación de dos *iusnaturalismos*. Por ello, al hacer referencia a un fundamento de los derechos humanos en su concepción *liberal-burguesa*, es imperativo especificar a cuál *iusnaturalismo* nos referimos como principio estructurante del derecho positivo y del Estado de derecho

⁸¹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico...*, op. cit., p. 72.

moderno, cuál apoya las bases de los movimientos que darían paso a la *sociedad civil moderna*, y abarcaría la objetivización de los imaginarios de una nueva sociedad que transitaría de lo industrial a lo posindustrial, de lo moderno a lo posmoderno, no sin antes dejar huella en la concepción social del derecho y en la composición del Estado.

Por lo anteriormente expuesto, resulta obvio que el *iusnaturalismo racionalista-moderno* serviría a los fines economicistas de las sociedades industriales y capitalistas. Como menciona de la Torre Rangel, citando a Ernest Bloch: “la burguesía ascendente se idealizó meramente a sí misma, a menudo en su derecho natural [aquel profesado por la Escuela del Derecho Natural], pero después, una vez llegada al poder, coqueteo con el anti-Derecho natural, claramente en su propio beneficio y muy frecuentemente de modo cínico.”⁸²

El tránsito al Estado moderno de derecho —al positivismo jurídico como nueva fundamentación de los derechos humanos—, la asunción de capitales privados, la dominación de países centrales sobre países periféricos y, en términos generales, la institucionalización de las dinámicas sociales que son propias a la sociedad moderna y capitalista fueron susceptibles, en sus inicios, por el *iusnaturalismo moderno*, heredero del *iluminismo* y de aquella razón a la que Weber acusaba de representar los procesos de la industrialización y del capitalismo como destino histórico de los pueblos occidentales.⁸³

Ante las consecuencias que dejó el génesis y devenir histórico del discurso dominante de los derechos humanos fundamentado en este *iusnaturalismo moderno*, es prudente rescatar la reflexión de Jesús Antonio de la Torre Rangel, sobre los elementos que caracterizan a la nueva sociedad:

“La sociedad —llamada “sociedad civil”— es un lugar de encuentro entre personas libres que comercian, que contratan. No es una “sociedad natural” tiene vida por la voluntad de los individuos. Ahora bien, el Estado o sociedad política, distinta de la

⁸² De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 85.

⁸³ En una relectura que realiza Herbert Marcuse sobre Max Weber y su visión sobre el capitalismo industrial y el racionalismo occidental como consecuencia de los movimientos revolucionarios de la burguesía. Marcuse, al igual de Adorno y Horkheimer, busca analizar de manera crítica la conformación del modelo de progreso establecido por la modernidad. Véase, Marcuse, Herbert, *La sociedad industrial y el marxismo*, trad. por Alberto José Massolo, Quintaria, Buenos Aires, 1966, p. 7.

sociedad civil, es también una creación de los individuos con el objeto de proteger sus propiedades, que van desde su propia persona hasta la de los medios de producción.”⁸⁴

La nueva *sociedad civil* vendría acogida por la *modernidad* como proceso epistemológico y condensación de un discurso social legitimado, dando paso al desarrollo de un nuevo orden y de nuevas lógicas estructurales.

2.4. La modernidad y su afianzamiento epistemológico y cultural

Los movimientos sociohistóricos y el desarrollo del fundamento expuesto por la Escuela del Derecho Natural —el *iusnaturalismo moderno* racionalista e individualista—, como visión unívoca y totalizadora de la realidad, sientan nuevas prácticas y discursos que se interiorizan en una *epistemología moderna*, que comprende la realidad desde lineamientos previamente establecidos, como estructuras que restringen la comprensión y limitan cualquier otra praxis alternativa de producción de vida y, por ende, de comprensión de los derechos humanos.

La modernidad como proceso epistemológico que, en un inicio, encontró sustento teórico-argumentativo en la *razón* ideologizada del *iluminismo* coadyuvó a la limitación del pensamiento complejo, simplificándolo a los dogmas de un nuevo paradigma racional-científico, que a la postre nos dicen Adorno y Horkheimer contribuyó con:

[...] la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes [que] han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la **naturaleza de las cosas** y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan.⁸⁵ (Las negritas son propias)

Se establece un paradigma epistémico que se consolida en un *ethos moderno*, es decir, una forma de entender y producir la vida que tiende a generalizarse y a abstraer de la duda y

⁸⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 73.

⁸⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. por Juan José Sánchez, Trotta, Valladolid, 1998, p. 59.

de reflexionar otras formas de concebir la vida y el conocimiento. La modernidad, consiste en un proceso totalitario que se consume a sí misma como proceso dialógico, mientras excluye y segrega otras formas de comprender la realidad y la naturaleza de las cosas como punto de notas que le determinan.

Bajo estos elementos se legitima la *modernidad*, como un proceso de tiempo y lugar, que repercutiría en todas las acepciones de la interacción social. La *modernidad* no es un concepto unívoco⁸⁶, por el contrario, como momento histórico, marca acontecimientos paradigmáticos que detonaron la construcción del pensamiento social que permea todo los ámbitos en los que se inscribe la producción de vida del ser humano y, que a su vez, también repercute de forma directa o indirecta en la totalidad de la existencia natural —un *ethos moderno*, que en palabras de Echeverría, la modernidad como contexto sociohistórico determina de manera generalizada la forma de vida de las sociedades modernas industriales y posindustriales— siendo el cambio de paradigma al que diversos autores —filósofos, sociólogos, historiadores entre muchas otras disciplinas— han tratado de construir una teoría que si bien no responda en su totalidad a las problemáticas y los alcances de la modernidad como punto transicional, si trate de desvelar la complejidad de una realidad que ya no se ciñe a postulados unidimensionales de los determinismos epistemológicos, es decir, una teoría sobre la modernidad que se configura desde su crítica o desde el desencanto del *discurso moderno*.

2.4.1. Su acontecimiento histórico según la reflexión filosófica

La ambigüedad de la *modernidad* también se observa en su surgimiento cronológico —diversos autores han establecido periodos históricos diferentes en torno a su surgimiento, los cuales van en concordancia a periodos históricos de larga duración, hasta acontecimientos coyunturales de un *espesor temporal*⁸⁷— el cual no presenta un consenso sobre su aparición y consolidación.

⁸⁶ Alexis Nouss citado a su vez por Alejandro Rosillo. Cfr., Rosillo Martínez, Alejandro, *Que fluya la justicia. Justicia y derechos humanos en los textos bíblicos: Una lectura jurídica*, UASLP, México, 2003, p. 32.

⁸⁷ Cfr., Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México, 2009, Capítulo II, pp. 14-22.

El surgimiento de la modernidad enmarca de inicio la confrontación de todo intento de sistematizarla. Echeverría pone especial atención en este tema: el surgimiento de la modernidad, debido a sus intenciones teóricas de definirla a partir de los linderos de un análisis *espacio-temporal* —intención que en el presente documento es compartida— y logra diferenciar diversas condiciones que referencian características premodernas concretas. Si se intenta entender a la modernidad desde sus implicaciones sociopolíticas, se asume que el contexto histórico de su surgimiento evoca a los procesos abarcados entre los siglos XVI al XVIII, como parte de la construcción de la razón social y el desdén de la razón teocéntrica.

Por su parte, Horkheimer y Adorno hacen un abordaje al pensamiento moderno en su obra *Dialéctica de la Ilustración*⁸⁸, en el que cuestionan el avance del pensamiento moderno como heredero de la *razón iluminista*, el cual tiene su punto más álgido en la Revolución Francesa. Sin embargo, esta *razón iluminista* se instrumentalizó como objeto de ideologización que condensa en los intereses particulares de clase —en este caso de la burguesía—, en el fetiche a la proclamación de la producción y del dominio de las ideas por medio de la implementación del cientificismo-metodológico; no como una negación a los avances que ha traído consigo el desarrollo científico, sino en la manipulación discursiva de sus intereses parciales que se revisten de objetividad e imparcialidad y, que a la postre, han dejado una estela de brutalidad deshumanizada en sociedades contemporáneas, pese a la implementación del racionalismo en todos los entramados sociales, jurídicos y políticos.

El surgimiento concreto de la modernidad y con ello su descripción teórica no son cuestionamientos unívocos. Sin embargo, para los efectos de este texto se puede remarcar a la modernidad en relación con dos acontecimientos históricos: 1. “El renacimiento europeo del siglo XVI, el cual significó la ruptura con la tradición medieval entablando nuevas formas de pensamiento;”⁸⁹ y 2. La conquista de América Latina, como un punto ético material que transformaría, hasta la fecha, las representaciones sociales de los pueblos colonizados. La presente investigación recupera esos dos supuestos originarios de la *modernidad*. El primero,

⁸⁸ En estricto sentido, lo que inicia el proceso dialéctico, del cual toma su nombre esta obra, comenzó en una serie de diálogos que comenzaron ambos autores en referencia a los estragos del holocausto, los cuales le permitieron ver las enormes deudas que la modernidad y los valores de la *Ilustración* han tenido con las sociedades contemporáneas. Cfr. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración...*, op. cit.

⁸⁹ Rosillo Martínez, Alejandro, *Que fluya la justicia...*, op. cit., p. 32.

compete el desarrollo de este tema, mientras que el segundo, consistirá en sentar las ideas y los argumentos para el diálogo hermenéutico ontológico/analógico que se realizará a lo largo de esta investigación.

Distinguir el surgimiento de la *modernidad*, tiene como objeto diferenciar las consecuencias de los efectos que existieron —y siguen existiendo— en una serie de escenarios distintos en los cuales el desarrollo *moderno* no fue uniforme; fallando o evidenciando la anacrónica visión de sus principios universalistas. Si entendemos al *eurocentrismo* en términos de un etnocentrismo epistemológico basado en un *estar-ahí*, el análisis y la evaluación de éste, serán distintos dependiendo del contexto del que se trate. Así, los avances y los errores de la modernidad no son los mismos en Europa occidental que en América Latina o África, la primera, tuvo un desarrollo y un clímax; en las otras dos latitudes hay quienes se pregunta si ésta llegó algún día.⁹⁰

Si se parte del hecho de que la modernidad tuvo resultados y aplicaciones diferenciadas según sea el punto espacial concreto del que se hable, es decir, según sea el pueblo o nación sobre la cual se insertó su discurso y sus prácticas, es menester señalar que el proceso universalizante surge con honda arrogancia, la cual postularía la cultura única occidental, como aquella poseedora de la razón y de los medios propicios para detentar civilización como único proceso humano. La exclusión en la modernidad es uno de los efectos más palpables que daría rienda a la consolidación de una lista de estragos que serían visionados en pleno capitalismo global o movimientos globalizantes.

Los efectos de la modernidad tienen como tamiz un contexto diferenciado. Según sea su planteamiento de origen o surgimiento, la modernidad construyó a las sociedades desde el universalismo descaracterizador de identidad cultural y de historia. La negación de reconocer a sujetos históricos, es decir, sujetos agentes de su historia y de su praxis narrativa condiciona de forma indudable la posibilidad de alteridad en el discurso moderno. La relación de lo anterior con la determinación del sujeto en el discurso de la modernidad se entrelaza con la

⁹⁰ La modernidad debe ser analizada contextualmente. Si pudiéramos argumentar que ésta tuvo un inicio, desarrollo, clímax y un ocaso, lo cierto es que estas etapas o momentos no son aplicables a cada ámbito espacial. Es así, que Boaventura y Dussel al avanzar en su propuesta teórica cuestionan la *modernidad* de los países centrales en relación con los países periféricos. Por tal motivo, la propuesta de estos autores —y de muchos otros más— no consiste en pasar a una *posmodernidad* centralizada en el poder de occidente, sino en una concepción teórica, planteada desde la realidad histórica de países periféricos.

visión individualista que reconoce sólo a un *sujeto* como el modelo universal kantiano ahistórico; ocultando a cualquier otro *sujeto* a los procesos de autodeterminación y autodefinición. La autorreferencia que a este punto hace la *modernidad*, se estructura en prácticas de exclusión que tienden a segregar y agrupar en una aparente “condición universal” del ser humano que, sin embargo, sólo generaliza el sitio real de praxis de los múltiples sujetos y contextos.

Wallerstein retoma en su teoría del *sistema-mundo moderno* la consolidación de los ideales de la *Ilustración* y de la Revolución Francesa, los cuales desembocan en el desarrollo acelerado de los países benefactores de los movimientos de la *sociedad civil emergente*, quienes arrojaron las promesas de la modernidad bajo la esperanza de una nueva configuración sociopolítica que diera pasos adelante a efecto de dejar atrás las monarquías absolutas. De esta manera se consolida la ascensión de occidente en la empresa de universalizar las dinámicas sociales del mundo; estratificándolo en zonas de países centrales y periféricos, quienes llevaría una dinámica de producción y el consumo, así como de dominio y opresión.

El dominio y la hegemonía de los países benefactores de la modernidad se centra en sus inicios en Francia, Gran Bretaña, EE. UU. y lo que hoy en día conocemos como Alemania e Italia⁹¹, conformando los países centrales, en los cuales se consolida un mega relato de historia universal que constriñe a la historia de las estructuras del conocimiento. Si el *discurso moderno* desterró de la historia a los *otros* sujetos como agentes y actantes de su historia, también demolió los vestigios sobre los cuales se sustentaban sus avances científicos y su capacidad de análisis reflexivo, por lo tanto, la relación entre países centrales y periféricos se homologa al adjetivo de civilizados o primitivos, encasillando a las sociedades periféricas de primitivas⁹². Aquí la imposición cultural se basa en el discurso y en el uso de la fuerza, toda vez que las potencias centrales propagaron el discurso moderno a través de la imposición de su dominio colonial en muchas otras regiones. La dicotomía entre los pueblos civilizados y los pueblos primitivos hizo mella de la pluralidad de éstos, y dio como consecuencia un abordaje a la modernidad no como liberación de dogmas divinos o de gobiernos irracionales,

⁹¹ Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. por Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI, México, 2006, p. 18.

⁹² *Ibid.*, p. 20

sino como sumisión a procesos culturales impuestos por la guerra y el despojo de tierras e identidad.

Por ello, hablar de *modernidad* implica reconocer que ésta, si bien mantenía sus tesis dogmáticas y unívocas, sus efectos y resultados fueron producto de una propagación epistemológica que repercutió en otras formas de objetivizarse e institucionalizarse en el cuerpo social. La modernidad, si entra en crisis para el occidente rampante, para los países periféricos representó cuando menos, dominación cultural.

2.4.2. En última instancia ¿Qué es la modernidad?

Entendiendo las bases de una *modernidad* encausada por el *iluminismo* y por los cambios sociopolíticos de las *revoluciones burguesas*, se puede desvelar la inserción de las tesis planteadas por la “filosofía ilustrada, que afirma el desarrollo lineal y progresivo de la humanidad como sujeto cognoscente individual.”⁹³ Consiste en el predominio del ideario liberal en tendencia a la mercantilización y la deshumanización del sujeto como ser que socialmente puede ser individualizado. Se desestima a la diferencia en cuanto identidad y cultura y, peor aún, se minimiza las condiciones de vida de otras realidades.

Si se habla desde la visión *ilustrada*, la *modernidad* se cobija de la universalidad de una historia única como mega relato, la cual “es producto de la inscripción de todos los pueblos y culturas en una misma línea temporal donde se puede tener un mayor o menor desarrollo, en la cual se lleva la delantera las naciones occidentales.”⁹⁴ Son sus bases postradas en el universalismo ahistórico el que descontextualiza a los pueblos y a las culturas en relación a un planteamiento que, contrario a su supuesta dogmática igualitaria, desarticula todo intento de crítica surgida desde la realidad material de estos pueblos y culturas, que han sido llevados de la mano por procesos hegemónicos alimentados por una *modernidad* que mueve sus brazos en razón al concepto del progreso material, entremezclando el *pensamiento*

⁹³ Rosillo Martínez, Alejandro, (Coord.), “Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista”, en *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP, México, 2008, p. 141.

⁹⁴ *Ibid*, p. 144.

moderno con el *proceso de modernización*, lo cual encasilla a los frutos de la modernidad en senderos utilitaristas propiciados por el *economicismo*.

La modernidad apela a la construcción de un nuevo orden de representación del conocimiento social, que si bien, se aleja en el papel de la divinidad como fundamento de la autoridad y de la norma coercitiva, si termina cediendo en cuanto a la aplicación de su fundamento la idea de la *libertad natural* —comprendida bajo el *iusnaturalismo moderno*—, como eje rector de nuevas dinámicas interpersonales de libertad de decisión jurídica. Lo anterior, implica la materialidad del discurso moderno desde la concepción ética y política; sin embargo, la *modernidad* que aquí se trata de plantear, como nuevo engranaje de legitimación de praxis jurídica, parte de otra representación burguesa que se deriva de la industrialización, la cual empapa a la libertad, no como emancipación del oprimido, sino mediante los ideales liberales e individuales, como expresión unívoca de una nueva racionalidad generadora de la verdad última. Si la modernidad despreció el fundamento último teológico, sólo fue con la intención de entronizar el método científico, en tanto adquiriera su legitimidad en el campo de lo práctico y de lo útil, en términos economicistas. La relación entre *modernización* y *modernidad* trasluce su línea de separación en cuanto esta última encuentra su legitimación en relación con su capacidad de producir bienes.

La racionalidad como crisol permite conocer la verdad como objeto plenamente objetivizable, es decir, susceptible a la percepción de los sentidos; construye una realidad que se demuestra en el plano empírico y que, como tal, toma su basamento en la concepción de búsqueda de regularidad ante los hechos sociales y naturales, haciendo analogía entre las relaciones sociales y la estructura de las ciencias rígidas, es decir, mecanizando la realidad social.

Esta idea de la racionalidad metódica, relacionada al proceso científico de conocimiento, será la que desplace el centro del conocimiento, situándolo en una naturalidad que puede ser estudiada y comprendida a totalidad por la ciencia. De alguna forma los procesos de *modernidad* que permean la fundamentación de los derechos y de lo socialmente normalizado, buscan arbitrariamente una colegitimidad en revisiones planas al pensamiento *metódico-moderno* de Descartes.

Al mencionar procesos de racionalidad científica basada en la positivización del argumento de fondo material, existe una relación equívoca y, quizás, aparentemente reducida

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

con el trasfondo del pensamiento moderno en su connotación filosófica. La obra de Descartes como piedra angular del pensamiento racionalista en relación con el método de investigación y validación de las tesis, ha sido llevado de forma opacada al momento de actualizarlo con el pensamiento social; llegando a la crítica sostenida únicamente con un argumento ocupado en “lugares comunes” de una rampante necesidad de deslucir el pensamiento moderno de sus autores más representativos.

Culpar de la mecanización del conocimiento social al pensamiento cartesiano, consiste minimizar su obra como “momento metodológico fundamental para lo que Descartes considero como verdadero conocimiento [...] del mundo externo, o el de la posibilidad de la fundamentación de cualquier clase de conocimiento.”⁹⁵ Al final de cuentas el pensamiento moderno se encuentra propiciado por la duda filosófica y por la necesidad de conocer o establecer una reflexión verdadera, en ese sentido la construcción racionalista de Descartes, parte de la necesidad de conocer el mundo en un sentido filosófico. Como lo menciona Carmen Silva, citando a Laura Benítez: “Mi intención (Benítez) es simplemente mostrar que puede interpretarse la duda cartesiana como el saber de la creencia de razones para creer, que se propone como el paso previo a conocerlas.”⁹⁶

Sin embargo, como menciona Herbert Marcuse, existe una construcción racionalista que se desluce por la poca vinculación de sus efectos, es decir, la irracionalidad de actos que, a todas luces, atentan con la mínima concepción natural de derechos humanos. En ese sentido, será necesario verificar que la razón y, por ende, el racionalismo, no es una consecuencia dada y última. Por el contrario, la razón o el sistema racional está motivado por el interés subjetivos: al igual que el *orden del discurso*, y parafraseando a Michel Foucault, la razón no es mala ni buena, solamente es un vínculo para establecer valores, y por ello, es susceptible de ser ideologizada. Por ello, al hablar desde la crítica a la razón, como medio de alineación al pensamiento moderno y a las dinámicas capitalistas, no se niega la capacidad emancipatoria del racionalismo, sino a la parcialización que éste ha tenido con el *pensamiento iluminista*.

⁹⁵ Benítez, Laura, citada por: Silva, Carmen, “Descartes y el escepticismo” en “Filosofía moderna en la obra de Laura Benítez, coord. José de Lira Bautista, UAA, México, 2012, p. 190

⁹⁶ *Ibid*, 191.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Bajo esta concepción racionalista, es prudente recordar las palabras del sociólogo y filósofo francés Alain Touraine: “la modernidad quiso pasar del papel esencial reconocido a la racionalización, a la idea más amplia de una *sociedad racional*, en la cual la razón rige no solo la actividad científica y técnica sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas.”⁹⁷ Aquí la razón como principio de una *sociedad civil* —de la cual nos hablaban De la Torre y Gallardo— toma nuevas implicaciones en la cosmovisión *individualista*, dando materialidad a nuevas formas de concebir el fundamento de derechos, entendiendo a estos últimos como acceso material a una adecuada producción de vida, pero conformada por una estructura racional parcializada en beneficio de los ideales iluministas y liberales.

En ese sentido, el pensamiento moderno, se utiliza como una herramienta heredera de los movimientos sociopolíticos de la *sociedad civil emergente*, la cual estuvo dispuesta a configurarse en una nueva *sociedad racional*, que buscaría la generalización de *su verdad* en los procesos científicos, los cuales, descaracterizados y deshumanizados, pierden pertinencia y *proximidad* con el ser humano y se vuelven un vínculo entre medios y fines; la consecución de la técnica, del método y de la científicidad, que envuelta por el discurso que le legitimaba, fue sustituyendo el *teocentrismo*, simplemente al poner a la ciencia en dicho centro, sin reflexionar sobre el valor ético y moral de ésta, y ocultando el hecho de que la ciencia también es ideologizada por quienes manejan el discurso y el poder.

El tránsito al pensamiento moderno permitió la simbiosis entre el racionalismo y la cada vez mayor inserción de los valores liberales. Para Bolívar Echeverría esta nueva configuración del *ethos* se inserta una nueva *lógica moderna* que se manifiesta en tres fenómenos particulares: “la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo.”⁹⁸ La interrelación de estos fenómenos permeó en la construcción del pensamiento social, a la vez que determinaba bases estructurales para nuevas dinámicas sociales que se inclinarían a mercantilizarse en una sociedad capitalista y de consumo individual.

⁹⁷ Touraine, Alan, *Crítica a la modernidad*, trad. por Alberto Luis Bixio, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 18.

⁹⁸ Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?...*, op. cit., p. 8.

Como se mencionó anteriormente, la modernidad no tuvo un único contexto de aplicabilidad ni tampoco tuvo efectos unívocos ni los resultados que planteaba su dogmática universalizante. Sin embargo, lo anterior no exhibe una incongruencia a la *crítica de la modernidad*, que realizan autores con la misma tónica de Dussel, Quijano y Echeverría en América Latina, ni tampoco a la crítica centrada desde occidente con las obras de Horkheimer y Adorno —ambas posturas no son incongruentes ni se deslegitiman unas a otras según su surgimiento *espacio-tiempo-sujeto*, sin embargo, es necesario diferenciarlas entre sí, debido al contexto material en que se vivenciaron los efectos de la *modernidad*—, ya que por el contrario, se demuestra cómo ésta ha sido deudora de las máximas que manifestaba su *giro epistemológico* y los idearios que proponía en un inicio sus dogmas basados en la libertad, la igualdad y la plena dominación de la naturaleza como medio inagotable de recursos. Lo anterior pone en la mira un proceso de crisis o desencanto de la *modernidad*, ya que, al paso del tiempo, sus promesas inconclusas además de ocasionar la invisibilización de otras realidades, fueron inexactas y ambiguas para los propios fines de la gran parte de la *sociedad civil racionalizada*, a la que prometía la trascendencia histórica y el dominio de la naturaleza. Hoy más que nunca es fácil ver el desencanto de los pueblos centrales construidos bajo los ideales de la modernidad, en procesos políticos, económicos y culturales.

Retornando a la pregunta original: ¿Qué es la modernidad? Es evidente la perplejidad con la que cualquier estudioso se topa al responderla. Si se observa todo lo anterior, la *modernidad* es una construcción polisémica, y al crisol del abordaje filosófico-teórico-reflexivo requiere de un gran compromiso que se traduce en tiempo de investigación y análisis. Hablar sobre la *modernidad*, es un ejercicio sumamente complejo y laborioso, en el cual sería muy fácil perder el rumbo metodológico ante la titánica tarea de darle especificidad y sistematización teórica. Para los efectos de esta investigación, es prudente acotarla hacia un punto concreto de la descripción teórica ya existente, a efecto de hacer relaciones concretas a un abordaje epistemológico que sea vinculante con la fundamentación liberal-burguesa de los derechos humanos, pero, que a su vez, tenga como columna articuladora la representación del conocimiento social, producido por medio de los *espesores espacio-tiempo* y su relación con el *sujeto* y el *discurso*, es decir, una postura que inminentemente busque una fundamentación filosófica sabedora de una praxis real de sujetos concretos.

Bajo la delimitación que nos imponen los *espesores del conocimiento social*, es menester establecer que la *modernidad* es un proceso histórico que como tal, también se ha contextualizado en relación a dichos *espesores*, toda vez que denotan que su discurso y sus prácticas —por más que proclamó una axiomática unívoca, universalizante y dogmática, como único destino de los pueblos— tuvieron repercusiones y consecuencias no esperadas, diferenciando su relación con el espacio, el tiempo, el sujeto y la forma en que éstos contribuyeron a la sedimentación de su discurso, es decir, en la institucionalización y normalización de dogmas políticos, jurídicos y sociales, de los cuales los derechos humanos no se escapan. Si bien sus dogmas se centran en elementos planteados por Echeverría, los resultados han sido distintos, y por ello, la respuesta a su significado debe ir encaminada a la historización de sus consecuencias, que, para el caso de esta investigación, consistirán en la complicidad de un discurso moderno entremezclado y robustecido por el *colonialismo* implementado en América Latina, elementos que dieron como resultado la concreción de un sistema *iuspublicístico*, es decir, de una concepción y fundamentación filosófica del Estado y del Derecho como receptores y garantes de la razón triunfante del *iluminismo burgués*, que reduce la concepción de ciencia, conocimiento y praxis humana a un mero proceso mercantil.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

CAPÍTULO III: LOS DERECHOS HUMANOS EN LA RAZÓN DE ESTADO Y LA NORMA POSITIVA: UNA ANÁLISIS AL PARADIGMA JURÍDICO-POLÍTICO MODERNO

3.1. El advenimiento del Estado moderno de derecho

La modernidad como proceso epistemológico en los saberes políticos y jurídicos se objetivizó e institucionalizó bajo las características marcadas por la *dialéctica iluminista* y por los procesos sociohistóricos que significaron las *revoluciones burguesas*. Esa institucionalización formó de manera contundente la nueva dinámica de la política y lo político, así como los elementos que conforman a los sistemas *iuspublicísticos modernos*. La transición a los valores liberales y el abandono de la concepción unipersonal de las monarquías teocéntricas, legitimaron la conformación del *Estado de derecho moderno*, el cual propiciaría las posteriores fundamentaciones filosóficas del derecho —positivismo, neopositivismo, garantismo, voluntarismo y normativismo, por mencionar algunas—, así como la nueva dinámica política, jurídica y sociocultural de los derechos subjetivos.

Las tesis del liberalismo en conjunto con los axiomas que propiciaba el *iluminismo* necesitaban de un sistema político y jurídico renovado que se distanciara de las bases teocráticas del poder político y de la configuración del poder amparado por el dogma religioso de las monarquías absolutas. Los movimientos contestatarios de las *revoluciones burguesas* —principalmente la *Revolución Francesa*— además de buscar la declaración de sus principios como una práctica discursiva —en alusión a la elaboración de los instrumentos jurídicos plasmados en las *declaraciones de derechos*—, necesitaban su correlación en el ámbito material que expresara la realidad de las interacciones humanas con relación a la formulación *ideal* de los derechos. Como lo expresa Carlos Rivera Lugo: “El derecho moderno pudo haber sido en parte pura retórica, es decir, un proyecto incompleto en necesidad de una efectiva mercantilización para todos. Lo que no podían, ciertamente, era reducirse a pura retórica si pretendía mantener su pertinencia y legitimación.”⁹⁹ Era menester

⁹⁹ Rivera Lugo, Carlos, *¡Ni una vida más al derecho!*, CENEJUS-AUSLP, México, 2014, p. 30

un nuevo orden jurídico que emergiera de los procesos sociohistóricos de las revoluciones burguesas y del tránsito al pensamiento moderno; debían materializarse y concretarse en una institución que regulara las relaciones humanas. El Estado de derecho debe ser palpable si quiere dirigir las interrelaciones humanas y adjudicarse el monopolio de la violencia. Por ello, Hans Kelsen nos dice que:

Para llegar a ser un Estado [refiriéndose a un Estado de derecho], el orden jurídico tiene que tener el carácter de una organización en el sentido estricto y específico de esa palabra, es decir: tiene que instaurar órganos que funcionen con división del trabajo, para la producción y aplicación de las normas que lo constituyen; tiene que exhibir cierto grado de centralización.¹⁰⁰

Es así, que el Estado de derecho en su discurso o fundamento, intenta marcar una línea divisoria histórica entre el medievo caracterizado por el pensamiento teocrático y la determinación del poder absoluto unipersonal, en relación con una nueva distribución racional del poder político una sociedad de individuos y de ciudadanos. Para Norberto Bobbio:

Por estado de derecho se entiende en general un Estado en el que los poderes públicos son regulados por normas generales (las leyes fundamentales o constitucionales) y deben ser ejercidos en el ámbito de leyes que los regulan, salvo el derecho del ciudadano de recurrir a un juez independiente para hacer reconocer y rechazar el abuso o exceso de poder.¹⁰¹

El jurista italiano —reconocido como uno de los representantes de la doctrina liberal y del positivismo jurídico— concibe al Estado como la integración de un orden público subsumido a la coacción de la ley, la cual limita su actuar por medio de diversos mecanismos de control estatal como: 1. El normativismo jurídico de corte constitucionalista, 2. La representación democrática como principio de legitimidad de la actuación del Estado, 3. La

¹⁰⁰ Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho*, trad. por Roberto J. Vernengo, Porrúa, México, 2003, p. 291.

¹⁰¹ Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, trad. por José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 18.

ejecución del poder político mediante el contrapeso marcado por la división de poderes —en concordancia a la obra de Montesquieu—, y 4. La garantía de protección a la libertad individual. En esa sintonía se marca la construcción de un modelo de protección estatal individualista, el cual toma su fundamento de existencia en el individuo y, a su vez, su campo de acción —es decir, de protección estatal— consiste en garantizar la libertad de los individuos como entes aislados de su sociedad.

En esta conceptualización teórica en la que Bobbio define al Estado de derecho, es evidente cómo se decanta por el pensamiento ilustrado-liberal como filosofía que dé cuenta de la moderna teoría del ejercicio del poder soberano; principalmente, en la ejecución de un poder estatal limitado con base a la separación de poderes. Siguiendo las tesis de Montesquieu, Bobbio especifica las atribuciones y los mecanismos de control del Estado en las siguientes determinaciones: 1. El legislativo como órgano de orientación política que controle el actuar del ejecutivo; 2. La limitación del poder legislativo por parte de cortes judiciales imparciales que salvaguarden la intencionalidad propia de las leyes; y 3. Autonomía en los órdenes de gobierno: locales y centrales.¹⁰² Lo cual sigue evidenciado la conformación de una teoría moderna del Estado y del derecho, basada en lo que, con posterioridad, el positivismo jurídico denominará principios de legalidad y formalidad.

Lo anterior, solamente podría ser llevado a cabo por una nueva configuración del poder político que se articulara bajo los axiomas del liberalismo y la protección efectiva de las reivindicaciones de derechos contenidos en los movimientos sociales de los siglos XVIII y XIX. Como menciona De la Torre Rangel: “El Estado que es refundado después de la revolución burguesa individualista liberal, se supone creado por los individuos y para la protección de ellos mismos.”¹⁰³ La protección del ciudadano como individuo aislado —el hombre ilustrado, propietario, caucásico, europeo, en su calidad de modelo unívoco e ideal de ciudadano—, como sujeto de derechos oponibles a terceros y al poder político, se convierte en el centro del sistema político y jurídico, estableciendo las bases para una nueva

¹⁰² Esta lista de determinaciones o tesis que configuran al Estado de derecho conforme a los principios de legalidad y formalidad se encuentra basada en las ideas de Norberto Bobbio. Véase, Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia...*, op. cit., pp. 19 y 20.

¹⁰³ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, CENEJUS-UASLP, México, 2006, p. 81.

concepción paradigmática de la protección de los derechos y de la comprensión de esos derechos.

Sin embargo, el Estado de derecho, como nuevo orden sociopolítico y jurídico, necesitaba basarse en las tesis del racionalismo como medio de legitimación. El argumento de autoridad, fundamentado en Dios, ya carece de razón suficiente para asumir la dirección política de las sociedades modernas e industriales. En ese sentido, la legitimación de un nuevo sistema de organización buscaría su fundamento en dos aspectos fundamentales: 1. El individuo, como sujeto capaz de asumir responsabilidad de su proyecto de vida privada y colectiva, y 2. El individuo como participe de la designación política, sustentada en el sufragio limitativo de la *democracia representativa*.

El individuo sería trasladado de súbdito a ciudadano, no como un proceso de reconocimiento de su subjetividad de derechos como ente inmanente de su naturaleza humana, sino como instrumento de ratificación al *individualismo posesivo* que se situará en sintonía con el proceso de mercantilización y acumulación de los recursos individuales. En palabras de Jorge Peláez, el individuo para el Estado se basa:

En el contexto de la modernidad, como fruto de la razón universalizante y homogeneizante, de la entronización del individuo y del contractualismo como teoría política; el individuo sólo va a poder existir plenamente si se integra a un Estado que va a ser el garante de esa libertad e igualdad formal y abstracta del sujeto. Por ese motivo, el Estado se convertirá en el único ente que puede y debe crear el derecho.¹⁰⁴

La entronización del individuo tiene, a su vez, la intención de reconocer la dinámica mercantilista de las libertades económicas, oponibles entre individuos, y la creación de un instrumento discursivo que legitime al Estado, mediante la *representatividad* en la designación de actores políticos que operativicen y materialicen las funciones abstractas del Estado mediante la designación de individuos revestidos con las facultades de autoridad estatal. En ese sentido, la centralización del individuo retoma importancia en los procesos *democráticos representativos*, que tiende convertir al poder político en una conformación de

¹⁰⁴ Peláez Padilla, Jorge, "La nación y el Estado-nación: implicaciones para América Latina. Prolegómenos fundamentales", en *Imaginando otro derecho*, CENEJUS-UASLP, México, 2012, p. 44.

decisiones *contractualistas* —acuerdo de voluntades o contrato social del que hablan Hobbes y Rousseau desde distintas concepciones filosóficas— como crisol y excepción sobre los actos morales.

La inserción del Estado propicia una nueva sociedad que se encontrará subsumida al pensamiento *moderno-iluminista*. Como menciona Gallardo: "La sociedad moderna, industrial o postindustrial, y la modernización (occidentalización) se orientarían necesariamente hacia instituciones democráticas y republicanas."¹⁰⁵ Así, la conformación política del Estado de derecho, surge de la "participación democrática", pero, dicha participación se encuentra limitada a la *representatividad* —como ya se analizó en páginas anteriores: una democracia tergiversada en términos de Julio Antonio Fernández— a una conformación moderna de democracia argumentada y legitimada al paso de las crecientes masas populares que vuelven, en su discurso, inoperante una democracia directa. Ante la negativa de una democracia directa, la expresión utilitaria y pragmática que es condescendiente con el *liberalismo burgués* es la *democracia representativa*, la cual "ha sido pensada y vivida contemporáneamente como poliarquía, es decir como democracia defectuosa, porque en las sociedades de grandes números el pueblo no puede gobernar directamente, sino que debe hacerlo por medio de sus representantes."¹⁰⁶

La conformación de la *democracia representativa* tiene en el centro de su fundamentación la construcción política consensuada de manera limitada. Esa conformación de voluntades no tiene por objeto plasmar el sentir de los individuos de forma directa en las decisiones públicas, sino, imponer la voluntad de los representantes electos —esto marca la diferencia entre *democracia representativa* y *democracia deliberativa*, que han expuesto autores contemporáneos ilustrados quienes, pese a apelar por una democracia comunicativa y deliberativa, siguen negando la posibilidad de una democracia directa como matriz de posibilidad—, creando así una *elite política* apta para el ejercicio del poder político.

Esta dinámica tiene como origen la concepción contractualista de la política, pero desde una postura mercantilista —distanciada de las tesis Rousseau—, que se asemeja a la relación jurídica de los contratos de adhesión modernos, y que, en sus orígenes, buscaba

¹⁰⁵ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op, cit.*, p. 50.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

sedimentar las reivindicaciones de la *sociedad civil emergente* constituida por la burguesía, es decir: la protección a la propiedad privada y la libertad de contratación, siendo esta última trasladada al ámbito del derecho público por medio del voto y la elección de dirigentes o representantes políticos. En palabras de Jesús Antonio de la Torre: “La revolución llegó a ser —usando la famosa frase de Sir Henry Maine— un instrumento para la transición de un estado a un contrato. El resultado fue una exagerada exaltación de la propiedad privada y de la libertad de contrato similar; y en sus efectos, el exagerado individualismo del siglo XIX en Inglaterra y en los Estados Unidos.”¹⁰⁷

La visión democrática del liberalismo esta sesgada por la *representatividad*, la cual reduce a la cultura democrática a la facultad contractual entre partes desiguales: un parte con mayor grado de decisión y acción de forma unilateral —la persona que funge como representante electo, quien pertenece a la *clase dirigente*—, en correlación a otra parte que asume la mayor carga de responsabilidades —el votante, quien reduce su participación política a la elección de sus representantes.

Pese a lo anterior, Bobbio defiende al Estado basado en la *democracia representativa* como el culmen del pensamiento político, al manifestar que: "No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal."¹⁰⁸ En suma al anterior argumento, Bobbio continúa manifestando que: “El Estado liberal para el buen funcionamiento de la democracia, se debe señalar que la participación en el voto puede ser considerada como el correcto y eficaz ejercicio de un poder político, o sea, del poder de influir en la toma de las decisiones colectivas.”¹⁰⁹ Si bien los anteriores argumentos confirman la concepción democrática del Estado en la obra de Bobbio, éste, termina por redondear su pensamiento al decir que: “Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos.”¹¹⁰ Del análisis de las tesis del jurista italiano, se puede vislumbrar su comprensión ideologizada del concepto de democracia,

¹⁰⁷ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...*, op. cit., p. 72.

¹⁰⁸ Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia...*, op. cit., p. 45.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 47.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 48.

como unidad léxica que se agota única y exclusivamente en la designación de representantes populares; en otras palabras, contribuye a reducir a la democracia como procesos electorales y no como la asimilación de un modelo cultural.

Es por ello, que se puede afirmar que el Estado de derecho, tiene su advenimiento y su concreción en la conformación del constitucionalismo occidental y en la codificación de los ordenamientos legales, como mecanismos de promulgación y especificación de los derechos. En esencia, esto trajo aspectos positivos en la juridicidad de las necesidades y reivindicaciones sociales, como principio de certidumbre legal —una de las bases que sustenta y da legitimidad al positivismo. Sin embargo, la conceptualización que gira en torno al discurso del Estado de derecho, y derivado de él, es decir, de la concepción de los derechos humanos, parte desde una visión limitada de la participación política y de la invisibilización u omisión de otros *sujetos* de derechos. En términos generales, el Estado de derecho ligado a los axiomas de la libertad económica, contribuye a universalizar el fundamento de los derechos humanos, encasillándolos únicamente a las proclamaciones y expectativas insertas en los intereses del liberalismo-burgués.

3.1.1. El Estado de derecho: su fundamento en el liberalismo y el mercantilismo burgués

La *sociedad civil emergente*, constituida por la *burguesía revolucionaria*, ascendería en la estructura jerárquica de los modernos sistemas políticos encarnados por el Estado, como un grupo social determinante en la construcción política y jurídica de las sociedades occidentales. Más allá de la dicotómica relación entre clases sociales de cuño marxista, se consolidó la formación de una *clase dirigente*¹¹¹, es decir, una clase que articula acciones debido a los procesos políticos y económicos a los que aspira el *liberalismo* como concepción política y al *capitalismo* como concreción económica.

¹¹¹ La conformación del Estado de derecho se encuentra marcada por una determinación específica de clases sociales. La burguesía del medievo vio expresadas sus necesidades en los movimientos revolucionarios, pero fue la posterior consolidación del Estado de derecho, la que garantizó la protección de sus derechos recientemente juridizados: la propiedad privada y la libre contratación. Bajo esta dinámica, Enrique Dussel nos habla de una *clase dirigente* y una *clase explotada u oprimida*, en la constitución de una relación dicotómica y antagonista en la que se conforma el Estado moderno-liberal. Véase. Dussel, Enrique, “Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, número 36, año 12, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2007, p. 10

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es menester comprender al Estado de derecho desde una mirada crítica que desvele el fundamento material de su discurso. "Las declaraciones de los derechos de los Estados Unidos de América y de la Francia revolucionaria [...] afirma el principio fundamental del Estado liberal..."¹¹² En ese sentido, situar el lugar y las personas que enuncia el discurso del Estado de derecho nos lleva a reconocer su íntima relación con el *pensamiento iluminista* y con la asunción de la *sociedad civil emergente*, es decir, la burguesía, sin la connotación de un grupo social contestatario, sino más bien, en la conformación de una clase que, al ser vencedora y reformadora del modelo monárquico medieval, se convierte a sí misma en la *clase dominante y dirigente* en el Estado de derecho, llevando así, a la agencia de la política pública las consignas necesarias para consolidar al Estado de derecho como un ente que coadyuve a sostener el poder fáctico de la acumulación de la riqueza, el cual, a su vez, constituye al poder político del Estado de derecho.

Afirmar que el Estado de derecho se encuentra edificado a través de las *revoluciones burguesas* y la doctrina del *liberalismo* no es un argumento que se ponga en tela de juicio. Por el contrario, la teoría liberal, se concibe a sí misma como piedra angular de la construcción del Estado de derecho. Como lo señala Norberto Bobbio: "El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. La noción común que sirve para representar al primero es el estado de derecho; la noción común para representar al segundo es el estado mínimo."¹¹³

Para la doctrina liberal la conformación de un poder público autorregulado mediante la creación y la sujeción a la ley y la aplicación de mecanismos de control constituidos en la división de poderes —características que sustentadas a nivel constitucional constituyen la jerarquía normativa—, son elementos que garantizan la libertad de los individuos y acrecientan la cultura *democrática representativa*. Pero, además de lo anterior, las palabras de Bobbio confirman una segunda tesis que representa a cabalidad al Estado de derecho liberal: la nula intromisión del Estado en la libertad de los individuos, es decir, el respeto a la libertad de pactar jurídicamente entre individuos, enalteciendo a la voluntad de las partes en sus relaciones jurídicas contractuales. Aquí nuevamente, se marca una orientación

¹¹² Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia...*, op. cit., p. 13.

¹¹³ *Ibid*, p. 17.

participativa en la creación de relaciones jurídicas privadas, en las cuales, el Estado debe ser garante no de la equidad y la justicia en la que se expresan las relaciones contractuales privadas, sino en los mecanismos jurídicos que garanticen el cumplimiento a cabalidad de los acuerdos privados, pese a que estos sean notoriamente desiguales e injustos, siempre y cuando se apeguen a un derecho construido por los aparatos del Estado, por ello se suele inferir que “crearon un derecho que defendía firmemente la propiedad privada como medio de explotación, protegiendo así el aspecto de una nueva clase dominante.”¹¹⁴

Si al Estado de derecho le atribuimos la responsabilidad de salvaguardar la propiedad privada —como derecho fundamental abocado a la acumulación y no al acceso de un *mínimo objetivo*— y la libertad de contratación —como principio de explotación del ser humano hacia el ser humano, basada en la contratación de la fuerza de trabajo en condiciones desiguales—, podemos observar que la *doctrina liberal* busca un Estado de derecho que, mediante el ejercicio de lo político, permita el crecimiento económico mal distribuido; ya que ahí radica la necesidad de establecer un Estado regulador en el plano de las instituciones y las normas, pero reducido o minimizado —como lo define Bobbio: Estado mínimo— en cuanto a su capacidad de establecer equidad y condiciones justas en las sociedades modernas que, si bien, este crecimiento económico se ha traducido en avances en los sectores tecnológicos, políticos y sociales, su desarrollo histórico se ve marcado por el crecimiento poblacional más desigual en cuanto acceso a satisfactores y oportunidades de producir y reproducir la vida.

En esta descripción de elementos que conforman al Estado de derecho, surge un binomio conformado por el individualismo y el liberalismo. Constituye “El Estado, para el individualismo, [...] una institución cuyo único objeto, es asegurar al individuo la mayor cantidad de libertad [...] El individualismo liberal niega al Estado todo tipo de intervención.”¹¹⁵ Toda intervención del Estado, será calificada de *paternalista*, la cual limita el curso natural del comercio, interfiriendo en su propia autorregulación, a lo que economistas liberales como Hayek denominaba la mano invisible de la oferta y la demanda, permitiendo que el mercado se regule a sí mismo. El Estado, según el liberalismo —y aún más el

¹¹⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma*, op. cit., p. 70.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 76.

neoliberalismo como revisionismo—, debe propiciar el *libre mercado*. En otras palabras, el Estado debe ser mínimo a efecto de que la oferta y la demanda regulen no sólo la economía, sino las propias políticas públicas desde el ámbito económico hasta el desarrollo social y, por supuesto, la concretización de los derechos humanos como elementos de protección social, económica y cultural.

El liberalismo y el individualismo se entretajan en la producción de un Estado y de un derecho de corte mercantilista. Es decir, el diseño de instrumentos estatales y de ordenamientos jurídicos que, en lugar de hacer frente a las relaciones económicas desiguales, busque la protección del mercado; esto es, el crecimiento económico en su acepción de acumulación desmedida por parte de la otrora burguesía que, una vez instalado el Estado de derecho, pasaron a tener dos funciones principales en las sociedades modernas industriales, posindustriales y financieras: 1. Como *clase dirigente*, en el plano de lo político por su injerencia en las relaciones de derecho ; y 2. Como *clase dominante*, por su amplio dominio en el ámbito de lo económico y de lo fáctico. Constituye así, el Estado de derecho, un estadio de político construido por y para la disposición de la producción y la acumulación a gran escala, como ente que acompaña a la modernización de la producción.

El *Estado de derecho liberal* hará del comercio un elemento fundamental en la protección estatal. La propiedad privada y la libertad de contratación serán elevadas al orden jerárquico normativo más alto: los órdenes constitucionales. Al igual que las consignas contenidas en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII, se ratificará nuevamente un estándar ideológico que comprende y asigna a determinadas prácticas económicas como derechos humanos, reduciendo a estos derechos a la mercantilización de los actos sociales¹¹⁶, y estableciendo el andamiaje del capitalismo como nuevo sistema económico, el cual, si bien

¹¹⁶ Un ejemplo claro de la mercantilización del sistema político y jurídico, lo podemos observar en las acciones que los Estado de derecho liberales toman respecto al medio ambiente, estableciendo como mecanismo de control y protección a la naturaleza —ecosistemas conformados por flora y fauna— el establecimiento de sanciones económicas a las empresas de extracción de recursos naturales o cualquier otro sujeto que de manera directa e indirecta altere el equilibrio natural de un ecosistema. La sanción basada en el pago de cantidades pecuniarias, si bien se pudiera pensar son la vía idónea para proteger el medio ambiente, se encuentra plenamente en concordancia con el modelo liberal de protección al comercio y a la producción industrial desmedida del capitalismo. El daño irreparable al medio ambiente se monetiza en una escala de valores pecuniarios que son absorbidos sin empacho por parte de las empresas extractivas, sólo como un requisito más para mantener la producción sin retenciones y, con ello, el continuo proceso de acumulación. Es un sistema de protección jurídico a modo de capitalismo extractivo.

es innegable, ha incrementado el desarrollo económico de las sociedades industriales y posindustriales, también ha sumido a la gran mayoría de las personas en un proceso de desparticularización de identidad, deshumanización y de segregación en todos los ámbitos posibles en los que se clasifican a los seres humanos. En concordancia con lo anterior, Peláez Padilla, nos dice: "El derecho del Estado constituyó (y constituye todavía) un elemento homogeneizador que barría poco a poco con la diversidad al anular las variadas formas de juridicidad de los pueblos [...]"¹¹⁷

En ese sentido, la relación del *Estado de derecho liberal* como garante de la mercantilización constituye desde sus inicios el discurso apologético al capitalismo, el cual, durante el transcurso del siglo XX e inicios del siglo XXI, seguiría dando paso a nuevas estructuras sociales —sociedades posindustriales— y sistemas económicos —neoliberalismo—, que tendrán por objeto establecer y perpetuar relaciones de dominación. Parafraseando las ideas de Michel Foucault, podemos observar cómo las nuevas formas de explotación y exclusión ya no son impuestas por dispositivos coactivos que laceren el cuerpo, ya que el discurso moderno aparejado por el Estado y el derecho, pueden consistir en formas de dominación más eficaces y mucho más sutiles y sofisticadas.

Mediante esta estructura política, el Estado de derecho de tildes liberal, mercantiliza lo político y todo aquello que cruce su paso. La razón del Estado, que seguiría siendo plasmada en las nuevas codificaciones jurídicas como sustento objetivo de los derechos, sería prueba historiográfica de la postura ideologizada e imparcializada que comprende e interpreta al derecho y a los derechos humanos en cuanto a valores burgueses y, por lo tanto, expectativas despegadas de la realidad, de los contextos y de los sujetos que interactúan en sociedades complejas y multiculturales; enajenando así, la identidad y universalizando las diversas cosmovisiones de vida en aras de la perpetuación del capitalismo. Como señala John Holloway, citado por Rivera Lugo: "Las formas capitalistas no son neutrales. Son formas fetichizadas y fetichizantes: formas que niegan nuestro hacer, formas que tratan a las relaciones sociales como cosas, formas que imponen estructuras jerárquicas, formas que hacen imposible expresar nuestro simple rechazo, nuestro NO al capitalismo."¹¹⁸

¹¹⁷ Peláez Padilla, Jorge, *op. cit.*, p. 44.

¹¹⁸ Rivera Lugo, Carlos, *op. cit.*, p. 33.

En consecuencia, el Estado de derecho, tiene profundas implicaciones con los siguientes conceptos: 1. Como fundamentos epistemológicos, está sustentado en el pensamiento moderno, el *individualismo posesivo* y la doctrina liberal; 2. Como formas de legitimación social, la *democracia representativa*, homologado del contractualismo mercantil; y 3. Como especificación práctica socioeconómica, el capitalismo. Todos estos elementos determinan la concepción del derecho y la forma en la que se expresan los derechos humanos, tanto en su asimilación social, como en su fundamentación jurídica. A partir del Estado de derecho —como ya se mencionó: un Estado liberal y moderno—, se comprende la centralización y la relación sistemática entre Estado y derecho, es decir, la formulación del derecho positivo

3.2. Positivismos jurídicos: una formulación científica y unívoca del derecho

El Estado moderno y el *derecho positivo* son productos epistemológicos que se producen de manera autopoiética. Por ende, establecer las relaciones teóricas que el Estado tiene con los sistemas políticos de corte liberal e individualista, es, al mismo tiempo, hacer referencia a la modernidad como proceso determinante para la generación del pensamiento. El liberalismo, la *dialéctica iluminista* y el *individualismo posesivo*, encuentran su mejor etapa y desenvolvimiento en el paradigma *moderno*. Su relación se encuentra centrada en varios aspectos que a lo largo de este texto se han tratado de evidenciar, tales como: la entronización del racionalismo, el abandono al dogma teocrático y la reformulación del conocimiento y de la verdad a través de procesos científicos que puedan mediar, comprobar y predecir acontecimientos sociales. Lo anterior, consiste en una nueva asignación de directrices para la validación del conocimiento, de lo correcto y jurídicamente válido en las sociedades modernas, las cuales, como parte del paso de la ilustración, ponen al sujeto como ente de racionalidad y de conocimiento *a priori*, como objeto y sujeto de estudio, es decir, como principio y final del conocimiento. Para ello, el racionalismo funge a manera de crisol que discrimine prácticas y discursos sin sustento material para la conformación de un sistema jurídico *instrumentalizado*, en tanto es entendido por la *dialéctica iluminista*.

El Estado moderno, se encuentra sujeto al derecho —como así lo determina Bobbio—, sin embargo, para entender esta sujeción al derecho, es decir, la facultad jurídica

de sujetar y limitar las acciones del Estado es menester comprender cuál *derecho* es jurídicamente válido en la estructura social e institucional. Las sociedades modernas, comprenden la necesidad de legitimar con procesos racionales el ejercicio del poder. En ese sentido, la emanación del derecho como mecanismos de regulación de las acciones del Estado liberal, deberá ser concordante con un proceso de validación que califica de infalible, certero y objetivo al derecho, pretendiendo eliminar la subjetividad y la incertidumbre; en otras palabras, busca una metodología científica que valide y legitime el derecho.

Surge así, la necesidad histórica de legitimar bajo los parámetros del método científico al derecho, intentando controlar el acontecimiento futuro al predecir y discernir con plena certeza y seguridad la verdad y la justicia que se encuentran intrínsecos a los fenómenos jurídicos. En palabras de Jesús Antonio de la Torre: “Con el advenimiento del renacimiento y el florecimiento del mundo científico, surgió la pretensión de lograr en las ciencias humanas y sociales la misma “certeza científica” que se obtenían con las leyes naturales y físico-matemáticas.”¹¹⁹ La *norma puesta*¹²⁰ en su formulación inspirada —parcialmente y no plenamente— en la *ética kantiana*, se revela a la sociedad como un *deber ser* en sentido de *moralidad formal*, es decir, un deber —de mandato— que en tanto es formal, marca su distanciamiento con el *ser* y la presunción de una realidad moral que comprenda la naturaleza material de las cosas, buscando únicamente el establecimiento objetivo de una realidad limitada que se impone como la única cierta y válida. En síntesis, la *norma puesta* se puede determinar de dos maneras: 1. Lingüística, como *completitud* estructural, la cual arroja un sistema sistemático de reglas y mandatos que abordan la totalidad de los hechos susceptibles a ser reales; y 2. Filosófica, como un conocimiento *dado*, el cual no tiene fisura ni necesidad de cuestionar y repensar su estructura material, una postura que tiende a dogmatizarse.

Esta característica científicista del derecho es evocada de manera radical al abandonar su configuración filosófica-reflexiva que comprenda al derecho desde un fundamento propio; optando por otro lado, por la visión moderna de partir la realidad como intento de

¹¹⁹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio..., *Apuntes para una introducción*, op. cit., p. 82.

¹²⁰ De la expresión *Lege ponere*, busca “poner” una regla o mandato que pretende ser unívoco y conocido por todos los miembros que componen una sociedad determinada. Así toma representación léxica el vocablo *ius positivum*. Cfr. De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 82.

simplificación de lo que *es* derecho; restringiendo al derecho no en sus relaciones de complejidad social, sino como un sistema de normas que postula normas que prescriben su producción formal y su validez material.

Tendiendo esta correlación cientificista en la producción del conocimiento jurídico, el derecho moderno, es determinado por los espesores de validación que el método y la comprobación científica establecen como necesarios para la obtención de la *verdad*. "En lo que al conocimiento [y, por tanto, el derecho] se refiere, el mundo moderno se reivindica a sí mismo como científico, esto es, busca la comprobación exacta de sus postulados."¹²¹ En ese sentido, el derecho moderno con el objeto de lograr su validez y legitimidad social —su capacidad coercitiva en una comunidad específica—, debe contener, de inicio las siguientes características: 1. Racionalidad en su formulación, 2. La univocidad de su estructuración, y 3. Su principio de enunciación.

1. *Racionalidad en su formulación*: el positivismo jurídico, heredero del *iluminismo* y del pensamiento moderno-científico, busca construir y fundamentar el derecho a partir de un uso racional y objetivo de la realidad. Concibe a la realidad jurídica como objeto concreto y, por ello, susceptible de ser estudiada bajo el paradigma epistemológico de las ciencias duras. Para ello, tratará de distanciarse del emotivismo de las ideas y de los valores morales, con el objeto de establecer una forma certera de juridicidad y seguridad en la enunciación de los derechos.
2. *La univocidad de su estructura*: el positivismo asume que la realidad está *dada* como objeto. En mérito a ello, el derecho como orden normativo positivo, es un catálogo de respuestas específicas para hechos específicos, lo cual ocasiona la generalización de una posición abstracta la cual se universaliza y absolutiza a todos los sujetos y contextos de vida en lo que interactúa con el derecho. Esto contribuye a que el derecho se entienda como una disciplina aislada que no necesita fundamentación de otros saberes; ensimismando su aplicación y negando otras formas de producir y comprender los derechos.

¹²¹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...*, *op. cit.*, p. 65.

3. *Su principio de enunciación*: Se refiere a la facultad exclusiva de determinadas instituciones del Estado a *decir* el derecho, y *decir* lo que quiere *decir* el derecho. El pensamiento moderno, heredero de la *dialéctica iluminista*, construyó las bases del constitucionalismo occidental, de la *democracia representativa* y de la *tripartición de poderes* —sistema *iuspublicístico* edificado con base a las ideas de Locke, Hobbes y Montesquieu. Bajo esta concepción del Estado moderno, el derecho jurídicamente válido, necesita como atribución indispensable ser emitido por un órgano o institución facultado para ello. El derecho positivo necesita de un *pedigrí* de procedencia, instaurado de manera exclusiva en el legislativo. Será su lugar de enunciación y la *forma* que enmarca la norma lo que vuelva al derecho válido y vigente.

Bajo el paradigma que establecen los anteriores elementos, el *positivismo jurídico*, mantiene una relación intrínseca con el Estado de derecho liberal que, instrumentalizado por medio de la división de poderes, establece instituciones y autoridades con la capacidad exclusiva para producir el derecho. En ese sentido, el derecho positivo, como *derecho puesto* en normas escritas, se encuentra sustentado a través del proceso de positivización. Por lo tanto, la relación entre el derecho y el Estado es *autopoiética* y *autorreferente*; constituye un *sistema cerrado*¹²², que se reproduce a sí mismo, sin la participación de elementos externos, ya que, por el contrario, una variación externa entre la dinámica del derecho positivo y el Estado —como la moral o la ideología subjetiva—, atentaría a la validez objetiva de la norma jurídica.

El *derecho positivo* tiene una base lingüística que se aboca a “declarar derechos”, como vía de ratificación de principios y valores jurídicos en el plano del *deber ser* —propio de las tesis kantianas y hegelianas. La construcción del Estado formalizado e institucionalizado apela a complementar de manera pragmática las condiciones de realidad

¹²² La dinámica entre el derecho positivo y el Estado de derecho puede constituir un *sistema cerrado* en términos de la *teoría de sistemas* propuesta por Niklas Luhmann. Diversos autores, han vislumbrado esta determinación debido a la *autoproducción* del derecho positivo en la dinámica del Estado liberal, el cual puede mantenerse absorto al entorno social y producir normas únicamente a partir de tesis y observaciones que realiza el Estado a su interior. Para ahondar más en este tema, véase: Luhmann, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, trad. por Javier Torres Nafarrate, Universidad Iberoamericana, México, 2002, capítulos II, III y IV pp. 45-95.

que una sociedad o grupo aplica en la jurisdicción de un territorio determinado¹²³ —de ahí los elementos de la teoría clásica del Estado: territorio, población y gobierno. El principio de certidumbre del derecho positivo implica transitar por un proceso de declaración y publicidad de los derechos. Ambas características son asumidas por el Estado de manera exclusiva, y son llevadas a cabo por el proceso de positivización de las normas.

3.2.1. Escuelas positivistas: el proceso de objetivización del derecho

El *derecho positivo* constituye una formulación epistemológica para la declaración de normas jurídicas vinculantes. En otras palabras, la *norma puesta* caracterizada por ser infalible, certera, unívoca y objetiva es dependiente de su forma de producción estatal, siendo el Estado quien le da su legitimidad con base a los ideales de la modernidad —libertad de contratación en términos de voluntarismo político. Sin embargo, el proceso de positivización es diferente en cuanto al momento histórico y la estructura de las ideas en la que se aborde. El positivismo jurídico —al igual que el derecho natural— ha transitado por distintas escuelas y corrientes, las cuales, han determinado la manera en la que se positivizan las normas, hasta ostentar la característica científicista que es representativa de la modernidad y que legitima el discurso hegemónico de los derechos humanos.

Analizar el positivismo jurídico como mecanismo de objetivización de normas es de vital relevancia al momento de concretizar y fundamentar derechos humanos. La comprensión de los derechos humanos se encuentra inserta en la manera en la que se articula una dialéctica filosófica del fundamento del derecho. La historia de las ideas jurídicas en cuanto a los primeros principios y las últimas causas de los conceptos y fenómenos jurídicos son determinantes para la comprensión y aplicación de los derechos humanos —al igual que otras categorías y figuras jurídicas. Es por ello la importancia de iniciar esta investigación

¹²³ El Estado se compone de dos partes esenciales: 1. Como construcción ideológica de un *deber ser* que apela a los valores de un grupo social dominante, es decir, como horizonte utópico de las interacciones esperadas en sociedad y autoridad; y 2. Como vínculo de materialidad con la axiomática ideológica; en otras palabras, como la expresión tangible abocada a llevar en la realidad empírica la concepción o cosmovisión del *deber ser*. Véase, Sampay, Arturo Enrique, *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2001, p. 47.

con la determinación de *espesores de conocimiento* y con la construcción sociohistórica del discurso hegemónico de los derechos humanos burgueses.

En mérito a lo anterior, el proceso de positivización del derecho, así como la legitimidad de su fundamentación se encuentra ligada a la producción filosófica y teórica de las diversas escuelas positivistas, las cuales han intentado establecer tensiones que modifican dicha base de positivización del derecho. Estas escuelas positivistas se circunscriben al pensamiento moderno, pese a distanciarse del objeto o proceso racional de positivización, mantiene su confección moderna de universalización y de absolutización mediada por la *enunciación* objetiva de la norma —su codificación—, así como su pretensión de “neutralidad axiológica, por la búsqueda de seguridad y certeza, base de su preocupación científica [...] desligando al Derecho de valores”¹²⁴ en lo que se condensa como una concepción antifilosófica y antimetafísica del derecho.

Si bien las escuelas positivistas siguen determinados axiomas como guía articuladora del pensamiento moderno, lo cierto es que “dentro del positivismo encontramos tantas escuelas, tantos movimientos, incluso profundamente encontrados entre sí, que mal se haría en considerar que hay una esencia suprasensible de lo que es el positivismo o, peor aún, de ser positivista.”¹²⁵

Es la *neutralidad axiológica* y el profundo rechazo a la fundamentación filosófica y metafísica del derecho lo que en un inicio marcó el rumbo del positivismo jurídico. En ese sentido, la producción de la *norma puesta* transitó por las escuelas positivas del derecho —y a la vez, de sus correspondientes corrientes teóricas y propuestas metodológicas—, las cuales, en términos generales, las podemos condensar o resumir en el *sociologismo jurídico* y el *formalismo racionalista*,¹²⁶ como las escuelas positivistas que, pese a no ser absolutas por sí

¹²⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 83.

¹²⁵ Botero-Bernal, Andrés, “El positivismo jurídico en la historia: Las escuelas del positivismo jurídico en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX” en Jorge Luis Jabra Zamora y Álvaro Núñez Vaquero (Coords), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho, volumen I*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2015, p. 68.

¹²⁶ La producción filosófica del derecho positivo ha sido basta, y de entrada también podríamos considerar al *voluntarismo jurídico* como parte importante del desarrollo histórico-filosófico del positivismo jurídico, y en esencia lo es. Sin embargo, la *escuela voluntarista*, es una característica intrínseca a la conformación del Estado y del derecho moderno. Si bien esa suma de voluntades que determinan lo jurídicamente válido es ya una concepción que se considera en la formulación teórica superada. Lo cierto es que sigue siendo un punto medular para la enunciación y positivización del derecho, ya que, al consistir en un mandato de autoridad, éste se mantiene vigente en la fundamentación del sociologismo como positivización de hechos sociales legitimados

mismas y tener rasgos de complementariedad una con la otra al momento de determinar al positivismo jurídico, si mantienen elementos que les diferencian como escuelas que han producido corrientes teóricas y metodologías jurídicas propias.

Las escuelas positivistas del derecho, como bien dice Jesús Antonio de la Torre, surgen de la necesidad de responder las siguientes interrogantes: “¿Qué es el derecho positivo? ¿Es un conjunto de mandatos? ¿Lo constituyen hechos? ¿Es una serie de normas?”¹²⁷ La primera pregunta es una constante en el vaivén del iusfilósofo —es el trabajo pendiente e inconcluso de la filosofía por dar fundamento al derecho, tarea que se actualiza con el paso del tiempo—, mientras que la segunda interrogante, a juicio de esta investigación, es, una característica del positivismo jurídico, que se evidenció en su necesidad de *enunciar* derechos de manera objetiva y unívoca; es decir, en la producción de normas en tanto que éstas estén legitimadas por la *voluntad* del Estado. Esta suma de voluntades que se deposita en el Estado se le denomina *voluntarismo racional-moderno*¹²⁸, como parte del *fiat* o *pedigrí* que ostenta el Estado moderno para la producción autopoietica del derecho. Es, en toda regla, una condición del positivismo jurídico que aplica en términos generales para la mayoría de sus diversas escuelas, corrientes y metodologías.

Sin embargo, aunque sólo nos enfocamos en el *sociologismo jurídico* y en el *formalismo racionalista*, encontramos los elementos concretos de la mayoría de las corrientes que se desprenden del derecho positivo, los cuales dan fundamento a los principales sistemas jurídicos: tanto el *common law* como el derecho romano-germánico.

Si bien el *sociologismo jurídico* constituye una de las escuelas del derecho más importantes del positivismo, esta escuela no se encuentra compenetrada de manera plena con los sistemas jurídicos continentales, propios de América Latina, como si lo está el *formalismo racionalista*. Pese a lo anterior, se abordarán de manera esquemática estas dos escuelas positivistas.

por su producción social; así como, en el formalismo racionalista, al comprender la norma puesta en sentido de normas autoproducidas por otras normas racionales.

¹²⁷ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 87.

¹²⁸ Entendido al *voluntarismo* no como un mandato de autoridad divina desdoblada de la *Ley eterna* o de la voluntad de Dios en términos de Escoto y Ockham, sino como la suma de voluntades que legitiman a la razón del Estado, como mandato emanado de la sociedad moderna, la cual, asume su existencia pese a la existencia o no de Dios, y legitima los mandatos a modo de estado de necesidad racionalizado. Cfr., Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, CENEJUS-UASLP, México, 2010, p. 42.

a) Sociologismo Jurídico

En términos generales Jesús Antonio de la Torre Rangel, menciona que el *sociologismo jurídico* “lo constituyen realidades sociales [...] Aquí el derecho viene a entenderse como hechos de la existencia social, se refiere a la conducta social de los hombres. Esta teoría sociológica pregunta por las causas y efectos sociales y económicos de las instituciones jurídicas.”¹²⁹ Esta escuela positivista, lejos de plantearse en una concepción *voluntarista* medieval o moderna, se pregunta por la correspondencia de los mandatos de autoridad en relación con las condiciones empíricas en las que se suscitan las interacciones sociales como una forma de ligarse con mayor paridad a la realidad.

El *sociologismo* tiene como consigna conseguir un acercamiento empírico con la realidad social de manera científicista, es decir, como *hecho social*¹³⁰ que puede ser delimitado, simplificado y medible para su estudio. En sus generalidades, esta escuela, se encuentra basada el *método sociológico* de Durkheim, quien se empeñó en buscar sustento científico en las disciplinas sociales como si se trataran de ciencias naturales y exactas. Bajo esa tónica, Federico Lorenc dice: “Durkheim es considerado como uno de los principales defensores de una visión estructural de la realidad social, que desarrolla una perspectiva interesada sobre todo en el peso de los condicionamientos objetivos y aboga por una ciencia social que capte las regularidades empíricas en el funcionamiento de las instituciones colectivas.”¹³¹ Es así que una concepción sociológica se empeña en comprender el derecho en tanto construcción social determinada por espacios estructurales. Esta configuración si bien aportan mayores condiciones epistemológicas para abordar una fundamentación del derecho y de los derechos humanos, partiendo de una comprensión más compleja de la realidad, terminó siendo acusada de dos formas: tanto de relativismo jurídico —descripción

¹²⁹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 88.

¹³⁰ Comprender la realidad como *hecho social* consiste en un acercamiento científico de un fenómeno jurídico como objeto material, el cual puede ser abstraído de la complejidad de su formulación y reducido para su estudio, con el objeto de estudiarlo de manera hipotética ya sea deductiva o inductivamente. *Cfr.*, Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, trad. por Ernestina Champoucin, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

¹³¹ Lorenc Valcarce, Federico, “Émile Durkheim y la teoría de la acción” en *Revista Andamios*, vol. II, número 26, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014, p. 300.

no compartida, toda vez que nunca dejó de constituir una fundamentación positivista y científicista del derecho—; y por el otro extremo, como pragmatismo utilitario que se mueve al vaivén de intereses sociales y morales, los cuales pueden ser cuestionados ante una postura de derechos humanos vistos desde un iusnaturalismo clásico.

Es así como la influencia del empirismo de Comte en el método sociológico de Durkheim es evidente ante los intentos de simplificación y sistematización de la realidad social como *hecho social*, lo cual, también se traslapa al pensamiento jurídico de esta escuela positivista. Pese a lo anterior, este compromiso empirista por comprender el fenómeno jurídico tiene sus dividendos o factores de oportunidad en relación con el *formalismo racionalista*, al intentar desentronizar el ideal abstracto del derecho con una conexión directa con la realidad histórica y social. Como menciona Jesús Antonio de la Torre, citando a Villoro Toranzo, “el Empirismo jurídico ha dado excelentes frutos: ha iluminado el fenómeno jurídico en su relación con la historia (Escuela Histórica del Derecho), con otras fuerzas sociales (*sociologismo jurídico*) y con la economía (Marxismo).”¹³²

El *sociologismo jurídico* pretende asumirse como escuela que conciba a los contextos sociales, históricos y económicos en los que interaccionan las personas, teniendo el derecho la consigna de establecer un medio real de vinculación, es decir, una forma de control social que se encuentre ligada a la producción de conocimiento como un todo complejo y diverso. Bajo esa concepción epistemológica de producción de prácticas sociales, esta escuela positivista “caracteriza el Derecho como un arma importante empleada por las clases oprimidas en su lucha de emancipación en pro de la libertad y la igualdad. Tenía razón al decir que una realización completa y absoluta de la libertad y la igualdad es inalcanzable en la vida social humana.”¹³³ Es una visión jurídica inmersa en la estructura social, la cual pretende incidir en la forma en la que se producen los hechos sociales, mediante su propia regulación.

El *sociologismo jurídico*, influenciado por el empirismo, se desarrolló en el sistema jurídico inglés, escandinavo y norteamericano¹³⁴. Sus aportaciones concretizaron al *realismo*

¹³² De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 90.

¹³³ Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 342.

¹³⁴ Pese a lo que hoy conocemos como realismo jurídico norteamericano, basado en el sociologismo jurídico, la concepción del derecho en dicho país no siempre estuvo volcada al empirismo jurídico, por el contrario, mantuvo en sus inicios una conexión con el formalismo y con el derecho natural racionalista (moderno), muestra

jurídico como propuesta que positiviza la “verdad jurídica” a través de los criterios jurisprudenciales que nacen a partir de la interpretación de las interacciones sociales como parte de una litis que se da en un contexto de cotidianidad social. Es así como surge el *sistema de precedentes*, determinando un positivismo jurídico que, si bien en apariencia parece constituirse a través de las prácticas e interrelaciones sociales, lo cierto es que termina por buscar linderos de pretensión objetiva y de sentido unívoco del derecho, así como la ratificación del Estado como el único ente capaz de decir el derecho, sólo que a través de órganos judiciales y no por cedes legislativas, por ello, las acusaciones de relativismo son incompatibles si es que ligamos a esta escuela con el positivismo.

Como se mencionó con anterioridad, el *sociologismo jurídico* es una escuela que históricamente ha estado arraigada con los sistemas jurídicos anglosajones propios del *common law*; sin embargo, no podemos ser omisos sobre los embates que la racionalidad práctica del *realismo* y del sistema jurídico basado en *precedentes* ha tenido en los países latinoamericanos de tradición *formal-normativista*, toda vez que el *precedente jurisprudencial* —de pocos años atrás a la actualidad— ha marcado una tendencia a absolutizar la “objetividad” de dichas decisiones jurisprudenciales en los sistemas jurídicos de corte romano-germánico. Esto se refiere a la concepción, interpretación y aplicación de los derechos de forma *dada*, absoluta e infalible: no por su producción legislativa sino por la interpretación jurídica que los órganos judiciales hacen de la Ley, la cual, como se dijo, ha empezado a quedarse fuera de todo cuestionamiento, convirtiendo a la jurisprudencia en una fuente de derecho positiva con características de *completitud* y, por ende, inderrotable en la aplicación y ponderación de los derechos.

En pocas palabras, México, está siendo testigo de cómo la jurisprudencia comienza a ostentar mayor pretensión científica que la misma Ley o norma jurídica, para convertirse en el derecho *revelado*, el cual goza de plena justificación jurídica y filosófica, permitiéndole ser aplicable en todo momento y en todo contexto *espacio-tiempo*. Esta expresión de ciencia

ello, son la Declaración de Independencia de 1776 y la Constitución de los Estados Unidos. Sin embargo, la revolución de las estructuras científicas del siglo XIX, hicieron cuestionar el fundamento del racionalismo abstracto y reconstruir una estructura filosófica que, si bien siguiera siendo racional, ésta se pusiera en sujeción a pragmatismo social y argumentativo. Cfr., Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 348 a 360.

empírica del derecho se presenta en la actualidad como una *jurisprudencia infalible*¹³⁵. Lo anterior repercute plenamente en la fundamentación como en la aplicación de los derechos humanos, mostrándonos una cara del positivismo aún más estricto y limitado, toda vez que ya no puede ser cuestionado ni llevado al estudio de la duda y de la crítica.

b) *El formalismo jurídico racionalista*

Como ya se ha comentado con anterioridad, el *formalismo jurídico* es la otra escuela del derecho positivo que permeó profundamente en los sistemas jurídicos continentales, y, de forma decisiva en América Latina. Constituye la concepción del positivismo más afianzado en los países latinoamericanos, y como menciona Bobbio: “El formalismo jurídico [...] es a menudo considerado como uno de los motivos de acusación y de condena al positivismo jurídico.”¹³⁶ Estas palabras no se encuentran absortas a la realidad, menos a los estudios iusfilosóficos-críticos de América Latina, los cuales, en su mayoría se han centrado a cuestionar la concepción *formal y racionalista* del derecho positivo, por los hondos alcances que éste tuvo en los sistemas jurídicos latinoamericano debido al reduccionismo teórico-epistemológico que propuso, así como a la desconexión teórica con la realidad y los sujetos históricos de América.

Esta concepción mantiene una vinculación tanto directa como indirecta con varias escuelas del derecho positivo. De igual manera se articula como fundamento del derecho y como aplicación práctica del derecho por medio de dos conceptos que se combinan de manera

¹³⁵ Al parecer el proceso de modernización del sistema jurídico mexicano ha llevado a la juridicidad a elevar la jurisprudencia como la cúspide del pensamiento jurídico y de las acciones de la sociedad política toda vez que ésta, una vez aprobada, se vuelve indebatible por los órganos de control de constitucionalidad y de protección a los derechos humanos, así como cualquier otro intento crítico que surja a su alrededor desde los medios no institucionales. Se trata de un positivismo más recalcitrante que universaliza al racionalismo llevada a cabo en la emisión de la jurisprudencia como último e infalible. Esta situación fue debatida por el Pleno de la SCJN en la contradicción de tesis 299/2013, cuyo objeto era determinar si la jurisprudencia puede ser objeto de control constitucional; determinando la negativa por una mayoría de siete votos contra dos. Uno de los dos ministros que votaron contra la negativa de sujetar a control constitucional a la jurisprudencia, fue el ministro José Ramon Cossio Díaz, quien con posterioridad realizaría junto a Roberto Lara Chagoyán un artículo referente a esta contradicción de tesis, acuñando el término *jurisprudencia infalible*, lo que a todas luces nómina en los términos del positivo jurídico. *Cfr.*, Cossio Díaz, José Ramon y Lara Chagoyán, Roberto, “¿Derechos humanos o jurisprudencia infalible?”, en *Revista Cuestiones Constitucionales*, número 32, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2015.

¹³⁶ Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, trad. por Ernesto Garzón Valdés y Rodolfo Vázquez, Fontamara, México, 2014, p. 41.

dinámica en su propuesta teórica: por un lado, *el formalismo*, como producto de la *moral formal* —retomado de la ética kantiana—; y, por otra parte, *el racionalismo*, como modelo apriorístico de notas universales que comprenden una realidad idealizada con base solamente en la expresión ideológica e histórica.

El formalismo jurídico retoma parte del *voluntarismo* para legitimar la aplicabilidad de las normas como mandatos positivizados, en tanto éstos constituyan mandatos de una autoridad legítima —en términos del Estado de derecho moderno, es decir, como agrupación social racional y contractualmente democratizada. Sin embargo, el formalismo, de manera aislada, se esencializa en su última instancia en la *forma* de creación del derecho, es decir, la forma que reviste en su superficialidad como *sistema cerrado* —en términos de Luhmann— que se explica a sí mismo y, por ende, es *autorreferente* tanto en su justificación como en su aplicación.

Lo anterior contribuye al reduccionismo epistemológico que concibe a la *forma* en grado mayor de prelación jerárquica que el *fondo* de las normas. “El formalismo se presenta como teoría del derecho de tipo no contenutístico, como concepción de la interpretación que, en la solución de problemas jurídicos, se inspira únicamente en los elementos que se asumen intrínsecos a la norma con exclusión de los llamados extrínsecos, como los aspectos funcionales, teleológicos o, en una palabra, sociales.”¹³⁷ Esta especificación formal del derecho como norma, se sustenta en una *justificación interna* de las normas que, al constituir un *sistema cerrado*, limita y excluye cualquier tipo de vía o medio que intente determinarla o especificarla desde la exterioridad de la norma.

Es por ello, que el *formalismo* determina al derecho como sinónimo perfecto de la Ley —el derecho se circunscribe únicamente a la dimensionalidad y alcance de la Ley o de la norma—, estableciendo como único elemento de justificación a la *vigencia*, y no a la *validez* material de su contenido, a la vez que pone en el centro de la dialéctica del pensamiento jurídico la interacción competitiva de las *fuentes* como elemento de prelación y jerarquía en el sistema jurídico¹³⁸.

¹³⁷ Perlingieri, Pietro, *El derecho civil en la legalidad constitucional según el sistema italo-comunitario de las fuentes*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 108.

¹³⁸ Se le atribuye a Savigny el concepto *fuentes del derecho* al determinar que éstos fluyen en relación metafórica al caudal de una fuente hidráulica que es activada con base a las necesidades jurídicas del pueblo. *Cfr.*, Savigny,

Si bien las fuentes de derecho no son producto de la modernidad —estas existían previamente a la consolidación del pensamiento moderno—; la concepción y la estructuración jerárquica entre fuentes formales y no formales, si constituye una expresión de *formalismo moderno*, toda vez que esgrimen una concepción positivista del derecho que reduce las posibilidades no previstas por éste en pro de mantener una certeza de “seguridad jurídica”. El establecimiento de *fuentes formales* con grado de orden y prelación en una escala *jerárquicamente competitiva*¹³⁹ contribuye a homologar al derecho como *forma*, es decir, un derecho sujetado a su mecanismo de producción como categoría de referencia, ya que será esta *forma* la que le permite encuadrarse o actualizarse como *fente formal* y, por ende, con mayor valor probatorio en el esquema jerárquico del sistema jurídico. Constituye, por ello, en una jerarquía *formal-normativista*, que se explica de manera interna al sistema jurídico.

Al centrar el pensamiento jurídico en la *forma*, como mecanismo de producción de normas, la interacción entre la realidad y el derecho (Ley/norma) se da de una manera estructural¹⁴⁰, la cual limita lo que *es* el derecho y lo que puede aportar a la sociedad, a la vez que se estatuye de manera institucional —y posteriormente, de manera cultural— una supremacía de la Ley, tanto en la comprensión como en la aplicación del derecho. Al concebirse esta supremacía dogmática intrínseca a la norma, se constituye una visión *normativista* de la praxis jurídica, la cual, subsume al derecho a *técnica*, carente de cualquier tipo de fundamento que pretenda conocer la esencia última del concepto del derecho.

Esta concepción *formalista* tiene plena correspondencia con el *racionalismo*. Desde el planteamiento kantiano basado en la *moral formal*, en la determinación de las notas universales y en los argumentos *a priori*, elementos que constituye la visión del *deber ser* de

Karl, *De la vocación de nuestro silgo para la legislación y para la ciencia del derecho*, La España Moderna, Madrid, 1992.

¹³⁹ Enrique Gherzi realiza un interesante estudio teórico con el cual nos invita a (re)pensar las *fuentes del derecho* como relaciones competitivas, haciendo la analogía a un campo de batalla, en el cual, el derecho formal, como una fuente más, interviene de manera determinante en las dinámicas hacia las otras fuentes del derecho, incluso con aquellas que se encuentra más cercanas a una demostración empírica de la realidad, lo que provoca un derecho idealizado. Cfr., Gherzi, Enrique, *El carácter competitivo de las fuentes del derecho*, en *Revista de Economía y Derecho*, volumen 7, número 28, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Lima, 2010.

¹⁴⁰ El formalismo jurídico se establece como una estructura legítima de aplicación de normas sobre normas. Es decir, la justificación jurídica y política de las normas por medio de normas de mayor rango. En términos de constitucionalismo moderno, los ordenamientos constitucionales son la base de legitimación de las normas y leyes que se desprenden de normas constitucionales flexibles, las cuales son determinadas y dimensionadas por otras normas. La *estructura normativista* consiste en un mecanismo de legitimación de normas por medio de normas de mayor jerarquía.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

las normas universales, así como la determinación del *sujeto universal kantiano*, todo ello constreñido al imperativo categórico. Por ello, la concepción racionalista, opera a la par del formalismo, dando como resultado a esta escuela positivista que ha tenido su propio vaivén histórico en las ideas o corrientes filosóficas que se analizarán a continuación.

3.2.2. Concepciones teóricas del formalismo jurídico racionalista

El formalismo jurídico racionalista permeó en los sistemas jurídicos de corte romano-germánico como expresión de un positivismo adecuado al Estado de derecho moderno —basado en democracia liberal representativa— que, sin embargo, transitó del liberalismo al neoliberalismo, es decir, a un revisionismo teórico-práctico de un nuevo paradigma economicista que frenó los embates de las tesis marxistas y consolidó el flujo global de capital.

Esta escuela jurídica se configuró en torno al discurso moderno de inicios del siglo XX, a la par de amoldarse a las nuevas prácticas y teorías económicas neoliberales que rehabilitaron al liberalismo-individual a una escala de apropiación global que permitiera y, a su vez, protegiera por medios institucionales e instrumentos jurídicos, las nuevas dinámicas de un capitalismo global, postrado en represiones financieras imperialistas, lo que constituyó un repliegue etnocéntrico que pondría de manifiesto el poderío de los países centrales a los periféricos —en términos de la unidad de análisis *sistemas-mundo* de Wallerstein.

El formalismo jurídico racionalista se configuró como la escuela positivista más importante de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Su formulación recalcitrantemente moderna tuvo, en esencia, similares repercusiones en el pensamiento *moderno iluminista*, pasando de un periodo de esplendor modernista —tanto para la concepción del conocimiento social, político y jurídico— hasta un ocaso evidenciado por los estragos de la Segunda Guerra Mundial y por la reconfiguración del Orden Mundial.

Ante estos acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo XX, el positivismo jurídico y, en específico, el *formalismo racionalista*, ha transitado por una reestructuración teórica que lo mantenga vigente —sin que esto desestime sus fundamentos o esencia. Diversos autores han realizado un despliegue teórico sobre el positivismo jurídico,

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

dando como resultado diversos revisionismos que pretenden mantener la *eficacia científica* con la que se formuló esta escuela jurídica.

Los autores que realizaron la tarea (re)fundamentar a la escuela del *formalismo racionalista* —manteniendo una misma línea articuladora— son: 1. Hans Kelsen, como su fundador y más reconocido expositor; 2. Norberto Bobbio, continuador de las tesis kelsenianas con una revaloración política y estructural-pragmática; y, 3. Luigi Ferrajoli, con su visión teórica que originó un revisionismo en la escuela positivista de corte *formalista racionalista*. Estos tres autores, han dado continuidad a dicha escuela jurídica, no sólo de manera teórica, sino como una estructura que pueda comprender y aplicar el derecho bajo los parámetros paradigmáticos del derecho positivo. Además, el abordaje que realizaron estos autores ha sido vivenciado en diversos países de América Latina, los cuales, a partir de estas configuraciones teóricas, han tratado de amoldar sus sistemas jurídicos —con mayor o menor éxito en algunos casos— de acuerdo con los avances propuestos por esta escuela positivista.

En mérito a lo anterior, el análisis esquemático sobre las tesis de estos autores no sólo evidenciará la esencia de derecho en sistemas jurídicos latinoamericanos, sino también, aportará elementos necesarios para visualizar desde la historia de las ideas, cómo se han configurado los derechos humanos tanto en su comprensión y aplicación jurídica, así como, en su representación social.

a) Hans Kelsen: el referente del formalismo jurídico

Hans Kelsen representó el asentamiento del pensamiento jurídico en términos de rigor científico, llevando el estudio del derecho a la sintonía que el mundo moderno necesitaba, tanto en sus aciertos como en todas sus insuficiencias. Kelsen, es el modelo del jurista científico que tanto se anhelaba a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. El impacto de su obra *La teoría pura del derecho* permeó el pensamiento jurídico de la mayoría de los sistemas jurisdiccionales de tradición romana-germánica-canónica¹⁴¹. Hoy en día la

¹⁴¹ La obra de Kelsen tuvo menos influencia en los sistemas jurídicos realistas, basados en el uso de la costumbre y los precedentes jurisdiccionales, como es el caso del *common law*. La formulación racional y el origen de su emisión, así como la importancia de la interpretación y la argumentación jurídica que se lleva a cabo en este tipo de sistemas jurídicos hacen de la *teoría pura del derecho*, una postura que no se complementa de manera total a las bases y principios jurídicos de esta índole. Sin embargo, la trascendencia de la obra de Kelsen, por

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

influencia de la teoría *formalista-normativista* de Kelsen es determinante en la manera en la que se concibe y se fundamenta el derecho. Si bien, mucho se ha escrito *de* Kelsen y *contra* Kelsen, es innegable que su concepción del derecho aún sigue siendo expresada de forma ortodoxa y en ciertos lugares de manera mayoritaria; por ello, dedicar unas palabras a este autor siempre será valioso en términos *iusfilosóficos*. En el caso concreto de América Latina —obviamente incluyendo a México— el positivismo *formalista-racionalista* de Kelsen sigue siendo vigente para los operadores jurisdiccionales, así como el referente de conocimiento social.

Kelsen en su obra celebre *La teoría pura del derecho* esgrime un trabajo serio por resaltar la *pureza* del derecho: una doctrina que explique el fenómeno jurídico únicamente por la *norma positiva*, distanciándose de los juicios de valor empíricos o morales, con la intención de tener un acercamiento al estudio del derecho —y de los fenómenos jurídicos controversiales— de manera “objetiva” e “imparcial” y, por ende, de manera científica. En la primera página de esta obra establece: “*La teoría pura del derecho* constituye una teoría sobre el derecho positivo; se trata de una teoría sobre el derecho positivo en general, y no de un orden específico.”¹⁴² Con lo que hace el intento de señalarnos que el derecho positivo debe diferenciarse de la metodología jurídica y de la ciencia jurídica como producción del pensamiento jurídico, en contraste, de una teoría sistemática y unitaria sobre como el derecho positivo condiciona de manera absoluta al orden jurídico y al sistema social, debido a su obligatoriedad como mandato de autoridad legítima.

Intenta desligar los criterios ideológicos y morales que pueden ideologizar o tergiversar una visión “pura” del derecho¹⁴³, lo que contribuiría a determinar una concepción

un lado, solamente tuvo una conformación diferenciada en la relación entre la moral y el derecho, así como la aplicación lógica-deductiva como metodología del derecho; pero, por otro lado, las bases de la ciencia del derecho y la conformación de *norma puesta* como base del sistema social y jurídico, es decir, la concreción del positivismo dogmático, si tiene correspondencia con la praxis jurídica anglosajona, sólo que esta última puso en relieve la praxis del derecho como sistema basado en *precedentes jurisdiccionales* y no en *normas legislativas*. Esto lo podemos evidenciar en la obra de uno de los profesores de filosofía del derecho más célebres que ha tenido la Universidad de Harvard. Véase, L.A. Hart, Herbert, *El concepto del derecho*, trad. por Genaro R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1961.

¹⁴² Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho...*, *op. cit.*, p 15.

¹⁴³ El ejemplo más común podría ser el uso ideológico de algunos grupos sociales que apelando a los denominados derechos de *objeción de conciencia* o a una concepción naturalista abanderan la limitación de derechos progresistas como es el caso de la comunidad LGTB y su lucha por el reconocimiento de derechos civiles igualitarios. Aquí una concepción moralina, más que moral, excluye a sujetos a la vez que les limita derechos elementales para su producción de vida.

de seguridad jurídica y de certeza del derecho basado en un *deber ser* como único acto moral válido, es decir, el deber impuesto en términos de *norma*, la cual a su vez se legitima de manera voluntarista. En ese sentido, Jesús Antonio de la Torre nos dice: “Kant sistematiza así, filosóficamente, la sociedad del Mundo Moderno. Pues como vimos, mientras que en las sociedades antiguas la socialidad, esto es, la vinculación y la mediación de los individuos en sociedad se da en comunidad natural, en las sociedades modernas la vinculación se da a través de relaciones puramente voluntaristas, contractuales, pactadas.”¹⁴⁴

Kant parte de una concepción de validez del acto siempre y cuando se encuentre en sintonía con el mandato establecido en una norma pactada de forma voluntaria y autónoma. En las propias palabras de este jurista: “Lo que hace de un acontecimiento un acto conforme a derecho (o contrario a derecho) no reside en su facticidad, en su ser natural —es decir: en su ser determinado por leyes causales, encerrado en el sistema de la naturaleza—, sino en el sentido objetivo ligado al mismo, la significación con que cuenta.”¹⁴⁵ Y por significación este ilustre jurista se refiere: al “enunciado de un acto de conducta humana situado en el tiempo y el espacio es un acto de derecho (o un acto contrario a derecho) [en tanto éste sea] el resultado de una explicación específica, a saber, una explicación normativa.”¹⁴⁶ Siendo esta explicación normativa la configurada a razón de la producción normativista del Estado, su legitimidad reside en decir qué, *es*, derecho de forma unívoca, toda vez que “lo que significa a un acto conforme a derecho (o contrario a derecho) es [la norma] misma producida mediante un acto de derecho que, por su lado, nuevamente recibe significación jurídica de otra norma.”¹⁴⁷

La valoración de la norma se encuentra sustentada en la posición que ésta tiene en el ordenamiento jurídico. El orden jurídico se diferencia de un sistema social, debido a que este último puede “requerir un determinado comportamiento humano sin enlazar al cumplimiento o incumplimiento de la orden, sin consecuencia alguna.”¹⁴⁸ Sin embargo, el orden jurídico, establece la *sanción* de las conductas contrarias al sistema jurídico, la cual se constituye en penas o beneficios conforme a las realización o no de conductas prescritas —dependiendo de

¹⁴⁴ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴⁵ Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

del sentido o redacción que contiene la normas (atributiva, prohibitiva, etcétera). La sanción es el criterio *objetivo* de las normas y lo que concretiza al derecho como positivismo teórico, es decir, como derecho vigente en el ordenamiento jurídico, tanto es así que se vuelve vinculatorio al coaccionar un resultado de *hacer o no hacer*.

Es la interacción entre las normas en el orden jurídico lo que les da especificidad, incluso en su creación y prelación jerárquica de aplicación. Restrepo-Tamayo explica la relación de las normas y el orden jurídico en el pensamiento kelseniano de la siguiente manera:

El orden jurídico se compone de varias disposiciones normativas: una de estricta creación jurídica, otra de estricta aplicación jurídica, al igual que múltiples de creación y aplicación simultánea. Sin embargo, todas ellas forman una unidad, un sistema. Cada disposición normativa tiene relación y dependencia con otra hasta formar una cadena de conexiones a través de las cuales se crea y aplica el derecho.¹⁴⁹

Es así como se expresa el *normativismo* concebido a partir de la *forma* del derecho como único criterio de validez. Establecida la jerarquía de las normas, Kelsen, determina el grado de aplicabilidad o constitucionalidad de éstas, toda vez que éstas son susceptibles de prescribir normas contrapuestas dentro del orden jurídico, dando paso a una antinomia normativa, la cual se resuelve aplicando la norma de mayor grado de prelación en el ordenamiento jurídico. En otras palabras, el último elemento legitimador de la norma, entendida plenamente como derecho positivo, es otra norma colocada en un escalafón superior, la cual da fundamento y sustento a la norma inferior, es decir, el grado de constitucionalidad con el que operan las normas en torno a una *estructura piramidal* del orden jurídico.

Es por ello, que la legitimación de validez de las normas se construye a rango constitucional. La constitución tiene una doble función: 1. ser el ordenamiento que fundamenta al sistema jurídico, mediante la racionalidad de su práctica y la materialización de Estado, en tanto sea una convicción política pactada, y 2. Como ordenamiento que valida

¹⁴⁹ Restrepo-Tamayo, John Fernando, “Aproximaciones el pensamiento jurídico-político de Hans Kelsen”, en *Revista Jurídicas*, volumen 12, número 1, Universidad de Caldas, Medellín, 2015, p. 51.

la producción de normas, en tanto se encuentran suscritas a la razón plasmada por el Estado en la norma constitucional fundamental. Por ello, Restrepo-Tamayo al hablarnos de la condición que goza la constitución en el pensamiento de Kelsen nos dice:

Esta Constitución [en términos kelsenianos] es el punto de referencia del orden jurídico, consagra los derechos básicos que determinan futuras actuaciones jurídicas y políticas y establece cómo se crean las normas jurídicas que integran el orden. Todas las demás disposiciones normativas deben ajustarse a la Constitución tanto por su aspecto formal como por el material. De dicha sujeción se desprende la noción de validez de estas disposiciones normativas.¹⁵⁰

La teoría pura del derecho diferencia entre la *ciencia del derecho* y el derecho positivo como teoría y aplicación debido a la necesidad de darle a este último un sustento de “pureza” y “objetividad”, al que apelaba su autor. Sin embargo, esta pureza ha generado una gran cantidad de críticas en torno a su concepción solipsista del saber, la cual, una vez constatadas las fisuras del pensamiento moderno a mediados del siglo XX, este tipo de teorías de carácter científicista se muestran endebles ante los embates del pensamiento posmoderno.

La obra de Kelsen ha sido cuestionada desde *lugares en común*, sin ahondar de manera precisa en los elementos que le caracterizan como una de las principales estructuras teóricas del positivismo. Sin embargo, el destacado jurista español, Manuel Atienza, analiza en una de sus obras más célebres *El derecho como argumentación*, algunas concepciones del derecho, entre ellas, el *formalismo* y el *positivismo normativista*¹⁵¹. Atienza denota al formalismo kelseniano como una escuela que niega el carácter hermenéutico de *producción* del derecho mediante la interpretación y la aplicación argumentativa, limitándose a una comprensión exegética del derecho que se agota con la metodología del silogismo y de la lógica deductiva¹⁵². Si apelamos a una comprensión más amplia del derecho como diálogo

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Atienza inicia su obra *El derecho como argumentación* estableciendo un panorama sobre las diversas concepciones prácticas y filosóficas del derecho, como base material para la comprensión y posterior argumentación de los derechos. Enumera cinco grandes tradiciones filosóficas del derecho: el formalismo, el positivismo normativista, el realismo jurídico, el iusnaturalismo y el escepticismo jurídico o teoría crítica. Véase, Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Ariel, Barcelona, 2012, pp. 19 a 52.

¹⁵² *Cfr.*, *Ibid*, pp. 163 a 180

hermenéutico entre realidad material y concepciones teóricas, es necesario resaltar las críticas de Atienza, toda vez que señala la insuficiencia de *la teoría pura del derecho* en relación con la interpretación, una cuestión que ni el mismo Kelsen con sus pretensiones objetivistas del sentido del derecho pudo dejar de lado.

La interpretación es un elemento importante que analizar para comprender cómo se estructura el positivismo jurídico en correlación con una concepción de derechos humanos. En *la teoría pura del derecho*, se puede observar cómo Kelsen menciona desde el primer párrafo de su obra, que ésta consiste en “... una doctrina general sobre el derecho, y no la interpretación de las normas jurídicas particulares, nacionales o internacionales.”¹⁵³ De inicio se puede ver su necesidad de distanciarse de la interpretación del derecho, es decir, del análisis subjetivo que pudiera resultar de un proceso hermenéutico jurídico, lo que resalta su basamento en el *formalismo* —la reducción del derecho como interpretación y su estricta sujeción exegética formal y literal de la norma.

Sin embargo, ni con las pretensiones de *pureza* y de configuración científicista del derecho como *forma*, es decir, como norma puesta y racionalizada por el Estado, Kelsen se niega a dejar de lado la importancia de la interpretación. El jurista austriaco dedica el último capítulo de la *Teoría pura del derecho* a la interpretación jurídica, capítulo que en palabras de Atienza es “el lugar natural para dar cabida a la argumentación jurídica en la obra de Kelsen [...] Pero éste es, quizás, el capítulo más insatisfactorio.”¹⁵⁴ Dicha crítica toma relevancia al ver que, además, de ser el último capítulo, éste parece estar integrado de manera sorpresiva, evidenciando una desarticulación con la estructura teórica que había esbozado hasta ese momento. Sus pretensiones formalistas y racionalistas parecen desdibujarse o, al menos, a parecer ambiguas, al momento de aceptar que la interpretación jurídica que realiza el juez *produce* derecho.

Al parecer Kelsen sabía que su concepción formalista-normativista perdía peso —o al menos solidez estructural— al ser abordada desde la aplicación jurisdiccional. Para el momento histórico en que se publicó *la teoría pura*, el objetivismo epistemológico perdía

¹⁵³ Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho...*, op. cit., p. 15.

¹⁵⁴ Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación...*, op. cit., p. 30.

peso y empezaba a ser cuestionado por las escuelas filosóficas e históricas del momento¹⁵⁵, así como por las nuevas condiciones epistemológicas que supuso el *giro hermenéutico*¹⁵⁶. Lo anterior queda manifiesto cuando Kelsen argumenta que: “Tenemos así dos tipos de interpretación del derecho por el órgano jurídico de aplicación, y la interpretación del derecho que no se efectúa por un órgano jurídico, sino por una persona privada y, especialmente, por la ciencia del derecho.”¹⁵⁷ Así, el autor de *la teoría pura* aclara que la interpretación en el derecho se muestra de dos maneras: la primera, como juez aplicador de la norma en un sistema jurídico determinado; y la segunda, como científico jurídico, es decir, como estudioso del derecho que a través de su práctica cognoscitiva da un sentido interpretativo de la norma.

Sin embargo, para Kelsen, la interpretación que hace el científico jurídico no tiene relevancia ni utilidad en la aplicación del derecho dentro del orden jurídico, al menos de manera determinante en el sistema jurídico. Es entonces que el peso de la interpretación recae en aquella realizada por el juez como único individuo con legitimidad suficiente en el Estado de derecho, para decir que es lo que dice el derecho. Si analizamos esta concepción la estructura formal racionalista se mantiene al expresar el voluntarismo jurídico que representa la praxis jurisdiccional por parte del Poder Judicial.

Por otro lado, el *formalismo racionalista* empieza a tener pequeñas contradicciones al dimensionar los alcances de la interpretación jurídica como *producción* de nuevo derecho que, además, arroje un sentido equívoco y no unívoco del concepto del derecho. En concordancia a lo anterior, el autor de *la teoría pura* manifiesta que: “la interpretación de la ley no conduce necesariamente a una decisión única, como si se tratara de la única correcta,

¹⁵⁵ Entre las décadas de 1920 a 1950 surgieron en diversos centros académicos de Europa occidental los movimientos críticos de tinte marxista y humanista que, a través de su labor filosófica, cuestionaron las tesis que sustentaban a la *modernidad ilustrada capitalista*, entre ellas, la relación objetiva e idealista con la que se comprendía la realidad. La filosofía crítica se acuñó al reflexionar los principios y las causas de las dos grandes guerras europeas de la primera mitad del siglo XX. La Escuela Crítica de Frankfurt fue una de la más representativas, seguida de la Escuela Histórica de los Annales y la Escuela Crítica de Estudios Socioculturales de Birmingham, sólo por mencionar algunas.

¹⁵⁶ La hermenéutica irrumpió en el siglo XX con el retorno de la construcción del conocimiento con interpretación de la realidad, lo que socavaba la visión moderno-positivista de un mundo objetivado y objetivizable. Grandes hermeneutas como Heidegger, Gadamer y Ricoeur contribuyeron con el movimiento hermeneuta, consolidando a la hermenéutica como filosofía del conocimiento, anteponiendo a la valoración del sujeto como un momento crucial en la dialógica de la comprensión e interpretación de la realidad.

¹⁵⁷ Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho...*, op. cit., p. 349.

sino posiblemente a varias, todas la cuales [...] tienen el mismo valor, aunque solo una de ellas se convertirá en derecho positivo en el acto del órgano de aplicación del derecho, en especial, en el acto del tribunal.”¹⁵⁸ La anterior cita se encuentra contextualizada en una crítica kelseniana al predominio del positivismo sustentado en el *precedente jurisdiccional*, el cual, al no anteponer el sentido del derecho en las normas de creación legislativa sino en la emisión de precedentes, para Kelsen se encuentra invariablemente ligado a una subjetividad y relatividad encubiertas. Sin embargo, si tomamos el sentido de sus palabras más allá de la crítica al *realismo jurídico* podemos identificar que su concepción de derecho formal es insuficiente o limitado cuando ésta atraviesa la barrera de la interpretación.

En virtud de lo anterior, Kelsen continúa con su crítica a los llamados *métodos de la interpretación*, afirmando que: “Pese a todos los esfuerzos de la jurisprudencia tradicional no se ha logrado resolver a favor de uno y otro, en manera objetivamente válida el conflicto entre voluntad y expresión.”¹⁵⁹ Es decir, entre la literalidad de la norma en contraste con la apreciación subjetiva de quien la aplica. Continúa manifestando la falta de objetividad y, por ende, el grado de discrecionalidad por parte del representante del órgano jurisdiccional, quien puede contener juicios de valor moral y una biografía propia que le constriñe al momento de decidir el sentido interpretativo de las normas jurídicas.

Sobre el rango de subjetividad en el que puede caer un órgano de aplicación del derecho, Kelsen dice:

... no se trata de un conocimiento del derecho positivo, sino de otras normas que pueden desembocar aquí en el proceso de producción de derecho: normas morales, normas de justicia, juicios de valor sociales, etcétera que se suelen denominar con rótulos tales como: “bien común”, “interés del Estado”, “progreso”. Desde el punto de vista del derecho positivo nada cabe sobre su validez y verificabilidad. Desde ese punto de vista, tales especies de determinación sólo puede ser caracterizadas negativamente: son determinaciones que no provienen del derecho mismo.¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 352.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Kelsen rechaza el uso hermenéutico del derecho, como podrían ser en los derechos humanos, considerándolos perniciosos debido a su carga de valores subjetivos y ambiguos en la determinación del derecho, esto es, algo que se aleja de la *interpretación auténtica* —aquella realizada por el órgano aplicador que determina el Estado— que produce derechos con base a la misma norma, es decir, una interpretación que no salga de la estructura marcada por la norma. Aquí Kelsen confunde la *producción* del derecho con la *reproducción* del derecho que, en términos generales, esta última, consiste en producir *normas implícitas* a las ya establecidas, sin embargo, la *producción* del derecho consiste en una tarea plenamente hermenéutica, es decir, de producción de sentido material¹⁶¹ debido a una laguna normativa o, en su caso, una omisión legislativa.

Kelsen acuña el termino *interpretación auténtica* como aquella que es sabedora de la equivocidad de las normas al momento de ser aplicadas y, por lo tanto, esto puede crear o determinar derechos, siempre y cuando la interpretación adopte la *forma* de la Ley. Esto no quiere decir que Kelsen niegue, en la interpretación y aplicación de las normas, el que los órganos aplicativos *produzcan* nuevos sentidos o derechos fuera de los linderos estructurales que enmarca la Ley interpretada, sin embargo, ésta pierde fuerza en cuanto a su obligatoriedad al ser una *interpretación externa* —toda vez que no se sujeta completamente a los linderos de la norma positiva— siendo insuficiente dentro del ordenamiento jurídico en el que se aplica.

Habiendo abordado esquemáticamente los elementos más importantes de *la teoría pura* —como la obra que fundamenta al *formalismo racionalista*—, es decir: la norma, el orden jurídico y el valor de la interpretación, es preciso hacer acotaciones de todo lo anterior. Para ello, seguiremos la línea de Atienza, quien sintetiza el pensamiento kelseniano en las siguientes tesis:

- i. El énfasis en el análisis estructural del Derecho, o sea, el Derecho visto como un conjunto de normas frente al enfoque funcional (sociológico) o el enfoque valorativo.

¹⁶¹ Manuel Atienza, al igual que otros autores, han manejado el termino *producción* del derecho en términos hermenéuticos-argumentativos, como la creación de nuevas normas (derechos, obligaciones y limitaciones) en el sistema jurídico, como parte de un análisis pragmático-material del discurso jurídico orientado en principios jurídicos. Para ello, se basan en el estado de incompletitud del derecho y de la verifican interna y externa del derecho. Véase, Atienza, Manuel, *Curso de argumentación jurídica*, Trotta, Madrid, 2013.

- ii. Una teoría de la validez del Derecho —de las normas jurídicas— que considera las cadenas de validez como cadenas de autoridades: en definitiva, la validez, para Kelsen, es una cuestión de *fiat*.
- iii. La consideración del derecho como un objeto susceptible de ser conocido.
- iv. La relatividad secundaria o alternativa que le asigna a la interpretación y argumentación del derecho.¹⁶²

b) Norberto Bobbio: el formalismo como pragmatismo político

Al analizar la conformación del Estado moderno se hizo referencia a este jurista italiano. Su labor filosófica ha trascendido tanto en la política como en el derecho, y eso mismo, demuestra cuales han sido sus aportaciones en el ámbito de las ciencias sociales: la articulación de un área específica de saber jurídico en tanto se conciba como sentido de lo político. Norberto Bobbio desarrolla su doctrina positivista manteniendo la base *normativista* y *formalista* utilizada por Kelsen. No obstante, avanza en reconocer al derecho desde distintas perspectivas epistemológicas, lo que le proporciona un panorama más amplio en cuanto a la comprensión del derecho. Para ello, hace hincapié en la formulación democrática (*representativa*) liberal del derecho, entendiendo a la norma positiva como la única capaz de tener eficacia aplicativa, no porque desconozca otras formas de producir derecho, sino porque apuntala la *certeza* de la norma jurídica como el mecanismo más idóneo para garantizar el acceso a los derechos, es decir, una visión pragmática basada en la eficacia del derecho.

Este ilustre jurista italiano, pese a mantener y defender el formalismo racionalista de Kelsen, avanza en la conceptualización del derecho positivo. Realizó una defensa a ultranza de la eficacia de la *norma positiva*, a la vez que también realizaba cuestionamientos tanto al iusnaturalismo —aunque en sus críticas no suele diferenciar entre un iusnaturalismo clásico y moderno— como al iuspositivismo. Bobbio contribuye sustancialmente al positivismo jurídico cuando se cuestiona al derecho como *forma*, en cuanto esta última deja de ser legítimamente democrática. Beuchot al analizar el positivismo jurídico como parte de su obra

¹⁶² Elementos retomados y resumidos de: Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación...*, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

iusfilosófica manifiesta que la obra “de Bobbio es un positivismo moderado. Tiene una parte iusnaturalista, porque el derecho tiene que pasar por valoraciones morales, y otra parte iuspositivista, porque tales valoraciones no pueden establecerse objetivamente, por ejemplo, deduciéndolas de la naturaleza humana.”¹⁶³ Es así como, para Beuchot, Bobbio es un positivista que dialoga de manera analógica entre el derecho natural y el derecho positivo, siendo esta una de las grandes diferencias que guarda en relación con Kelsen.

Este diálogo entre derecho natural y positivo se equipara al continuo debate entre la moral y el derecho. Beuchot explica sobre esta cuestión que Bobbio “redujo cada vez más la separación entre el derecho y la moral, hasta abarcar elementos axiológicos o de valores morales en el orden jurídico, los cuales son supra-positivos.”¹⁶⁴ En ese sentido, el jurista turinés, rebasó —aunque de manera mesurada— los límites estructurales y funcionales del *formalismo racionalista* retomando el sentido axiológico de los derechos, incluso, como consignas fundamentadas en una concepción de derecho natural.

En cuanto a la ubicación teórica de su obra, se puede decir que Bobbio asumió dos momentos concretos en su pensamiento: el primero, como un formalista continuador de la obra de Kelsen; y, el segundo, tomando una postura estructural pragmática destinada a la conformación lingüística de los derechos —en clara influencia del *giro lingüístico* de la época—, es decir, como construcciones léxicas que representan a la realidad jurídica. Mauricio Beuchot reconoce estas dos facetas al manifestar que: “Se ve el paso que hace Bobbio, en su filosofía analítica, del positivismo al pragmatismo porque deja de lado el aspecto sintáctico de la lógica de las normas para pasar a examinar el contenido de las mismas, en una perspectiva más semántica-pragmática.”¹⁶⁵ Esto no implica que Bobbio asumiera una postura crítica, constructivista o hermenéutica del derecho, toda vez que su segundo momento como teórico lo abordó “sin dejar el normativismo kelseniano, [colocándose] en la línea de sus críticos Hart y Ross, en un iuspositivismo nuevo”¹⁶⁶ que, sin embargo, mantiene su sentido formal y racional del derecho positivo.

¹⁶³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía...*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 75.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 73.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

El abordaje de Bobbio hacia la norma positiva se vio alternado con su comprensión de lo político. En cierta manera se puede decir que el turinés superó algunas limitaciones del voluntarismo y del formalismo, al concebir en el estudio de las normas un *espesor político* que altera su sentido y su aplicación jurisdiccional. La superación que el jurista italiano hizo sobre el *voluntarismo* consiste en poner como elemento articulador el *principio democrático* —consecuente con la deliberación democrática de índole liberal, sin llegar a ser una composición crítica, social o popular, manteniéndose en todo momento en los linderos de la democracia liberal— como verificador de la legitimidad de la voluntad general. En ese sentido, Bobbio contribuyó a requerir vías de democratización en los sistemas jurisdiccionales, tesis que muchos otros juristas retomarían con posterioridad a él.

Sin embargo, antes de analizar los tres acercamientos de la teoría jurídica de Bobbio, es menester, precisar qué tipo de configuración política mantiene en la conformación del derecho positivo. Aquí el turinés comprende la democratización política del derecho como el pleno disfrute de derechos negativos —esto es evidente al visionar su alineación política con el liberalismo— en tanto permitan el libre ejercicio de la libertad, siempre y cuando ésta esté abocada a mantener relaciones de “equidad” con las libertades de las demás personas. La base política de su teoría argumenta la necesidad de proteger y garantizar el pleno goce de las libertades democráticas; en otras palabras, salvaguardar la esfera individual de derechos, ya que ésta es el sustento de la juridicidad y del desarrollo democrático del Estado.

“Bobbio distingue tres aspectos del positivismo jurídico, que corresponden a igual número de maneras en que el positivismo jurídico se ha presentado desde un punto de vista histórico:”¹⁶⁷

- i. Como una forma de acercarse al derecho, también lo denomina el positivismo metodológico, porque consiste únicamente en un método de identificación y descripción de lo que se encuentra establecido como derecho puesto mediante procedimientos formales¹⁶⁸;

¹⁶⁷ Squella, Agustín, *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, Fontamara, México, 2004, p. 12.

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 13.

- ii. Como una determinada teoría o concepción del derecho, lo identifica como la teoría del derecho positivo, la cual vincula la existencia del derecho a la formación del Estado y entiende que todo derecho es producto de la actividad Estatal; el positivismo jurídico es más que un método y se caracteriza por la idea de la supremacía del derecho producido por el Estado, es decir, las leyes tienen mayor valor como fuentes de derecho.¹⁶⁹
- iii. Como una determinada ideología del derecho, lo relaciona con la pérdida de directrices o valores por parte del positivismo jurídico, al descartar los juicios de valor o juicios morales sobre las normas que aparentemente podamos tildar de injustas, al atribuir al positivismo jurídico más que una obediencia externa por temor a una sanción, una obediencia interna como obligación moral de conciencia.

Al analizar estos tres acercamientos, es evidente como hacen referencia a la obra de Kelsen: al establecer un acercamiento como teoría del derecho y como ciencia jurídica. Bobbio construye estos tres ámbitos con el objeto, nuevamente, de reconocer un sistema normativo sólido que se distancie de otros usos al derecho. Esto lo podemos ubicar en su segundo acercamiento: el derecho como una *teoría general*, el cual se encuentra determinado por un orden jurídico positivo a efecto de que se garantice el funcionamiento del derecho. Beuchot nos dice sobre el acercamiento *teórico del derecho* de Bobbio que: “Como teoría es la doctrina estatista, que tiene dos versiones: la más fuerte contiene la definición del derecho por la coactividad, la supremacía de la Ley, la imperatividad, la coherencia, la plenitud y el logicismo interpretativo; la débil excluye la coherencia, la plenitud y el logicismo interpretativo.”¹⁷⁰ La teoría *fuerte* se concretiza en la positivización y eficacia de las normas jurídicas como reguladoras de la sociedad, siendo ésta la expresión dura del formalismo. Sin embargo, al hablarnos de una construcción teórica *débil*, ésta permite interactuar con el derecho en torno a la ideología —el segundo acercamiento al derecho de Bobbio— como actividad mediadora o verificadora del derecho positivo. Esta interacción entre versión fuerte

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía...*, *op. cit.*, p. 73.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

(derecho positivo) versión débil (principios jurídicos) e ideología (contenido jurídico esencial) es para Mauricio Beuchot una reflexión analógica del derecho, debido a que “Bobbio acepta el método del positivismo, porque, separando los hechos de los valores atiende a estos últimos; del positivismo como teoría acepta la versión débil; del positivismo como ideología, en tiempos normales acepta la versión débil, por estar próxima al pensamiento liberal o democrático.”¹⁷¹

El jurista turinés, pese a comprender el derecho en relación con la política y la democracia, mantiene el principio de positivización de derechos, lo cual no es un aspecto secundario, por el contrario, se convierte en un elemento crucial —y también muy cuestionable— para cualquier tipo de fundamentación del derecho y de los derechos humanos. Los derechos para Bobbio si bien pueden tener su aspecto ideológico que valide su interés democrático para el orden jurídico, éstos, al final de cuentas, si no tienen sostén en dicho orden jurídico; es decir, que no se encuentren positivizados o permanezcan únicamente en las notas del *acercamiento ideológico del derecho*, provocara que carecerán de eficacia y de aplicabilidad en la realidad social en la que impera el ordenamiento jurídico. Así es como mantiene su posicionamiento teórico y su defensa al positivismo jurídico.

Para Bobbio, el positivismo jurídico es la herramienta idónea para regular las conductas en la sociedad y establecer compromisos ante las necesidades sociales, siempre y cuando éstas se encuentren juridizadas. Por ello, todo derecho que sea trascendental para el ser humano debe ser positivizado, sólo así la norma tiene un propósito de cumplimiento, y será obligatoria en cuanto su coercitividad la vuelva eficaz para mantener el orden social. Si bien, el sentido del reconocimiento de la norma como supuesto de garantía de su cumplimiento es un elemento que debería de contribuir al acceso de los derechos humanos. La problemática radica en la concentración de la razón jurídica que acumula el Estado ante una conformación cognitiva y sistémica que es indiferente ante la constatación de necesidades de sujetos en contextos de derecho divergentes al modelo unívoco de “ciudadano ideal”, hablando de otros sujetos y de otras concepciones de lo jurídico que no se insertan en la fundamentación ilustrada de los derechos humanos, y que termina siendo invisibilizadas por el poder de lo político (Estado) y de lo factico (Capital), negando la posibilidad de una

¹⁷¹ Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico...*, op. cit., p. 63-64.

vida en sociedad que se conduzca en un sentido social-material y no sólo de manera formal, como lo determina la democracia liberal.

c) Luigi Ferrajoli: un nuevo positivismo

Bobbio es trascendental al concebir la moral y la política como parte importante del desarrollo del pensamiento jurídico. Sin embargo, Luigi Ferrajoli irrumpió en el terreno del *activismo judicial*¹⁷² con una postura que reorientó al positivismo a una tendencia *crítica* en cuanto al contenido de las normas, abriendo de manera más marcada el uso de principios axiológicos como criterio hermenéutico que justifique la legitimidad de las normas, así como también, intentar fundamentar el derecho con base a las directrices que enmarcan los derechos humanos. En términos generales se puede decir que Ferrajoli mantiene una estructura positivista y formalista al determinar su teoría en el constitucionalismo, el cual será el garante de derechos humanos, retomando bajo esta tesis elementos de Kelsen y Bobbio.

Ferrajoli, al igual que su compatriota Bobbio, asiente la necesidad de garantizar derechos humanos mediante mecanismos objetivos y eficaces en el ordenamiento jurídico. Sin embargo, el autor florentino contribuye aún más en la conformación del *formalismo*, expresando que, además, de la necesidad de establecer límites o criterios de verificación en la discrecionalidad judicial y la actividad ejecutiva, también es necesario establecer dichos límites a la voluntad general, es decir, a la soberanía plasmada en el Estado moderno, que se expresa a través de la acción legislativa, distanciándose aún más del *voluntarismo* y del formalismo plenamente kelseniano.

Ferrajoli concibe al *garantismo* jurídico como un revisionismo al positivismo debido a que establece una función crítica de las normas positivas. Para ello, la teoría garantista utiliza a los derechos humanos constitucionalizados como la base y la conformación de una

¹⁷² El activismo judicial constituye el movimiento en el cual los aplicadores del derecho asumen una conciencia ética y moral sobre las problemáticas esenciales de la vida jurídica de un Estado. Esta actividad ha sido llevada a cabo en varios lugares: los jueces gauchos en Brasil en defensa de la tierra indígena ancestral, el combate jurisdiccional que dieron algunos jueces españoles contra el franquismo; y el caso que nos ocupa en este subtema, la *magistratura democrática* liderada por Ferrajoli, en la cual, algunos operadores jurisdiccionales sostuvieron criterios judiciales amparados de manera ideológica en una concepción social de los derechos económicos y culturales, contra los embates del neoliberalismo italiano.

estructura que permita el desarrollo de una legalidad más acorde a la justicia social. Asume que el *garantismo* es el paso adecuado para mantener una juridicidad objetiva y funcional; por lo que transitar al garantismo es una condición de necesidad y de adecuación teórica y práctica, ante la crisis del Estado de derecho.

Para Ferrajoli el derecho positivo sufre una crisis desde tres aspectos fundamentales: 1. Crisis de legalidad, es decir de legitimidad en las normas jurídicas, su eficacia en la realidad social y un desborde de capacidad por parte del poder Estatal; 2. Una crisis en cuanto a los derechos sociales económicos y culturales, provenientes de los deberes del Estado en cuanto a su capacidad de garantizar una vida digna; y 3. Una crisis del Estado nacional, como trastocamiento de la soberanía nacional, la cual se amolda a las nuevas tendencias propiciadas por una globalización económica y a una reestructuración de política interior que no se amolda entre lo local y lo global. Esto propicia una alteración de las fuentes del derecho y, por ende, un debilitamiento al constitucionalismo¹⁷³. Estas tres crisis del derecho positivo propician repensar la configuración del derecho en lo que consiste en un revisionismo o *neopositivismo* sustentado en una nueva concepción constitucionalista, también denominado *neoconstitucionalismo*.

La crisis de legalidad se encuentra dirigida al contenido de las normas, cuestionando su eticidad y moralidad en tanto sean disposiciones que apelen a la concreción de derechos humanos y no sólo a la *forma* o *eficacia* de las normas positivas. Retoma la valoración de los principios axiológicos de una concepción humanista como guía crítica de la justicia, por lo tanto, su concepción del derecho y de los derechos humanos, pese a no limitarse únicamente en la *vigencia* o la *formalidad* con la que se reviste la norma positiva, sí mantiene un sentido básicos de notas universales kantianas como elementos constitutivos de la creación de normas jurídicas, elementos de racionalidad universal que constituyen el criterio de verificación que determina aquello que jurídicamente es esencial a la vida humana y por lo tanto, en necesario que sea positivizado. En ese sentido, el *garantismo* mantiene un compromiso directo con el contenido prescriptivo de los derechos humanos, entendiéndolos

¹⁷³ Luigi Ferrajoli argumenta la necesidad de transitar al *garantismo* como concepción jurídica, debido a ello, habla sobre una evidente crisis del derecho y de la razón jurídica. Véase, Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías la ley del más débil*, trad. por Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, Madrid, 2004, pp. 15 y 16

como notas universales atemporales, los cuales, al igual que Bobbio necesitan ser juridizados, a efecto de que figuren de manera determinante en el orden constitucional del Estado.

Por su parte, *la crisis del derecho debido al incumplimiento de las consignas del Estado de Bienestar (Welfare State)*, es decir, los derechos en los que el Estado debe propiciar un *hacer* a efecto de cumplimentar derechos materiales que permitan la producción de la vida de las personas; Ferrajoli, marca un distanciamiento teórico de lo que previamente habían manifestado otros positivistas, entre ellos, Kelsen y Bobbio. En mérito a lo anterior, Ferrajoli a diferencia de Bobbio, se caracteriza por su carácter ideológico social, lo que le permite comprender que las libertades negativas constituyen una base de juridicidad encaminada hacia la protección de *sujetos ideales* del derecho, los cuales no se encuentran constreñidos de manera limitativa a condiciones materiales e históricas que no les permita llevar a cabo el ejercicio de dichas *libertades negativas*. En ese sentido Ferrajoli es consciente de que los derechos sociales han sido dejados de lado en correlación a la protección de la esfera jurídica individual, como libertades de acción en tanto sean entendidas como libre contratación y la protección a la propiedad privada, en otras palabras, al derecho liberal de corte burgués. Así, el jurista florentino, con una carga de conciencia social —influenciado por el *neomarxismo* de Gramsci— asume que los derechos trascienden en la esfera de lo social y no únicamente de lo individual.

Por su parte, *la crisis del Estado nacional* supone para Ferrajoli, el desdibujo de las fuentes del derecho. Aquí el autor italiano, hace un retorno a su tradición positivista y a la consagración de fuentes rígidas del derecho (normas positivas) que amparen la legitimidad y eficacia de los derechos. Sin embargo, él asume la alteración a las fuentes como un debilitamiento del constitucionalismo, lo que provoca una disminución en la capacidad de garantizar derechos humanos, entendiendo que los derechos que no son arropados por el orden constitucional interno ni por los instrumentos del derecho internacional —el garantismo asume la importancia de los instrumentos y mecanismos regionales y universales de protección a los derechos humanos— lo que termina diluyendo su efectividad —incluso su fundamento positivista— en una concepción global de los derechos humanos. Parece que este criterio surge de su concepción ideológica del derecho y su postura política, al ver con

reticencia los movimientos globalizadores que, de facto, alinean al derecho interno sin un contrapeso normativo¹⁷⁴.

Estas crisis del derecho se encuentran relacionadas con la conformación del Estado de derecho y la capacidad democrática que éste propicie. En ese sentido, Ferrajoli menciona que:

Esta triple crisis del derecho corre el riesgo de traducirse en una crisis de la democracia. Porque, en efecto, en todos los aspectos señalados, equivale a una crisis del principio de legalidad, es decir, de la sujeción de los poderes públicos a la ley, en la que se fundan tanto la soberanía popular como el paradigma del Estado de derecho.¹⁷⁵

Por lo tanto, uno de los elementos que cuestiona el *garantismo* y sobre el cual configura su campo de aplicación es: por un lado, el Estado como garante de los derechos, y por el otro, la legalidad o sistema normativo como el establecimiento de los límites y obligaciones del Estado conforme a la protección de los derechos humanos.

Ferrajoli, propone, para surcar la crisis jurídica y democrática que representa la garantía de los derechos, la conformación de un *Estado constitucional de derecho* como un ente que no se encuentre meramente vinculado a la simple legalidad establecida por cualquier norma jurídica, sino que asuma un compromiso constitucional —y por ende de estricta legalidad— sobre la protección de los derechos; una vinculación normativa que regule a su vez el orden jurídico secundario, como ente verificador de las normas positivas en tanto se encuentren en concordancia con los derechos humanos. Es decir, una construcción del Estado y de la estructura del sistema normativo que agregue *grados de legalidad* a la verificación de los fines teleológicos del Estado de derecho como ente encargado de propiciar derechos individuales y políticos, a la vez de impulsar los derechos económicos y sociales.

¹⁷⁴ Decisiones u omisiones tomadas por los Organismos Internacionales que atentan contra la soberanía de Estados periféricos en beneficio de Estados centrales, lo que evidencia un tratamiento desigual en la aplicación de los instrumentos internacionales y una problemática de efectividad de derechos humanos que van de lo local a lo global.

¹⁷⁵ Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías...*, *op. cit.*, p. 17.

La problemática sobre la *mera legalidad* del Estado de derecho se traslapa a lo que el jurista florentino llama una “crisis de la razón jurídica [...] la pérdida de la confianza en esa *artificial reason* que es la razón jurídica moderna, que erigió el singular y extraordinario paradigma teórico que es el Estado de derecho.”¹⁷⁶ Aquí cuestiona al Estado de derecho instaurado por el pensamiento moderno debido a su falta de especificidad y a la configuración de una juridicidad que no conciba a la crítica de sus acciones y del contenido de su sistema normativo como un elemento determinante en la concreción de los derechos humanos.

La garantía de los derechos humanos en el sistema jurídico solamente se puede llevar a cabo si transitamos del Estado de derecho al *Estado constitucional de derecho*, toda vez que este último constituye la verificación del derecho. En palabras de Ferrajoli:

“El Estado constitucional de derecho como *derecho sobre el derecho*, en forma de vínculos y límites jurídicos a la producción jurídica [constituye] una innovación en la propia estructura de la legalidad, que es quizá la conquista más importante del derecho contemporáneo: la regulación jurídica del derecho positivo mismo, no sólo en cuanto a las formas de producción sino también por lo que se refiere a los contenidos producidos.”¹⁷⁷

El planteamiento de una nueva concepción del Estado radica en los abusos y, principalmente, omisiones en las que el Estado moderno-racional —de *mera legalidad*— ha caído a causa de su configuración liberal, lo cual se denota en su nulo interés por garantizar derechos que requieran de una actividad directa por parte del Estado, en específico, los derechos sociales.

Sin embargo, para lograr los fines del *Estado constitucional de derecho*, será imprescindible, determinar dentro del ordenamiento jurídico aquellas normas que establecen la protección a los derechos humanos en todas sus acepciones (libertades individuales y derechos sociales), para que estas normas ya localizadas o, en su caso, positivizadas puedan con posterioridad conformar ese bloque de constitucionalidad que garanticen el correcto desempeño del Estado y, a partir de ello, garantizar los derechos humanos. Con el fin de

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 18.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 19.

cumplir este objetivo, Ferrajoli concibe a las normas positivas bajo dos criterios esenciales la *mera legalidad* y la *estricta legalidad*.

La *mera legalidad* se encuentra ligada al tradicional Estado de derecho, que se impone limitaciones a sí mismo para cumplimentar los fines de la justicia y el bien común, así este tipo de legalidad pretendía regular las relaciones sociales manteniendo la protección a los derechos individuales, sin embargo, esta conformación del derecho dominada por la construcción moderna de soberanía —es decir, los Estados concebidos bajo la representación democrática liberal— no mantenía un diálogo continuo que legitimara o deslegitimara la validez de las normas puestas por el estado¹⁷⁸. Esta *mera legalidad* tiene únicamente *legitimidad formal*, o sea, una legitimidad que radica en cumplir con las reglas establecidas por la *razón jurídica*, aquellas que el Estado moderno impone para la emisión de normas positivas inferiores a las anteriores, lo que hace énfasis a los procesos encargados de la producción y actualización del ordenamiento jurídico —en términos prácticos, se refiere a procesos legislativos que emiten, reforman y derogan normas positivas, el cual, únicamente es accesible a través de las instituciones que el Estado designa.

La *estricta legalidad* consiste en un distanciamiento —al menos en una primera instancia— del *formalismo kelseniano*, acusando la necesidad de verificar las normas más allá de que éstas sean *vigentes* conforme al ordenamiento jurídico propuesto por el Estado; ya que se necesita, en adición a la *vigencia*, criterios *sustanciales* para determinar su validez; es decir, elementos materiales que ligen su descripción semántica con la consigna de garantizar derechos fundamentales en la realidad social, a la vez que se establecen como mandatos inderogables e impostergables para el Estado, con el objeto de que determinan lo que éste puede o no hacer en torno a los derechos humanos —consiste en una legalidad constitucionalizada que conciba a los derechos humanos más allá de las decisiones políticas, en otras palabras, como derechos inderogables e inalienables a la persona. En esta composición de lo que es estrictamente legal, se determinarán bases sólidas con las que la *razón estatal* no podrá disponer a su arbitrariedad, ya que la *estricta legalidad*, como

¹⁷⁸ Esta crisis de legalidad se hace evidente después del Holocausto al verificar que la simple conformación de un gobierno representativo, basado en la modernidad racional del Estado y en su emisión de normas formales es incapaz de garantizar el cumplimiento de los derechos humanos. En términos generales este momento coyuntural propició un quiebre en el pensamiento jurídico-político moderno.

legitimación sustancial se ostenta en la base de lo que puede ser decidido o no por la soberanía, es decir, por la representación que ostenta la tripartición de poderes.

En el Estado constitucional de derecho la norma positiva se verificaba a sí misma únicamente al cumplir con la *forma* establecida en el ordenamiento jurídico. Por ello, Ferrajoli establece la diferenciación entre *vigencia*, *validez* y *efectividad* mencionando que:

Para que una norma exista o esté en vigor es suficiente las condiciones de validez formal, condiciones que hacen referencia a las formas y a los procedimientos del *acto normativo*, así como la competencia del órgano que los emana. Para que sea válida se necesita por el contrario que satisfaga también las condiciones de validez sustancial, que se refiere a su contenido, o sea, a su *significado*. Tanto las condiciones formales suficientes para que una norma sea vigente como las sustanciales necesarias para que sea válida se encuentran establecidas por las normas jurídicas que disciplinan su producción en el nivel normativo superior¹⁷⁹

Bajo la diferenciación de estos dos tipos de legalidades (*mera/formal* y *estricta/sustancial*), el jurista florentino pretende mediar la composición del derecho liberal inherente a la razón jurídica del Estado moderno, redistribuyendo obligaciones al Estado, a la vez que otorga derechos sociales a personas y grupos que no han conformado parte sustancial de la toma de decisiones políticas. “Lo anterior implica asegurar los derechos individuales tradicionales y al tiempo los derechos sociales, articular un Estado Liberal Mínimo con un Estado Social Máximo en el que la distribución adopte una lógica universalista y no selectiva o particularista.”¹⁸⁰ Es por ello, que la teoría garantista de Ferrajoli argumenta que “los derechos fundamentales se afirman siempre como *leyes del más débil* en alternativa a la ley del más fuerte que regía y regiría en su ausencia.”¹⁸¹ Por tanto, constituye una teoría general del derecho basada en la redistribución *formal* —elemento

¹⁷⁹ Luigi Ferrajoli citado por De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁸⁰ Torres Ávila, Jheison, “La teoría del garantismo: poder y constitución en el Estado contemporáneo”, en *Revista de Derecho*, número 47, Universidad del Norte, Barranquilla, 2017, p. 143.

¹⁸¹ Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías...*, *op. cit.*, p. 54.

esencial de su positivismo— de los derechos en tanto éstos se distancien de la *forma* constitucional.

Visto así la formulación teórica de Ferrajoli parece abocar elementos que complementan al positivismo jurídico como una vía óptima de concretizar los derechos humanos, en términos de un uso hermenéutico que los conciba de forma más abierta y compleja al positivismo kelseniano, y evidentemente en ese sentido el garantismo avanza considerablemente en la construcción jurídica del derecho positivo —lamentablemente, se queda ahí, al margen de lo que determina el positivismo jurídico. Por ello, Jesús Antonio de la Torre citando a Ferrajoli menciona que:

La propuesta garantista es que el jurista y el juez, interpretan las leyes de acuerdo con el criterio de validez y no sólo de vigencia, y adopten criterios de acuerdo con la validez y no solo a la vigencia de la ley. La validez viene dada por la normatividad constitucional que recoge valores tales como la igualdad, la libertad y las garantías de los derechos humanos de los ciudadanos.¹⁸²

Pese a reconocer los avances que supone la *teoría garantista* de Ferrajoli al positivismo jurídico, es menester evidenciar que ésta se aboca, en un primer lugar, a la efectividad de los derechos humanos, dejando en un segundo término, la fundamentación filosófica de éstos, a la vez que expresa tajantemente su postura positivista y formalista del derecho, construyendo la concepción de un constitucionalismo que regule a las normas positivas por medio de más normas positivas, lo que no irrumpe en la centralización de la producción de dichas normas positivas, cómo se explicará más adelante al momento de determinar la necesidad de fundamentar derechos humanos desde otras realidades que se producen en contextos diferenciados, siendo el caso de América Latina.

¹⁸² De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 102.

CAPÍTULO IV: AMÉRICA LATINA Y SU REALIDAD HISTÓRICA: LA NEGACIÓN DEL HORIZONTE UTÓPICO DE DERECHOS HUMANOS

4.1. La realidad de América Latina y su desencuentro con los derechos humanos

Habiendo abordado la construcción epistemológica, sociohistórica y la discursividad jurídico-política de un modelo dogmatizante y hegemónico de los derechos humanos; es decir, los derechos mediante el uso de las palabras; es menester, asumir de manera correlacional, el otro compromiso de representarlo en las *cosas*¹⁸³, en su materialidad histórica concreta, en las consecuencias que trasciende a la vida de las personas y en la forma en la que los pueblos reproducen su vida.

Un elemento trascendental para la reflexión filosófica que nos permita construir un fundamento de los derechos humanos, consiste en confrontar la realidad con las palabras, las implicaciones prácticas del discurso jurídico moderno y la concepción hegemónica de los derechos humanos que es específica en una ubicación *espaciotemporal* y en la determinación de sujetos situados que siendo *sujeto* es objeto del discurso. En esa tónica, el análisis práctico del fundamento para esta investigación consistirá en verificar la representación y la implementación de los derechos en el contexto de América Latina, en la cual, los elementos caracterizadores de la teoría positiva, analítica e idealista de los derechos humanos, evidencia su profunda deuda para el desarrollo de los pueblos.

América Latina como dimensión espacial-geográfica con devenir histórico propio, contiene dinámicas intersubjetivas y discursivas que reflejan su esencia plural; sin embargo, la mitificación del derecho moderno y la alineación de una única cultura democrática limita su capacidad de construir de lo ontológico a lo discursivo, su propia concepción de derechos humanos.

Las implicaciones reales del discurso de derechos humanos burgués-capitalista, no sustituye la dialéctica y la dialógica filosófica entre las categorías y las ideas que conforman

¹⁸³ La utilización del concepto *cosa* hace alusión a la filosofía realista que establece que la realidad debe ser entendida desde el punto *ontológico* de la materia, es decir, en la especificidad de que algo se da en el espacio y en la realidad, y no como la visión antagónica entre persona y cosa.

al discurso —materia central de la investigación. Sin embargo, si ayuda a ubicar en el plano material de las necesidades humanas como condición de legitimidad, la necesidad del fundamento alterno de los derechos humanos para contextos y sujetos situados en la empírea, lo cual permitirá verificar la anacrónica fundamentación de derechos humanos que impera en la vida de los pueblos de América Latina.

Por ello, referir la adecuación material del discurso hegemónico de los derechos humanos en América Latina no constituye plenamente un compromiso para esta investigación —el objeto de estudio está abocado a la fundamentación o sentido de los derechos humanos y no al análisis de casos específicos y particulares—, pero sí permite dimensionar su relevancia y pertinencia en la búsqueda de un fundamento alternativo de derechos. Los derechos humanos en la especificidad de los pueblos plurales, por su diversidad étnica-cultural, van de lo hegemónico —las zonas urbanas propiedad de los grandes capitales— a las zonas periféricas más abandonadas —las zonas rurales, las comunidades indígenas y los anillos de pobreza extrema en las periferias de las zonas urbanas— expresan los contrastes socioeconómicos que, históricamente, han ejemplificado la desigualdad social y la concepción del individualismo posesivo, liberal y capitalista, en donde la concentración de la riqueza se queda en grupos reducidos de personas, a la vez que, gobiernos han maniatado a los procesos democráticos, reduciéndolos a complejas y parcializadas vías electorales que justifican el acaparamiento del poder político.

Le asiste la razón a Helio Gallardo cuando pone en relieve el contexto en el que se comprenden los derechos humanos en América Latina:

La situación de derechos humanos en América Latina [como periferia] es parcialmente conocida. Con cifras de producción de pobreza y miseria que oscilan entre el 44% y 50% de la población afectada, brechas sociales desagregadoras y explosivas, simulacros de sujeción universal a la ley (Estado de derecho elemental) democracias restrictivas o secuestradas por minorías autárquicas muchas veces asociadas con militares y paramilitares bestiales, culturas excluyentes o discriminadoras y patriarcales, [...], y bajo la presión económica y geopolítica [...]¹⁸⁴

¹⁸⁴ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 188.

Este panorama construido con base al (neo)colonialismo y el capitalismo que ha logrado introducirse en los gobiernos latinoamericanos por medio del neoliberalismo, ha reducido la participación del Estado y la protección a los derechos humanos comprendidos no solamente como libertades negativas, sino como un acceso material y real a los derechos, en contraste con la ideologizada visión de derechos humanos acorde al pensamiento liberal-burgués. Dicha concepción ha sido sostenida por los gobiernos demagógicos, quienes han desestimado las vías populares de acción social directa por la imposición de medidas neoconservadoras, nacionalistas y autárquicas; descaracterizado así, toda posibilidad de liberación y emancipación de los pueblos.

Es evidente que el contexto en el que vive América Latina es diferente al que se centra el discurso hegemónico de los derechos humanos que únicamente comprende a las democracias liberales impuestas universalmente. Además de buscar su imposición, este discurso de derechos humanos es anacrónico al contexto espacial-geográfico y al proceso histórico-temporal que han vivenciado los pueblos latinoamericanos. Gallardo menciona las causas que propician las condiciones históricas de los pueblos periféricos —aquellos que están subsumidos a las prácticas hegemónicas de los países centrales—, de la siguiente manera:

el neocolonialismo económico y geopolítico, las oposiciones fragmentarias internas y el colapso de las sociedades [...] El otro africano o asiático, de color o latino, islámico o confuciano, no han logrado trizar el racismo y el etnocentrismo mediante el cual son rebajados como barbaros, sucios, traficantes de drogas e hipócritas. El Tercer Mundo sigue condenado a empobrecerse en el estercolero de la historia (Fukuyama) o a ser sometido por las armas mediante una guerra de civilizaciones (Huntington).¹⁸⁵

Gallardo hace una descripción del *sujeto-situado* en el contexto de la periferia. Aquel que es negado del acceso de derechos materiales que permiten vivir una vida digna de ser vivida, de producir su historia y de retomar su agencia política. Por tal motivo, se necesita

¹⁸⁵ *Ibidem.*

confrontar la losa material de la desigualdad y de la concepción de una política autorreferente a instituciones ideologizadas desde su conformación histórica. La periferia permite lugares de encuentro de múltiples estructuras de poder y de dominación. Porque no es lo mismo ser pobre, mujer, indígena o discapacitada, pero, si es más lacerante encontrarse en la situación de vulnerabilidad que contenga en una misma persona todas esas categorías. Hay lugares de encuentro en donde la periferia se convierte en áreas prohibidas para el *otro* empobrecido o discriminado, que provienen de la bonanza y la grandilocuencia de las ciudades que fueron cuna del iluminismo, y que, al mismo tiempo, concentran brechas diferenciadoras tan marcadas que la vida no se ve reconocida ni por medio de la legítima exigencia social de derechos. Tan *otros* se convierten los *otros* que sus luchas dejan de ser consideradas legítimas.

Observamos un sujeto situado en Latinoamérica con condiciones particulares en cuanto a espacialidad y temporalidad. Una dinámica entre una estructura que cultural y discursivamente establece condiciones de dominación a una agencia constituida por sujetos que han sido invisibilizados de la historia y excluidos de la construcción del discurso de la ética, la moral, el derecho y, por supuesto, de los derechos humanos.

En términos generales, lo anterior ejemplifica de manera discursiva la realidad de los derechos humanos en los pueblos de América Latina. A su vez, establece categorías o criterios que permitan obtener una óptica crítica de cómo se dan las *cosas* en la realidad existente y no únicamente discursiva. La realidad en la que se produce la vida en América Latina se edifica con base en estructuras económicas limitadas por el capitalismo, las cuales a la luz de la reflexión crítica actualizan los conceptos y argumentos críticos que hasta aquí se han expuesto. Un breve, pero significativo, análisis de la realidad, permitirá ver cómo se operativiza el discurso a través de condiciones materiales en las que se produce y reproduce la vida, lo cual, a su vez, evidencia la manera en la que se debe articular el discurso crítico-teórico con praxis real, un elemento necesario para abordar la reflexión sobre los derechos humanos.

4.2. Los derechos humanos y la realidad política de América Latina

América Latina ha tenido siempre como meta deontológica la política basada en la democracia; sin embargo, su concepción de democracia es aquella que se entiende plenamente liberal, representativa y profundamente excluyente de las mayorías sobre las decisiones políticas. Conforman un entendimiento de *la política* —el ejercicio institucionalizado del poder público— a partir de las cúpulas partidistas y capitalistas. Por ende, la falta de *lo político* —agencia política ciudadana— y la concreción de una cultura democrática determina de manera preponderante el alcance de los derechos humanos. La generación de una *clase dirigente* plutocrática que se entroniza en el poder político —como en su tiempo lo hicieron las castas monárquicas—, con el discurso liberal de los procesos electorales que, más que integrar a las personas a la toma de decisiones, justifica el ascenso y permanencia de elites enquistadas en el poder.

Un ejemplo marcado es el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México, el cual acaparó, al auspicio de la legalidad, la organización del país como modelo de partido único —de manera similar a las prácticas clientelistas del Partido Único Comunista de la Unión Soviética—, el cual se mantuvo en el poder por más de 70 años estancando el desarrollo democrático-político de todos los grupos sociales que conforman al pueblo mexicano, y generando un estado de terror en partes específicas de su mandato —la masacre estudiantil de 1968 y la *guerra sucia* por nombrar algunos ejemplos. Por su parte, en Chile, el general Pinochet, genocida y asesino internacional, transitó, sin oposición alguna, de su cargo dictatorial al puesto de Senador republicano vitalicio, sin que exista en ese país, ni en la Organización de Estados Americanos una declaratoria de desaprobación o, al menos, un sentimiento de estupor generalizado por parte de las elites políticas¹⁸⁶.

De igual manera, el poder factico que ostentan los grandes corporativos capitalistas les ha permitido pactar en contubernio con los gobiernos latinoamericanos —la mayoría con dudosa legitimidad democrática— contratos leoninos que ponen en riesgo la soberanía económica y financiera de los pueblos, en beneficios de intereses particulares. Como ejemplo: el caso de la desarrolladora brasileña de megaproyectos Odebrecht en varios países

¹⁸⁶ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 171.

de América Latina¹⁸⁷. Todo lo anterior se ha ejercido al amparo de la legalidad, bajo representación popular de una democracia representativa que sigue siendo una expectativa ideologizada; una meta ideal en América Latina, pero, que, en la materialidad de los derechos, corrobora la dependencia de los pueblos americanos y nulifica la independencia y la plena libertad democrática de dichos pueblos.

Poniendo lo anterior de contexto a la aplicación práctica de los derechos humanos en Latinoamérica, encontramos el pasaje histórico de la demagogia y de los gobiernos establecidos con base al *capitalismo* ya sea *neoliberal* o *estatzado*¹⁸⁸, los cuales nunca han tratado de revertir el desarrollismo y la forma desproporcionada de la generación de la riqueza y la mercantilización de la vida. Un claro ejemplo (de perversidad legal) es el ya mencionado sistema de propiedad intelectual (patentes en medicinas, fármacos y herramientas quirúrgicas) que la Organización Mundial del Comercio, los organismos financieros internacionales y las empresas transnacionales imponen económicamente ante la vida (humana, animal y vegetal), lo cual, refleja la tendencia general hacia una subsunción real de la sociedad en el capital, ratificado y replicado por el sistema político y jurídico. Lo anterior es muestra fehaciente de la perversa dinámica económica que ha empleado el neoliberalismo en los países periféricos del Tercer Mundo. En cuanto a este tema económico Gallardo nos dice:

América Latina continúa produciendo pobreza y desempleo en el siglo XXI. Sus economías más dinámicas a juicio de CEPAL, son aquellas con tipos de cambio más competitivos que concentran las inversiones y recursos naturales no renovables, o sea aquellas que se empobrecen social y naturalmente. La pobreza afecta a poco menos

¹⁸⁷ Nota periodística, *El país*, diario en versión digital, https://elpais.com/internacional/2017/04/13/actualidad/1492099171_779545.html. Consultado en fecha: 05/29/2018

¹⁸⁸ Los pueblos de América Latina, con sus aún débiles democracias, han transitado del caudillismo, la demagogia, la plutocracia, los gobiernos nepotistas, el autoritarismo, el corporativismo clientelar en modelos políticos que se afirman tanto de derecha como de izquierda, institucionales y revolucionarios. Sin embargo, todos sin excepción alguna, han mantenido las prácticas capitalistas de concentración de las estructuras del poder, sin que exista una clara intención de liberalizar o emancipar a aquellos que viven en opresión. Pasamos de un capitalismo neoliberal abierto al “libre” comercio a una autarquía nacionalista con fronteras cerrada, sea cual sea el caso, el comercio nunca es plenamente libre ni tampoco regulado por el Derecho.

del 50% de la población. El desempleo ronda el 9%. Por ello, CEPAL descubre ¡en el año 2003! que el capitalismo latinoamericano debe aprender a autofinanciarse.¹⁸⁹

Constatamos una *civilización de la pobreza* (Ellacuría) que es propiciada por las prácticas depredadoras y acaparadoras de las transnacionales energéticas que administran la riqueza del mundo. No importa si los pueblos tienen recursos naturales, su destino de precariedad y negación de derechos humanos objetivos se ve consolidado por la siempre latente práctica del comercio mundial sin dimensión ética de la realidad del *otro*. El juego político positiviza reformas estructurales que permiten el saqueo de los recursos naturales energéticos¹⁹⁰ ante la situación económica desfavorable que las malas administraciones públicas han provocado en sus respectivos pueblos, como es el caso de la Reforma Energética en México¹⁹¹. Todo esto, nuevamente, conforme la legalidad y pleno respeto de los derechos humanos.

Otro elemento representativo de la configuración política a la que apela el discurso hegemónico de derechos humanos lo encontramos en la conformación de los organismos internacionales y en la creación de instrumentos y modelos de protección internacional de los derechos humanos. La necesidad de *enunciar derechos positivos* —de la cual se habló en el segundo capítulo— se aferra a una nueva dinámica global con instrumentos internacionales con jurisdicción supranacional, todo con el objeto, de velar por la paz, la igualdad y el respeto entre las naciones. El derecho internacional y el derecho internacional de los derechos humanos se vuelve un campo fértil ante la crisis de los Estados modernos que permitieron el genocidio masivo de comunidades —el Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, las incursiones militarizadas en busca de recursos naturales, la desestabilización de gobiernos con políticas de Seguridad Nacional, sólo por mencionar algunos ejemplos.

El objetivo del derecho internacional de los derechos humanos era no caer en esas prácticas. Se crearon instituciones poderosas y declaraciones de derechos humanos que, sin embargo, nuevamente parten del universalismo moderno y de sesgos epistemológicos.

¹⁸⁹ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁰ Cfr. Sánchez Albavera, Fernando y Altomonte, Hugo, *Las reformas energéticas en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 2007.

¹⁹¹ Cfr., Vargas Suárez, Rocío, “Reforma energética. De servicio público a modelo de negocios”, en *Revista Política y cultura*, número 43, UAM, México, 2015.

Ahora, con perspectiva histórica ¿cuál ha sido el resultado de toda esta regulación internacional de derechos humanos? Difícilmente podríamos decir que positivo, cuando la Organización de las Naciones Unidas, la institución más importante del planeta en cuanto a la protección de derechos humanos, la cual tiene la obligación de “mantener la paz y seguridad internacionales, desarrollar relaciones de amistad entre los pueblos y sus culturas, promover la cooperación internacional para el desarrollo y fomentar el respeto por derechos humanos y libertades fundamentales”¹⁹² se ha mostrado ambivalente, parcializada e indolente en momentos cruciales en los que se necesitaba proteger la vida de los pueblos. Pese a estos “buenos deseos”, dichas instituciones han administrado el discurso de derechos humanos como el “argumento legitimador” de la opresión del fuerte contra el débil; la imposición del imperialismo global que se esconde en el discurso liberal-burgués. Lo que ha hecho la ONU “en casi sesenta años de existencia es administrar las guerras buscando el beneficio de las grandes potencias que poseen como rehén su Consejo de Seguridad y generar burocracia clientelar indiferente y escéptica respecto de las necesidades humanas de la población mundial. Aun así, como concepto, Naciones Unidas es una institución civilizatoria”¹⁹³ una institución con marco normativo que profesa derechos humanos a pueblos centrales y normaliza la violación de los derechos y la privación de la vida y la dignidad en pueblos periféricos empobrecidos.

A esta crisis política que determina la agenda de los derechos humanos, se suman muchas otras variantes que confirman la condición de estados fallidos: sistemas de procuración de justicia inquisitivos al servicio del Estado o del ejecutivo¹⁹⁴; persecución y desapariciones forzadas¹⁹⁵ de disidentes políticos, activistas en derechos humanos¹⁹⁶ y

¹⁹² Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 62.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ “Un “experto” en derechos humanos hablando en la OEA mencionó la tortura, las desapariciones, las ejecuciones extrajudiciales, las detenciones arbitrarias, el hacinamiento en los presidios, la ineficiencia de los circuitos judiciales...” y especialmente la impunidad como situaciones que ocurrían en democracias. Véase, *Ibid*, p. 202.

¹⁹⁵ Tanto en México como en Colombia y Perú se han registrado denuncias de desaparición forzada en personas desde la década de los ochentas, pese a erigirse como gobiernos plenamente democráticos. Esta situación sigue lacerando a la mayoría de los pueblos latinoamericanos, quienes ven recrudecida esta práctica en sociedades con conflictos políticos o de narcotráfico. Cfr., Molina, Ana Lucrecia, *Desaparición forzada de personas en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2000.

¹⁹⁶ Digna Ochoa activista de derechos humanos (abogada de la Organización Miguel Agustín Pro) y religiosa, fue encontrada con la cabeza destrozada en su despacho el 19 de octubre de 2001. Tenía 37 años y había denunciado en varias ocasiones el acoso por parte de las autoridades debido a su defensa estrategia de derechos

periodistas¹⁹⁷ y un estado de inseguridad constante que no garantiza el sostén de la vida¹⁹⁸ —característica esencial incluso para los gobiernos neoliberales— aunado al oportunismo del poder político para establecer agendas enemigas con base en el terror —auto causado o solapado— permite la ejecución de medidas represoras¹⁹⁹ que no dejan lugar a la esperanza de derechos humanos. Y, sin embargo, todas estas acciones u omisiones provienen de un aparato legal; porque son legales y toleradas por un sistema político que comprende el derecho moderno y el positivismo jurídico como la panacea totalitaria de la juridicidad y de la justicia, cuando la evidencia empírica nos dice lo contrario.

4.3. Los derechos humanos y la acción jurisdiccional

En el ámbito jurisdiccional radica, en mayor medida, el discurso hegemónico de los derechos humanos. Se ha instrumentalizado una concepción tecnócrata de los derechos humanos como una formulación encriptada que solamente es accesible a los juristas y a los técnicos jurisconsultos. En parte, lo anterior es cierto, una de las ramas más importantes en cuanto a la aplicación de derechos es la impartición de justicia, sin embargo, esta justicia se replica desde la concepción burguesa el sistema político que, como se observó anteriormente, deja

humanos en casos de relevancia significativa. Ella solo fue una más, su nombre ha sido borrado por la normalización de este tipo de hechos y por la indiferencia de las autoridades. Véase, Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz...*, op. cit., p. 59.

¹⁹⁷ En el caso de en México, ejercer el periodismo es una actividad de alto riesgo. La falta de un Estado de derecho que garantice la vida y la libertad de prensa ha lesionado al gremio de comunicadores. México reporta uno de los índices con mayor número de periodistas asesinados: más de 100 comunicadores fenecidos a partir del 2000. Nota periodística, *El Excelsior*, diario en versión digital: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/06/26/1170856>. Consultado en fecha 1 de junio de 2010.

¹⁹⁸ Por ejemplo, el caso de las mujeres víctimas de la violencia sistemática de Ciudad Juárez. Para marzo de 2018 Ciudad Juárez, Chihuahua, México, se han reportado 15 mujeres asesinadas. Los índices históricos en dicho lugar muestra un rezago por la vida y por la integridad de las mujeres. La nula voluntad política entremezclada con la incapacidad del Estado y la narcoestatización han permitido la perpetuación de una zona normalizada culturalmente ante la violencia y, en específico, ante los feminicidios. La sistemática desaparición de personas en Ciudad Juárez ha cosificado a la vida como mera estadística.

¹⁹⁹ La Ley de Seguridad Interior, era un claro reflejo de la banalidad en la que el Estado concibe a los derechos humanos al no mantener un compromiso para su protección y salvaguardia. Dicho ordenamiento jurídico es violatorio de múltiples derechos humanos, de los principios del Estado constitucional de derechos humanos y del equilibrio entre los poderes de la unión. La autoinfringida condición de necesidad por parte del Estado, le permite establecer por medio del argumento de la "seguridad" las limitaciones a todas las libertades que así crea prudentes. Las condiciones de América Latina no permiten un ejercicio pleno de derechos y libertades negativas, mucho menos de derechos económicos, sociales y culturales.

en la ambigüedad la condición de necesidad y la aplicación de derechos conforme a una justicia real.

La acción jurisdiccional burguesa-iluminista se evidencia debido a su concepción ideologizada, ya que, de inicio, para acceder al amparo de la justicia es necesario tener solvencia económica. Si bien, la problemática en cuanto a los derechos humanos inicia desde el ámbito político —cuando el Estado hace o deja de hacer algo para la salvaguardia de los derechos—, la acción jurisdiccional se muestra como el último recurso para la protección estatal de los derechos, la cual, sin embargo, condiciona el acceso real a la justicia y la protección de los derechos humanos ya que estos únicamente están al alcance de quienes tienen la capacidad económica de allegarse a la justicia por medio de una debida defensa.

De esta manera el acceso a la justicia se encuentra limitada y solamente es accesible a estratos económicos determinados. Por ende, tenemos una justicia burguesa, que segrega, clasifica y discrimina quien puede acceder a ella. No existe una igualdad de condiciones en las contiendas jurisdiccionales. La intención de universalizar al *sujeto* de derecho como un ente abstraído de su materialidad histórica tiene consecuencias deleznable en la impartición de justicia. Ante un modelo político plutocrático y un sistema de justicia costoso que otorga mayores posibilidades de un fallo favorable en cuanto mayor inversión pecuniaria se emplee en el proceso judicial —pese a que no le asista la verdad histórica de los hechos—, hace que los sujetos desposeídos se encuentren en plena desigualdad procesal. Sería insensato considerar una igualdad de condiciones entre una comunidad indígena —con todas sus ausencias materiales— ante megaproyectos transnacionales de las industrias extractivas o transformativas²⁰⁰. De igual manera sería absurdo comparar la igualdad de condiciones materiales en una contienda jurídica de un pequeño campesino empobrecido al ser

²⁰⁰ Los sujetos del derecho moderno no constituyen una relación de igualdad de capacidades ante la Ley. Por el contrario, el acceso a la justicia se ve mermado en cuanto a la efectividad de una acción o procedimiento jurídico/legal. Los casos representativos son aquellos en los que comunidades indígenas defienden sus tierras ancestrales contra megaproyectos industriales de capital transnacional. De 1964 a 1992, la empresa Texaco y la estatal Petroecuador realizaron conjuntamente operaciones de exploración de reservas de petróleo en la región oriente del Ecuador, causando degradación ambiental de los territorios de cinco pueblos indígenas: Siona, Secoya, Cofán, Huaorani y Kichwa. La contaminación se extendió también a tierras peruanas, afectando las áreas bajas del río Napo. Todavía se está a la espera la sentencia final del caso y las indemnizaciones estimadas superan los 20 billones de dólares. Pese a todo lo anterior, los capitalistas industriales argumentan vehementemente que actuaron conforme a la “legalidad”. Véase, Gallardo Viera, Fernando, *Empresas transnacionales en el banco de acusados. Violaciones a los derechos humanos y las posibilidades de responsabilización*, SK Editora, Curitiba, 2010.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

demandado y llamado a juicio por personas morales transnacionales como Monsanto; de ahí radica el problema de la impartición de justicia liberal, establece la idea onírica del amparo y protección de la justicia para el desproveído, pero no instrumentaliza mecanismos reales para que esto sea posible.

La desigualdad latente en la impartición de justicia toma costas en diversos grupos sociales y sujetos históricos. La visión utópica de abstraer a los sujetos de su historia material, es decir, de sus condiciones de vida real, sirve para justificar los actos de enorme desigualdad de capacidades económicas y cognoscitivas como un acto que, paradójicamente pregona igualdad ante la ley. Esto es, por lo mínimo, uno de los argumentos más perversos en la narrativa de la modernidad capitalista, que tiene como empresa impersonalizar y universalizar sujetos y derechos conforme al pensamiento jurídico burgués. Las víctimas más visibles de esta “justicia” liberal son los sectores desposeídos. Las comunidades indígenas y sus pobladores han sido, en su mayoría, los grupos atropellados por la “justicia” liberal, que en vez de justicia reciben la indolencia y la negación a la verdad. Ante esta realidad desesperanzadora, Jesús Antonio de la Torre Rangel construye una narrativa que sensibiliza al lector con el dolor del *otro*, a la vez que, pone en relieve la brutalidad de la realidad:

El 22 de diciembre de 1997, precisamente a dos días antes de la Navidad, 45 indios, en su mayoría mujeres y niños, mientras rezaban por la paz, cayeron muertos por balas expansivas que, por la espalda, les fueron disparadas por miembros de un grupo paramilitar, en Acteal, municipio de Chanealhó, estado de Chiapas. Este asesinato de inocentes difícil de adjetivar para el lenguaje humano por lo horrendo de la acción, constituye la expresión más clara de la negación de todo Derecho. Queremos decir que estos crímenes a inocentes e indefensos, demuestran la ausencia de toda juridicidad. No hay respeto alguno por esos derechos subjetivos que han dado en llamar “humanos”; no existe ni pizca de conciencia de responsabilidad por la obligación que se tiene con relación al otro de darle lo que se le debe, como primerísima cuestión el respeto a la vida; no se da acatamiento alguno de la ley, esto es de la normatividad objetiva que debe regir nuestras relaciones sociales. No hay, pues, Derecho alguno.²⁰¹

²⁰¹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Los derechos humanos..., *op. cit.* p. 99.

Al igual que los pobladores originarios de comunidades indígenas encontramos a otros sectores que también han sido excluidos: los trabajadores, los obreros ubicados en los sectores periféricos de las urbes que, con el mismo diagnóstico desalentador de siglos atrás, mantiene una relación de opresión ante los medios de producción transnacionales a quienes el derecho laboral les ha negado un acceso adecuado a la justicia²⁰².

De igual manera tenemos la lucha de la tierra por parte de los sectores agraristas, en el caso de países como México —país que tuvo un proceso de Reforma Agraria—, han afrontado un proceso de liberalización de tierras ejidales a efecto de constituir las en propiedad privada²⁰³. Mientras tanto, en Brasil, la distribución de la tierra sigue siendo una lucha social que se plantea desde la dignidad de la vida de los campesinos, lucha que se ha trasladado a los tribunales²⁰⁴, y que, lamentablemente, bajo el amparo del derecho positivo se les ha negado la justicia.

4.4. Los derechos humanos en la representación del conocimiento social

²⁰² Un caso emblemático de incumplimiento de obligaciones patronales y de estrategias litigiosas para deslindarse de la justicia laboral la representa la empresa transnacional *Walmart*, quien ha intentado implementar cualquier cantidad de prácticas inmorales para establecer bajos salarios, negar prestaciones laborales de ley y permitir la impunidad laboral. Según el diario *Reforma*: Alfonso Bouzas, abogado laboral, denunció que esta compañía impone mediante la firma de contratos colectivos de protección patronal, condiciones laborales precarias, bajos salarios, jornadas extendidas obligatorias, rotación de turnos a voluntad de los supervisores, alto riesgo de accidentes y niños empacadores sin sueldo. Véase, Nota periodística, *El Reforma*, diario versión digital:

<https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=61764&md5=7b2cd937b6342c05d14b3bd52783aaff&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>. Consultado en fecha: 15/05/2018.

²⁰³ Los mecanismos de legalización de la tierra como parte del proyecto económico neoliberal en México se plantearon con la intención de amoldarse a las necesidades globales que las relaciones multilaterales pedían a México como muestra de buena voluntad a la apertura del comercio internacional. Aunque los casos que han pasado de tierra ejidal a propiedad privada en México son pocos, son suficientes para ver como los megaproyectos transnacionales se apoderaron de la tierra de los campesinos con el objeto de traer más réditos económicos. El discurso perverso que les legitima es la inversión y el desarrollo económico, siendo este último difuso ya que no existe una correlación entre la inversión extranjera, la producción y el salario mínimo, manteniendo en este último un valor irreal.

²⁰⁴ Según Luciano Reis citando los datos de la CPT, (Comisión Pastoral de la Tierra), en su publicación denominada “Conflictos en el Campo”, en 2006, el número de encarcelamientos debido a conflictos agrarios alcanzó la cifra de 917 personas; un número que revela, en cierta medida, el alto grado de criminalización de la lucha por la reforma agraria en Brasil. A este dato se puede sumar el tratamiento parcial del aparato represor estatal dado a los delitos cometidos contra los sin tierra. La CPT revela, por ejemplo, que de 1986 hasta 2006, el número de personas adscritas a “sin tierra” asesinados supera las 1,700 personas. De estos casos, ocurrieron ochenta y seis juicios y tan solo siete condenas. Véase, Reis Porto, Luciano, “El poder judicial y los conflictos agrarios en Brasil”, en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año 1, número 1, UASLP-UAA, San Luis Potosí, 2009, p. 67.

Por último, se abordará la aplicación de los derechos humanos en la representación y en el imaginario social. Lo anterior consiste en verificar la importancia de la objetivización del discurso por parte de los diversos grupos sociales que componen el tejido social. Tener una fundamentación compleja de los derechos humanos requiere desordenar su esencia disciplinaria y adentrarse en la anarquía de la concepción fenomenológica de la realidad.

En ese sentido partimos de la forma en la que se objetiviza el conocimiento y la manera en la que se sedimenta la comprensión social de la realidad en los entramados de todos los discursos y áreas del saber, entre ellas el derecho y los derechos humanos. Esta concepción es integradora de los procesos culturales, siendo determinado y determinante por y para los procesos cognitivos y discursivos por los que pasan los cuerpos sociales.

Parte imprescindible de abordar el fundamento de los derechos humanos radica en la concepción que los sujetos sociales tienen sobre ellos, ya que, a partir de este conocimiento de lo común, se imbrica y edifica el conocimiento técnico de los derechos en su discurso jurídico y político, ya sea de manera positiva o negativa²⁰⁵, a la vez que, determina la representación social y moral de lo adecuado, de aquello por lo que vale luchar.

En ese sentido, existe una dinámica dialógica en el cuerpo social que interioriza los discursos que tienen la capacidad de imponerse en el imaginario y, por ende, en la representación social. Aquí el discurso, como categoría de análisis, toma relevancia debido a que constituirá la primera capa de objetivización del conocimiento previo a su institucionalización. En este orden de ideas, el discurso burgués-iluminista, planteado por los *sujetos* que ostenta la capacidad de producir su historia y de imponer su contexto de *ser-en-el-mundo*, entronizan sus tesis neoliberales, mercantilistas e individualistas sobre el *otro*.

Este proceso de interiorización y exteriorización se ha sedimentado en la representación social de América Latina con casos que lamentablemente evidencian la falta de una cultura de derechos humanos. Un caso representativo es el incendio ocurrido en un

²⁰⁵ La concepción común y cultural de la realidad tiene repercusiones hermenéuticas en la comprensión y aplicación del conocimiento técnico. La acción de los operadores del legislativo o del judicial se construye a partir de su biografía o, de lo que Gadamer denomina, *circulo hermenéutico*, el cual funge como vínculo analógico para comprender ontológicamente la realidad. En ese sentido, quien en su concepción discursiva interioriza el discurso patriarcal o clasista, difícilmente podrá tener una interpretación y aplicación de los derechos que se distancien de esas lógicas epistemológicas.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

centro comercial del Paraguay que cobró la vida de 350 personas²⁰⁶. Los indicios de las investigaciones revelaron que los responsables de dicho centro comercial, al momento de enterarse del incendio y ver el pánico y la desorganización que reinaba en el lugar, decidieron cerrar todos los accesos. Dicha decisión la tomaron con el objeto de evitar la rapiña y las pérdidas materiales del establecimiento. Las acciones no solamente fueron realizadas por parte de los empleadores y gerentes responsables, toda vez que el personal de seguridad impidió que los servicios de rescate abrieran las puertas e ingresaran al lugar del siniestro. Los trabajadores siguieron a "raja tabla" sus indicaciones laborales, sin negación alguna, pese a que su vida y la vida de las demás personas estaban en evidente peligro. La protección de la vida fue relegada ante la protección de la mercancía, asumiendo que éstas tienen un "valor" equiparable a los seres humanos. Al momento de declarar los responsables del lugar, con plena honestidad —convencidos en que les asistía el derecho—, justificaban sus acciones como actos tendientes a proteger "bienes jurídicos protegidos", con facultades "legales" para actuar de la manera en la que lo hicieron. Argumentaban que actuaron conforme a la legalidad, a esa legalidad que cosifica la vida, que mercantiliza los derechos, y que vuelve fungibles todos los bienes jurídicos protegidos, la vida de personas a cambio de bienes de consumo.

Se deja en evidencia cómo la objetivización y la normalización del discurso burgués individualista de los derechos se institucionaliza socialmente, calando, incluso, en mayor medida que la norma jurídica. Al mismo tiempo se deja en claro cómo el discurso hegemónico deshumaniza la idea de la vida.

Otro elemento representativo de la construcción social de los derechos humanos lo verificamos en la manera en la que se niega y recrimina la acción social directa en la praxis transformadora. El discurso hegemónico de los derechos humanos basa su campo de aplicación en las instituciones, las normas y los mecanismos creados por el Estado como las únicas vías legítimas de solución de necesidades y violaciones a los derechos. Bajo esa categorización entra la protesta pública, la desobediencia civil y el derecho a la revolución que, en vez de ejemplificar el legítimo derecho a visibilizar y reivindicar necesidades,

²⁰⁶ Nota periodista, *El país*, diario en versión digital: https://elpais.com/internacional/2004/08/02/actualidad/1091397601_850215.html. Consultado en fecha 25 de marzo de 2018.

constituye, en el conocimiento social, prácticas antijurídicas, recriminables y criminalizable por su ausencia de formalidad institucional y su carácter *subversivo*.

Muestras del repudio a la acción social directa, se dan diariamente. Un caso particular lo constituyó las marchas realizadas en el 2017 en la Ciudad de Aguascalientes, México, cuando las estudiantes de la escuela normal rural de Cañada Honda salieron a protestar contra la reducción de 120 a 100 matrículas y la integración de estudiantes varones en lo que era una institución exclusiva para mujeres. Los adjetivos utilizados por los medios de comunicación para denostar dichos movimientos sociales se sustentaban a partir de una concepción individualista, liberal y económica de los derechos²⁰⁷; repudiaban el hecho de que las estudiantes tomaran en su agencia la defensa de sus derechos, y más aún, recriminaban que dicho movimiento social paralizaba su libertad de tránsito.

El discurso jurídico predominante concibe a los derechos humanos como categorías propias a los procesos jurídicos, a la técnica litigiosa y a complejas formulaciones filosófico-morales. Pensar en los derechos como algo que nace de la libre y legítima producción social de los pueblos, como mecanismos alternos que permitan justicia real —ante las limitadas acciones de los órganos jurisdiccionales—, transgrede de manera profunda la convicción absolutista del poder del Estado.

En ese sentido, los movimientos populares son relegados del pensamiento jurídico, como actos inmorales, ilegales o, cuando menos, movimientos sociales, pero nunca jurídicos, ya que parten de la concepción infalible del Estado; se criminaliza o se desprestigia a dichos movimientos, a la vez que edifica la polarización social entre los disidentes al discurso hegemónico de los “derechos humanos”, que propone ante todo la solución pacífica tomada en un escritorio. Otro de los casos con mayor calado histórico o de “mayor proyección fue el de las Madres de la Plaza de Mayo en el que reclamaban otro sistema social en el que no cupieran ni la explotación, ni la tortura, ni los desaparecidos. Estas mujeres tenían claro que la “legalidad” estaba con la explotación y con la tortura. Ellas denunciaban prácticas de poder. Las Madres de la Plaza constituyeron, asimismo, una denuncia de la injusticia, pero como tal fueron aisladas y denominadas “locas”.²⁰⁸

²⁰⁷ Nota periodística, *El hidrocálido*, diario versión digital: <http://www.hidrocalidodigital.com/local/articulo.php?idnota=125245>, consultado en fecha 12 de junio de 2017.

²⁰⁸ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz...*, op. cit., p. 171.

Socialmente se criminaliza y se caricaturiza la lucha activa de los derechos, como una lucha banal, innecesaria y molesta para la cotidianidad del capital y de la producción. Los movimientos sociales como acción política y jurídica adquieren su legitimidad cuando la sociedad concibe a la lucha de los derechos como una herramienta fundamental de su libertad de decisión y de transformación de los modelos económicos, políticos y de la denuncia de la injusticia.

Para entender la realidad muchas veces es necesario tener un piso teórico o un posicionamiento filosófico que sirva de guía o que nos diga desde dónde se parte y a dónde se pretende llegar. Es un acto de congruencia epistemológica por parte del investigador. Por ello, antes de ahondar en la complejidad de la teoría crítica y del pensamiento latinoamericano era preciso acotar la dimensión y la relevancia del estudio filosófico del fundamento, así como la posición epistemológica que guiará el posterior diálogo analógico.

CAPÍTULO V: FILOSOFÍA CRÍTICA Y DERECHO: ELEMENTOS PREVIOS A UNA CONCEPCION ALTERNATIVA DE DERECHOS HUMANOS

5.1. Elementos preliminares para una fundamentación alternativa de los derechos humanos

Como ya se ha asentado, existe una confección de derechos humanos que va desde postulados epistemológicos y procesos sociohistóricos de *las revoluciones burguesas*, las cuales afianzaron dicha construcción en términos de un discurso político —determinado por el Estado de derecho moderno representativo y liberal— y de un discurso jurídico —la concatenación de un iusnaturalismo moderno y el iuspositivismo jurídico de tilde formalista racional— que los concretiza en una era contemporánea en la que su consigna de libertad, igualdad y fraternidad no se ha hecho presente en las dinámicas macro estatales ni micro sociales.

Como menciona Joaquín Herrera: “En esta materia [los derechos humanos], como en cualquier otra, es muy importante distinguir entre lo que el fenómeno que estudiamos “es” y lo que dicho fenómeno “significa”. Es decir, diferenciar el “qué” (lo que son los derechos) del “porqué” y del “para qué” (lo que los derechos significan). O, en otros términos, el plano de la realidad de lo que convencionalmente hemos dado en llamar “derechos humanos.”²⁰⁹ Como se mencionó anteriormente, los derechos humanos se dicen de muchas formas. Ahora, habiendo desarrollado la construcción epistemológica y su devenir sociohistórico, se puede partir o echar mano de acotaciones específicas para (re)pensar los derechos humanos y partir de una reconstrucción filosófica de los mismos.

Habiendo abordado la construcción epistemológica, sociohistórica, política y jurídica del fundamento hegemónico de los derechos humanos —contenido de los anteriores capítulos de esta investigación—, es momento de dilucidar: ¿Qué son los derechos humanos en la actualidad? ¿Cómo se materializa su fundamento hegemónico en la práctica social? y

²⁰⁹ Herrera Flores, Joaquín, *La reinención de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Andalucía, 2013, p. 19.

¿Qué repercusiones (políticas, jurídicas y sociales) tienen en la producción de vida de los pueblos latinoamericanos? Ya que, solo así, se podrá estar en condiciones de verificar si existe la necesidad de fundamentar los derechos humanos en términos localizados geográficamente, es decir, a partir del pensamiento latinoamericano.

Los conceptos que nos ayudan a construir un mapa legible para (re)pensar el fundamento hegemónico de los derechos humanos con relación a sus elementos constitutivos son: el individualismo posesivo, surgido de los movimientos emergentes de la burguesía; la conformación del pensamiento moderno iluminista-instrumental, que legitima el uso de la dignidad humana como instrumento; y la concatenación del Estado de derecho moderno y el positivismo jurídico como discursos que legitiman la dinámica capitalista, neoliberal y excluyente de sujetos con necesidades y derechos que deben ser materializados para su acceso y disfrute. Por ello, la relevancia de los anteriores capítulos trata de desvelar la lógica de los derechos humanos como metadiscurso ideologizado, parcializado y dominante que excluye a la compleja diversidad en la que se produce la vida en los pueblos latinoamericanos, para posteriormente, determinar la forma en la que se piensan y se ejercen los derechos humanos.

En torno a lo anterior, es menester detenerse y resaltar las acotaciones reflexivas y críticas que permitirán desarticular el discurso hegemónico en el plano de la aplicación práctica de los valores que han determinado y siguen determinando a la realidad existente. Es, por tanto, una problemática filosófica como teórica que se interrelaciona por medio de la praxis. Problemática que insta a dos opciones: abocar esfuerzos ya sea en el *fundamento* o en la *aplicación garantista* de los derechos; es decir, entre un abordaje *filosófico transformativo-crítico* o una cuestión circunscrita al plano de un *pragmatismo político eficiente*; entre una labor productiva epistemológicamente o una reproducción de las estructuras cognitivas existentes.

5.1.1. La reflexión filosófica y su necesidad en la constitución del derecho

En líneas anteriores se mencionó el planteamiento epistemológico con el que se pretende (re)pensar los derechos humanos —que deconstruya de su sentido hegemónico a uno alternativo—, el cual se encuentra integrado por espesores epistemológicos (espacio, tiempo,

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sujeto y discurso) que dan dimensión sobre la comprensión y la interpretación de lo que son o dicen ser los derechos humanos. De igual manera se abordó el devenir histórico del Estado moderno liberal-burgués, así como la conformación del derecho positivo, como expresión argumentativa que justifica tanto al modelo económico como político de lo que constituyó una *sociedad civil emergente* (burguesía) que se entronizó de manera hegemónica en un modelo solipsista de comprensión de derechos. Lo anterior se esparce mediante una óptica que reduce a la justicia y que limita a las capacidades emancipatorias del derecho y de los derechos humanos bajo la construcción dogmática de una única *persona*, que, en tanto persona, es *sujeto* —condicionado por la estructura jurídica— de derechos. Si bien esta postulación hegemónica de los derechos se articuló mediante sus propios procesos socioculturales, es innegable que “la idea de justicia que sostiene la sociedad burguesa reproduce en su propio nivel la misma contradicción feudal que pretendía eliminar, ya que si por un lado afirma la igualdad de todos los hombres, por otro lado reduce dicha desigualdad al plano meramente institucional y se desentiende de las desigualdades concretas de la sociedad.”²¹⁰ A partir de esos elementos se encuentra la necesidad de cuestionar el fundamento hegemónico de los derechos humanos.

Es necesario partir de la conformación y confrontación de modelos ideológicos que en estructuras determinadas componen relaciones hegemónicas que facilitan la implementación y normalización de discursos y prácticas jurídicas esencializadas universalmente en los valores e ideales abstractos que propone el derecho moderno concebido por el iusnaturalismo moderno y su sustanciación contemporánea en el iuspositivismo formalista, el cual en su pretensión de una moral unívoca y de un *sujeto trascendental universal* como representación del *sujeto de derechos* —único, intangible y ahistórico—, son definidos en relación a su capacidad de ostentar propiedad, es decir, la *sujeción* a un sistema jurídico basado en la protección material de la propiedad individual y no de la persona en tanto persona corpórea.

Y es que “durante los dos últimos siglos hemos sido testigos de una tendencia en la que todas las facetas de la existencia social han ido quedando reducidas al mecanismo de la oferta y la demanda, regulado por el sistema de precios. Dicho mecanismo es postulado, y se

²¹⁰ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...*, op. cit., p. 85.

exige su aceptación, al estilo de los *misterios de la fe*. Tanto se ha extendido esta dinámica del capitalismo en el ámbito de nuestras relaciones sociales, que pocos van siendo los espacios que se salvan del proceso tanto de *subsunción formal* como *material* del capital.”²¹¹ Determinado así el modelo cognoscitivo de los derechos humanos, el cual, para su aplicación real en el terreno político, jurídico y social, se ven limitados por la pretensión moderna que los equipara al *legalismo* descaracterizador, pero sistemáticamente ordenado y sustentado en su eficiencia y capacidad de resolución de conflictos económicos. Ya que “algunas de las restricciones que limitan los derechos humanos se deben al hecho de concebirlos a partir de la generalización de una de sus múltiples dimensiones, como es la normativa, jurídica y positiva.”²¹²

Esta concepción de derechos se encuentra aparejada al vaivén histórico del positivismo jurídico continental, en específico, el formalismo racionalista, que se fue conformado con posturas filosóficas que catalogan a la *forma* como el elemento vital de la juridicidad —en referencia al desarrollo teórico positivista de Kelsen, Bobbio y Ferrajoli, del cual ya se analizó, pero ahondaremos al tamiz de la reflexión filosófica más adelante.

Sin embargo, limitarnos a la estructura de *pureza científica* que pugna el positivismo jurídico por medio de la *formalidad positiva* —es decir, su invariable necesidad de dar certidumbre a las relaciones socioeconómicas como mecanismo que homologue en el ámbito social la predicción de las hipótesis por medio del método científico— daría como resultado la simplificación y caricaturización del pensamiento jurídico, así como del alcance teórico y práctico de los derechos humanos, en cuanto a ser entendidos como una herramienta de emancipación social, toda vez que este discurso

ideológico dominante rescata la formalidad de los derechos humanos, pero oculta la no materialización de los mismos, y asimismo restringe el alcance del concepto "derechos humanos" a las meras libertades civiles y políticas. Los pobres quedan así excluidos de sus mínimos y fundamentales derechos, cuyo ejercicio tiene que ver con

²¹¹ Sánchez Rubio, David, *Contra una cultura anestesiada de Derechos Humanos*, UASLP, México, 2007, p. 56.

²¹² *Ibid*, p. 162.

las condiciones materiales de vida digna, de ahí la importancia de la alternatividad del discurso jurídico de los derechos humanos.²¹³

Es la concepción ilustrada e instrumentalizada de los derechos humanos que en el uso del discurso y de su capacidad fáctica de enunciar y validar dicho discurso, propicia el enraizamiento ideológico del derecho y los derechos humanos como categorías burguesas-liberales y como expresión de desarrollo civilizatorio de la sociedad mercantilizada, desechando aquello que no se encuentre en calidad de “ser” *sujeto de derechos* con capacidad económica y, por ende, de desvalorizar aquellas problemáticas provenientes de personas que construyen su cosmovisión de valores y su identidad a partir de su propio entramado histórico-sociocultural.

Esto aboca nuevamente a la materialización de los derechos más allá de su enunciación *positiva*, y a la pregunta de diversos autores sobre lo que *se dice* y lo que *se hace* con los derechos humanos en el contexto de contrastes divergentes y antagónicos en los que se produce la vida en América Latina por medio de su propia dimensionalidad *espacio-tiempo* y la especificación de su *sujeto situado*, y no únicamente como referente abstracto inmaterial, sino como sujeto inmanente en realidad. “Así, un derecho, o más propiamente la postulación y la formulación de un derecho, por ejemplo, no puede verse sólo como el resultado o producto de un acto legislativo, que sanciona una fórmula legal, pues además de quedarse corto en la descripción fenoménica, pasa por desconocer las condiciones para que dicho derecho adquiera algún potencial de eficacia.”²¹⁴

Esta configuración moderna de los derechos humanos como premisas universales y ahistóricas deja ver entre líneas su hondo sentido utópico²¹⁵ que explica “esa pretensión de alcanzar (o haber alcanzado) lo que se quiere, creyendo que se hace o realiza eso que se

²¹³ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...*, *op. cit.*, p. 130

²¹⁴ Solórzano Alfaro, J. Norman, "Fragmentos de una reflexión compleja sobre una fundamentación del derecho y la apertura a una sensibilidad de derechos humanos alternativa, en *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP, México, 2008, pp. 73 y 74.

²¹⁵ “En las sociedades modernas hay una pretensión de que utopías encarnen en prácticas, o bien, se orienten las prácticas sobre la base de creer que se hace lo que se cree que se hace o quiere hacer y no lo que realmente se hace; esto deriva en lo que denominamos utopismo” que marcar una meta deontológica del *ser* en contexto de continua progresividad, constituye el argumento que desestima la realidad ontológica de lo que se *es*. Véase, Solórzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*, p. 67.

quiere y ocultando o invisibilizando lo que efectivamente se hace”²¹⁶, como narrativa ideal de los derechos humanos, pero que más allá del discurso no mantienen una correlación materialmente objetiva con la realidad. Como menciona Norman Solórzano: “existe una distancia entre lo que se cree/quiere hacer y lo que efectivamente se hace. Asimismo, las palabras han dejado de tener una relación sustancial/ontológica con sus significados, por eso en cada caso y constantemente, hay que interpelar las palabras que usamos a partir y en relación con las prácticas que realizamos.”²¹⁷ Como bien menciona Solórzano, existe esa desconexión entre las unidades léxicas y el sustento material ontológico al cual se debería de abocar. En otras palabras, estamos ante la reproducción de representaciones teóricas que poco se preocupan por la realidad que, para el caso que aquí se maneja, esa realidad es la carencia de derechos humanos en América Latina.

En esa sintonía, es necesario volver a la reflexión *filosófica* sobre el fundamento de los derechos humanos para comprender e interpretar la realidad en una dimensión que se muestre fuera de estructuras de dominación e imposición del discurso. La capacidad reflexiva a la que apelan investigaciones como la que aquí nos ocupa, tiene como intención desarticular mediante la *duda filosófica*, lo aceptado como *dado en y por* el discurso y el fundamento de derechos humanos dominante. Por ende, la investigación filosófica constituye el análisis profundo de la esencia universal de las cosas compuestas por sus causas y sus principios, sin importar, la “evidente simplicidad” o complejidad con la que se revela el sentido ontológico de las cosas.

La intención de elaborar un fundamento alternativo de derechos humanos obliga a establecer categorías que direccionen la dialéctica argumentativa. A lo largo del presente documento ha quedado patente el posicionamiento teórico con el cual se construye el diálogo filosófico con categorías propias del conocimiento social: espacio, tiempo, sujeto y discurso, las cuales fueron establecidas y analizadas en el primer capítulo. Aunado a lo anterior, el posicionamiento teórico filosófico ha sido consistente a lo largo de la presente investigación, el cual se posiciona desde el *marxismo* hasta el análisis complejo de *la teoría crítica*, que si bien dichos elementos han quedado manifiestos en el cuerpo del texto, es necesario

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *Ibid*, p. 66.

explicitarlos con el objeto de determinar sus aportaciones sustantivas al crisol interpretativo del presente texto, a la vez de establecer un punto de partida sobre la *teoría crítica* y la *filosofía latinoamericana* que se abordará en el siguiente capítulo como muestra de producción del pensamiento situado en espacio geográfico; siendo lo que se avecina en este capítulo una introducción que permita al lector dilucidar de manera preliminar la forma en la que se produce el conocimiento geolocalizado en América Latina.

5.1.1.1. El fundamento como estudio filosófico

La necesidad de volver al plano del fundamento radica en la desconexión entre las unidades léxicas conceptuales y la realidad existente; aunado a que, en el caso de los derechos y específicamente los derechos humanos, permite la proliferación del discurso hegemónico liberal-burgués que, amparado en el pensamiento débil de su especificación filosófica, utilizan sentidos polisémicos que perpetúan relaciones de opresión. Por ello, es necesario la elaboración de un fundamento que parta de la (de)construcción filosófica de los argumentos que, con *razón suficiente*, constituyan un basamento alternativo de los derechos humanos como elemento dialéctico de una construcción cognitiva entre la teoría y la capacidad práctica-aplicativa de su descripción léxica; y que, a la vez, constituya el punto de partida para el análisis y la interpretación de los discursos que giran en torno a los derechos humanos.

Sin embargo, antes de pasar a aspectos materiales, será necesario determinar y especificar la importancia del *fundamento* en el sentido filosófico-reflexivo; es decir, la condición intelectual y cognoscitiva que el *fundamento* reviste en su intervención filosófica y teórica. En ese sentido, existen una serie de preguntas siempre relevantes a la investigación filosófica: ¿Qué es el fundamento? ¿Cómo interacciona el fundamento entre la comprensión de la realidad y su representación racional? Y ¿Con base a qué elementos se construye una fundamentación alternativa de derechos humanos?

En cuanto a la composición lingüística del *fundamento*, como concepto, nos dice José Ferrater de la existencia de dos acciones diferenciadas de *fundamentar*: a) el *fundamento real* de aquello que es objetivamente material o real; es decir, la *causa* o *razón de ser* de algo que se manifiesta en la realidad o que tiene consecuencias materiales en ésta; y b) el *fundamento ideal* que se expresa por medio de argumentos explicativos, la razón o razones de una idea

en concreto.²¹⁸ La composición del *fundamento* ha contribuido por una parte, al desarrollo del método científico, consistente en el análisis empírico de *causa y efecto*; y por otra parte, como elemento basal en la explicación y argumentación de razones suficientes que justifique las ideas, en tanto exponga un contenido que, sistemáticamente, estructure de manera material y formal el principio y origen de las ideas.

Para efectos propios de esta investigación es relevante retomar tanto el sentido *real* como *ideal* del fundamento, no como una cuestión arbitraria, sino como una medida que permita partir de la causa u origen de una problemática hasta la adecuada integración teórica de un *principio último* que describa la realidad y los elementos constitutivos que la componen y la explican de forma suficiente. Consiste como tal, en una reinterpretación del principio lógico leibniziano de *razón suficiente* que explicita y demuestre la razón de las cosas en términos que permita el análisis posterior de condiciones que se sumen libremente al planteamiento inicial. Así, esta forma de concebir el fundamento otorga una flexibilidad en la integración e interpretación de los conceptos, como algo que vaya de lo ontológico —como realidad objetiva— y permita la aplicación analógica de sus consecuencias materiales a la razón de sus representaciones ideales.

De igual manera, la acción de *fundamentar*, fundamenta a la plena *libertad* del ser humano como *ser-en-el-mundo*. Establece su capacidad de comprensión e interpretación de la realidad como anclaje de la *duda filosófica* en tanto ésta es atendida por el ser cognoscente mediante la búsqueda del principio y de las razones a las causas y los efectos. En términos simples, consiste en una proclamación de la liberación del ser cognoscente que se libera de lo impensado, lo inespecífico, de la duda o, en el mejor de los casos, de la continuidad del mito y del fetiche. Por ende, la acción de *fundamentar* se constituye en la búsqueda de razón a toda la gama de razones a las que puede acceder el ser humano como parte de su paso en el mundo; es, en síntesis, una razón *a priori* del ser humano que determina su sentido de búsqueda de verdad a través del origen y final de las cosas.²¹⁹

²¹⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2012.

²¹⁹ Martín Heidegger abordó al fundamento como el principio de la razón fundamentante, el cual se encuentra de manera previa a cualquier otra concepción o razón de verdad en el mundo. Incluso, señala al *principio de razón* como acción fundamentante previa a la identidad, ya que dicho principio debe dar razones para la identidad; pero dicha identidad se condensa en el ser como condición de verdad que permite la capacidad de dar razón y fundamento a la totalidad. Cfr., Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2011.

Vista la relevancia del fundamento en la reflexión filosófica, es pertinente ubicarlo con relación a su utilización en la producción y reproducción de la vida, así como la intervención que la praxis en la construcción de las relaciones sociales justas basadas/condicionadas con base a derechos. El *fundamento* es un tema recurrente para el estudio profundo y complejo del Derecho y del ser humano en sociedad. Implica la necesidad de explicitar la vinculatoriedad del poder, la pertinencia de las instituciones, la moralidad de las acciones, así como un largo abanico de problemáticas que hacen juego entre la búsqueda de un fundamento real y un fundamento ideal —de ahí la referencia multicitada del *ser* y el *deber ser* del derecho.

Los trabajos filosóficos sobre el *sentido* o el *fundamento* del derecho son bastos, y han sido abordados desde una gran cantidad de posturas o tradiciones teóricas que van desde el marxismo, el estructuralismo, el positivismo, el historicismo, entre muchas otras más²²⁰. Por ello, ante la difícil tarea de abordar los derechos humanos desde una concepción de exterioridad al pensamiento moderno de corte liberal-burgués, es preciso volver al principio, es decir, el *sentido* de los derechos humanos como causa y razón suficiente de *ser* aplicable. La búsqueda de su fundamento sigue siendo vigente —aunque cada vez se vuelve más testimonial ante las voces implacable de quienes buscan únicamente su positivización y no su reflexión. En palabras de Norman Solórzano: “la investigación sobre el fundamento sigue siendo pertinente, por esa potencia crítica que puede poner en funcionamiento, eso sí (sic), siempre que sea presentada en el espíritu de la ironía socrática capaz de presentar la paradoja de la contingencia y se le asuma como una propuesta, *ex-puesta* siempre a la *mirada plural* y la *re-visión* constante.”²²¹

La investigación filosófica es medular en los estudios complejos, y contribuye a la visión *transformadora* de la realidad. Deslegitimar la relevancia de la filosofía para la construcción de categorías teóricas/aplicativas redundaría en la limitación del pensamiento,

²²⁰ Un trabajo que ejemplifica el estudio filosófico sobre el *sentido* y el *fundamento* del derecho es la obra de Hart, *El concepto del derecho*, en la cual establece los “elementos que constituyen la esencia y el soporte de la estructura que perfilan al Derecho, encauzados dentro de la esfera del pensamiento concreto propio del pueblo anglosajón, respondiendo a posturas que rayan en la superficialidad y otras en la oscuridad con el sentido de encontrar el fundamento superior del sistema jurídico en lo que denomina “regla última de reconocimiento” de la cual emanan criterios dotados de autoridad guía de identificación de las reglas válidas del sistema”, como lo menciona Luis Fernando Ávila. *Cfr.*, L.A. Hart, Herbert, *op. cit.*

²²¹ Solórzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*, p. 70.

mediante el cual el ser humano conoce, interpreta y se apropia del *mundo-para-sí*. Negar las posibilidades de la investigación filosófica únicamente contribuye a la voluntad estática de la realidad, quitando agencia en el ser humano —como sujeto agencial— convirtiéndolo en un ser testimonial de la historia dogmatizada por el mismo.

Por ello, como menciona Solórzano, “cuando hacemos de la cuestión del fundamento [...] una cuestión del campo de la filosofía, y pensamos que se trata de una pregunta inútil o vacía, por la razón que sea, de lo que no nos percatamos es que estamos aceptando tácitamente un determinado posicionamiento antropológico, ontológico y gnoseológico...”²²² que se imbrica en la realidad desde la parcialidad de intereses hegemónicos y estructuras de opresión específicas. Si bien, los dogmas y valores fetichizados provienen de procesos históricos y socioculturales, es la simplificación y la descaracterización de todos los contextos de *espacio* y *tiempo*, los que posicionan a ese *único* posicionamiento antropológico, ontológico y gnoseológico como la base de la realidad, que a la postre fundamenta a los derechos no como un proceso de producción del conocimiento social por sí mismo *objetivado*, sino como una ocupación epistemológica de lo que el *otro* concibe *para-sí*.

Al abordar temas que desembocan en la complejidad de las interrelaciones humanas, es necesario, reconocerlas tanto en su formulación práctica —es decir, la manera en la que se producen en la realidad existente— como en su reflexión teórica —la manera en la que se (re)constituye en una labor que transgreda el estatismo y propicie la transformación de la realidad. Por ello el estudio de fundamento, se constituye como una reflexión filosófica que permite la comprensión del fundamento y del origen de las cosas desde la universalidad del conocimiento, a diferencia de los estudios reproductivos del conocimiento especializado/científico. No por nada Norman Solórzano nos dice que “la filosofía se ubica en un plano diferente al de las ciencias, en virtud de su radicalidad y su voluntad emancipadora. La filosofía se pregunta por el *fundamento último* de las cosas, por su *porqué*. Quien hace filosofía tendrá una tendencia a problematizar lo que parece obvio, lo que supuestamente no requiere explicación alguna.”²²³ Es así como, al hablar de una capacidad

²²² *Ibid*, p. 71.

²²³ Rosillo Martínez, Alejandro, *Que fluya la justicia...*, op. cit., p. 53.

emancipatoria en los derechos humanos, dicha capacidad tiene la necesidad de (re)formularse desde el *fundamento* emanado de la duda filosófica, como unidad de análisis para el pensamiento estático-dominante; es decir, como engranaje que actualiza la concepción teórica hegemónica con relación a otra(s) realidad(es).

En merito a ello, desde un primer momento, se abordó un compromiso filosófico sobre el *fundamento* de los derechos humanos, no como desinterés de la función científica como práctica aplicativa de su discurso, es decir, desde la función práctica especializada que buscan los estudios científicos —lo cual es sumamente importante como lo demuestran múltiples investigaciones empíricas de derechos humanos, que estudian problemáticas específicas en contextos acotados—, sino, porque se evidenció un campo de oportunidad el cual ha sido omitido o dejado de lado en favor de estudios empíricos, al grado de existir concepciones antinómicas, antagónicas y polisémicas de los derechos humanos, sino que dichos derechos humanos a partir de sus problemáticas conceptuales, se han convertido en un andamiaje del utilitarismo y de la instrumentalidad de una estructura omniabarcante de los derechos humanos como totalidad ideologizada, que lejos de emancipar, establecen “razones” que justifican la opresión. En otras palabras, se crea todo un complejo mecanismo de concepciones teóricas sobre los derechos humanos que atienden en mayor medida a una *funcionalidad formal* y dejan de lado el que cumpla con una capacidad de *resolución material* a las necesidades de las personas, entendiendo a la primera como los mecanismos lógicos-jurídicos que buscan la solución a problemáticas sociales, única y exclusivamente, mediante el resguardo continuo de la formalidad y la legalidad del Estado de Derecho pese a carecer de justicia real; mientras que, el segundo término, se imbrica primeramente en la necesidad de dar justicia material a las personas *por* y *contra* del resguardo de la legalidad formal.

Debido a la dicotomía entre una *funcionalidad formal* y una capacidad de *resolución material* es que no podemos pasar de tajo a una especialización científica sobre los diferentes derechos humanos, cuando no hemos trabajado lo suficiente para construirlos y fundamentarlos dialécticamente en otros contextos a los que el pensamiento hegemónico los ha acaparado. Dejar de lado el fundamento y optar únicamente por los estudios científicos consistiría en asumir una concepción *ingenua* sobre el uso real de los derechos humanos como categorías *puras* de discursos ideológicos mitificados y normalizados en el conocimiento social. Sería en todo caso, elevarlos al nivel de una verdad revelada, como

categorías modernas de plena *neutralidad axiológica*, que evidencian un culmen en el pensamiento humano. Como se mencionó con anterioridad, esta visión *ingenua* es la misma que trataba de justificar Kelsen con su positivismo jurídico *inmaculado* de ideología, cuestionado de manera radical a cualquier otra formulación del derecho que pretendiera incorporar al pensamiento jurídico alguna otra área del saber, apostando por su pureza metodológica como legítima viabilidad científica.

Sin embargo, lejos del argumento imparcial de su connotación científica, la aplicación real de los derechos humanos “dejan atrás su supuesto carácter neutral para servir a intereses específicos. Entonces la filosofía, por su radicalidad, debe reflexionar sobre el uso dado a las ciencias y ser crítica de éstas cuando son utilizadas como ideologías.”²²⁴ Ya que “los enemigos de la filosofía son frecuentemente quienes temen a todo pensamiento crítico por hallarse muy a gusto con la desorientación de la humanidad contemporánea.”²²⁵ Por ello, el pensamiento que se hegemoniza y adapta una naturaleza estática de reproducción de conocimiento *dado*, desvaloriza la capacidad del planteamiento filosófico que pretende la (re)construcción del fundamento, por su cualidad crítica y su capacidad reorganizativa.

Siguiendo este planteamiento de ideas, Solórzano convencido de las implicaciones transformadoras del fundamento filosófico de los derechos humanos para la recomposición de la praxis de vida, nos dice que:

plantear la pregunta por el fundamento del derecho *es re-actualizar* el compromiso con la lucha por el derecho siempre que ese derecho signifique la posibilidad de reconocimiento y solidaridad entre sujetos múltiples, diversos, emergentes; por tanto, es un compromiso por impulsar formas que permitan establecer redes de sociabilidad (respectividad/racionalidad) generadoras de humanidad.²²⁶

Alejandro Rosillo al igual que Norman Solórzano, vislumbra la capacidad transformadora de la reflexión filosófica como emancipación de lo social en el plano de lo jurídico y político, y no como mediación *reproductiva* de discursos hegemónicos que de

²²⁴ *Ibid*, p. 53

²²⁵ *Ibid*, p. 54

²²⁶ Solórzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*, p. 69.

forma acrítica o, al menos, de manera superficial, realiza el estudio científico, como respuestas inmediatas a preguntas constantes, lo cual no descalifica una investigación empírica o de *estudio de caso*, ya que éstas son importantes en su campo de aplicación; sin embargo, el estudio filosófico del fundamento, por sí mismo, busca dar insumos teóricos a ese tipo de investigaciones con nuevos matices que permitan interpretar la realidad en una multitud de crsoles, cosmovisiones e interpretaciones.

Bajo esta argumentación, es labor de esta investigación establecer la problematización que desentrañe a su objeto de estudio. Por ello, el análisis del fundamento hegemónico con base a los espesores del conocimiento social (espacio-tiempo, sujeto y discurso) contribuyen a la deconstrucción del *fundamento* histórico, a su concepción epistemológica y, principalmente, a la articulación del discurso jurídico y político moderno que positiviza y simplifica la capacidad crítica y emancipatoria de los derechos humanos. Se trata, en palabras de Manuel Gándara, de proveer una fundamentación formulada desde la criticalidad como elemento desmitificador del discurso dominante: “El abordaje filosófico ha de servir para develar la inconsistencia de algunas teorías, cuestionar aspectos de la realidad y evitar engaños [...] en construcciones contrarias a valores que nos pueden ser tan preciados como la justicia; pero que deben ofrecer un marco conceptual que permita esa labor de cuestionamiento.”²²⁷ Por lo tanto, la reflexión a la que aduce el presente texto consiste en un planteamiento que nos permita desvelar dentro de los discursos asumidos e interiorizados culturalmente —mediante el proceso de objetivización del conocimiento social—, la determinación de lógicas argumentativas que tienden a hegemonizarse en el ideario colectivo.

La necesidad de la reflexión filosófica es aún más pertinente cuando se encuentra enfocada en relación con la satisfacción de derechos y necesidades en las comunidades políticas, como elementos que contribuyen a la realización social e individual de las personas. Por ello, plantear la (re)construcción del fundamento de los derechos humanos es una tarea que permitirá el desarrollo democrático de los pueblos latinoamericanos en concordancia con su praxis vivencial en la que se produce la vida desde su entorno cultural. El brasileño

²²⁷ Gándara, Manuel, "En torno al intento de fundamentar derechos humanos" en *Logi Revista de Filosofía*, número 12, Universidad Católica de Andrés Bello, Caracas, 2007, p. 55.

estudioso de la teoría crítica jurídica, Antonio Carlos Wolkmer, dice que “la necesidad de una profunda reflexión que lleve a repensar los fundamentos y la estructura del pensamiento jurídico moderno occidental, marcado por la lógica de la racionalidad técnico-formal y por presupuestos científicos calcados en la dogmática del cientificismo positivista”²²⁸ contribuye a la construcción sociocultural del *sujeto-situado* en condición de ser intersubjetivo, y de producir las condiciones de vida que contempla desde su propia necesidad material y de su axiología cultural. En ese mismo sentido, nos dice Ricardo Entelman, que será necesario realizar un viraje adecuado al planteamiento filosófico de los derechos creando:

un lugar en el contexto de la problemática jurídica, en la cual sea posible, simultáneamente, superar la racionalidad idealista en que se apoyan las diferentes escuelas del pensamiento tradicional en el campo del Derecho y hacer avanzar el pensamiento jurídico materialista, a fin de que éste no se limite a la mera función de dismantelar aquella racionalidad.²²⁹

Se trata de complementar analógicamente a la racionalidad instrumental que simplifica el contexto material de los sujetos con el plano de la corporeidad individual y la capacidad real de acercamiento con el *otro*, lo que permitirá producir una lógica jurídica *alternativa* que retome la condición ontológica de los sujetos en diálogo con su entorno social, jurídico y político, desligándose de la descripción deontológica de categorías jurídicas ficticias que más allá de su fundamento liberal de discursos y prácticas, terminan siendo totalizadoras a la hora de comprender los diversos contextos en los que se produce la vida. Es, por tanto, lo que aquí se presenta, una tarea filosófica que aborde al estudio del *fundamento* como vía ontológica de la realidad (*fundamento real*) en la que se produce y reproduce en el conocimiento social el concepto de los derechos humanos; es decir, una construcción teórica que parte del análisis complejo de los conceptos jurídicos que el pensamiento moderno ha dogmatizado sin ningún ánimo de diálogo y posición analógica con las cosmovisiones de los *otros*. La base de lo anterior se encuentra determinada por medio de la reflexión filosófica del fundamento como elemento de origen y de significación última

²²⁸ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, Akal, México, 2017, p. 46.

²²⁹ Ricardo Entelman citado por Wolkmer, Antonio Carlos, *op. cit.*, p. 46.

de los derechos humanos, sin embargo, queda pendiente verificar bajo que tamiz se aborda el fundamento filosófico de los derechos humanos; es decir, bajo que alineación teórica o filosófica partimos en la confrontación a un discurso de derechos humanos ideologizado y hegemonizado.

5.2. El recorte epistemológico y la posición teórica: concepciones previas al pensamiento latinoamericano

La necesidad de un fundamento de los derechos humanos precisa de un planteamiento filosófico claro que guíe la dialéctica de los conceptos que se analizarán. Se trata de tradiciones o escuelas de pensamiento que nos permitan analizar las categorías basales de la teoría jurídica y política clásica, provenientes del pensamiento moderno liberal-burgués, dimensionando la aplicabilidad e injerencia de discursos y prácticas que tienden a encubrir su sentido ideologizado en estructuras institucionalizadas y objetivadas en el pensamiento social, las cuales nulifican la capacidad transformadora del pensamiento jurídico y, en este caso, de los derechos humanos. El desarrollo del pensamiento jurídico moderno que transita del *iusnaturalismo moderno* al *positivismo jurídico* deja en evidencia su fundamento ideologizado, así como su posicionamiento racionalista-instrumentalizado y su basamento iluminista.

Como se mencionó en capítulos anteriores, el fundamento sociohistórico-epistemológico del derecho moderno y de los derechos humanos como fuente de producción de la filosofía y la teoría jurídica, son reflejo de una marcada identidad que refuerza las prácticas capitalistas que mercantilizan la vida y establecen una visión absoluta de lo que *son* y *representan* las categorías de lo social, lo político y lo jurídico. Por más que el pensamiento jurídico positivista reformula su estructura —los avances teóricos que representaron el pensamiento de Kelsen, Bobbio y Ferrajoli para el formalismo jurídico—, éste no termina por marcar un distanciamiento a las tesis de la Modernidad ideologizada en el pensamiento burgués, el cual marca una concepción ensimismada del ideal de progreso ahistórico que tiende a la industrialización capitalista y a la simplificación de la sociabilidad dentro de la razón unívoca y totalitaria del Estado. Lo anterior termina afectando de manera irreparable

la *producción* de vida, al establecer condiciones de evidente injusticia o actos de pleno irracionales con los cuales el ser humano está alterando el curso de la vida en el planeta²³⁰.

La necesidad de establecer un punto de partida para la duda filosófica al buscar construir un fundamento sobre la justa sociabilidad es evidencia misma de una anacronía entre derechos y justicia. La labor del estudio filosófico está condicionada al estatismo de los dogmas que revierten ante la propia producción óptica de la vida y de la justa interrelación de las personas. Es una crisis que, en términos sociales, puede acuñar la totalidad de la estructura social, sustentada a su vez, en el conocimiento sedimentado por los actores sociales y sujetos cognoscentes. Constituye, entonces, un análisis histórico que dé cuenta de las relaciones sociales como procesos de transformación y de cognición de estructuras dadas y justificadas desde el parroquialismo que enmarca la ideologización de la realidad y del discurso, carentes de razón suficiente. Por ello, es necesario explicitar un nuevo fundamento que de origen a otra forma de conocer la realidad. Si ubicamos lo anterior en el plano de los derechos humanos, se puede relacionar al paradigma histórico-epistemológico que derivó en la Modernidad, el capitalismo y el pensamiento iluminista, en procesos sociohistóricos que marcaron el discurso hegemónico de los derechos humanos.

En el segundo capítulo se abordó la relación de los procesos históricos en torno a la Modernidad y a la constitución del Estado de derecho moderno. La asunción de la burguesía como una clase dominante contribuyó al establecimiento del pensamiento iluminista y a la concepción del individualismo posesivo como horizonte jurídico para la dominación del positivismo jurídico. Bajo esta ilación de ideas, Raymundo Espinoza hace referencia de la manera en cómo la modernidad abarcó y concentró la base epistemológica del conocimiento y del discurso, legitimando el abuso y la opresión bajo la lógica cosificadora del ser humano como ente de consumo en una sociedad industrializada:

²³⁰ Sin la necesidad de desenmascarar la lógica de los discursos oficialistas que se apropian la toma de decisiones públicas, es notorio cómo el paso del ser humano no cuenta, tan si quiera, con una racionalidad fundamental de sus acciones en el mundo. El antropocentrismo tergiversado desde la concepción capitalista industrial nos ha llevado a sodomizar la vida en el planeta y a proclamar la existencia de la humanidad con absoluta superioridad de todo lo demás que existe en el mundo. Sin embargo, la visión desarrollista extractiva de la vida en el planeta cobra factura en la sustentabilidad de la vida. La insaciable necesidad de producir capital opera contra la evidente lógica de mantener y salvaguardar la vida, incluso, de la misma especie humana. En pos del capital, estamos expropiando la expectativa de mantener la vida.

Los meta relatos de la modernidad planteaban un tipo de racionalidad omniabarcante capaz de crear un espacio de progresiva objetivación del mundo, de transparencia o racionalidad, en el marco de un proyecto de emancipación de la humanidad. Sin embargo, esa cognoscibilidad de pretensiones universalizantes llegó a su límite cuando la racionalidad instrumental se impuso, subsumiendo la sociedad al dominio de la ciencia y de la tecnología generadoras de una cultura del consumo y de la tecnocracia política sin principios cuyos horizontes, lejos de liberar a los seres humanos, los llevaron a experimentar las realidades históricas de mayor barbarie, violencia y deshumanización.²³¹

En la misma tónica, Wolkmer cuestiona la estructura paradigmática del pensamiento iluminista y de la propagación de la cultura burguesa al mencionar que: “La moderna cultura liberal-burguesa y la expansión material del capitalismo produjeron una forma específica de racionalización del mundo, la cual, en cuanto principio organizativo, se define como realidad instrumental positiva que no libera, sino reprime, alinea y cosifica al ser humano.”²³²

Las anteriores citas reflejan dos cosas: 1) el principio de crisis paradigmática-epistemológica o *situación inicial*, de la cual se desprende la necesidad del estudio filosófico como campo de oportunidad para un fundamento que transite de la *situación inicial* de insatisfacción/injusticia a un *estado de cambio o transformación*; y 2) el posicionamiento teórico que ha sostenido la presente investigación al abordar categorías contrahegemónicas como pensamiento liberal-burgués, razón instrumental y la negación de horizontes emancipadores. En ese sentido, se hace referencia sobre el uso crítico de la dialéctica materialista del *marxismo* y de los postulados de la *teoría crítica*.

Desde las primeras líneas de este documento, se mencionó la necesidad de tener *espesores de conocimiento social* como herramientas transdisciplinarias que nos inciten al análisis complejo de las diversas problemáticas que se plantearía a lo largo de la investigación —espacio, tiempo, sujeto y discurso. De igual manera, se planteó la necesidad de una postura crítica hacia los derechos humanos, la cual, se ha evidenciado y sostenido a lo largo de la deconstrucción histórica y epistemológica que ostenta el presente texto. Sin embargo, antes

²³¹ Espinoza Hernández, Raymundo, *Crítica marxista del Derecho. Materiales para una introducción*, Ítaca, México, 2018, p. 23

²³² Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 20.

de avanzar en el análisis de las categorías claves para la elaboración de una dialéctica que nos arroje luces para un fundamento alternativo de derechos humanos, que comprenda la especificidad del *sujeto-situado* en el contexto *espacio-tiempo* de América Latina, es preciso, ahondar en el *marxismo* y la *teoría crítica* como elementos preliminares para la comprensión del pensamiento crítico latinoamericano y como primer acercamiento epistemológico de la teoría crítica latinoamericana.

5.2.1. El marxismo como teoría total: un acercamiento acotado a sus inicios y a sus ocasos

En el tercer capítulo se conceptualizó la creación del *Estado de derecho* con relación al desarrollo del pensamiento jurídico moderno, es decir, el positivismo y el sociologismo jurídicos. Ambas corrientes del derecho son sucesoras del derecho natural —propriadamente del derecho natural moderno— y representan al pensamiento moderno burgués-capitalista. Sin embargo, describir únicamente el tránsito del *iusnaturalismo* al *iuspositivismo* consiste en reducir el proceso histórico del conocimiento, al abocarlo únicamente al estudio lineal de la historia como paradigma burgués que concibe a los procesos sociales como producción de manufactura. Es aquí donde el legado de la historia de las estructuras del pensamiento obliga a poner en diálogo al derecho con los *marxismos*, como parte integrante del proceso de (re)construcción de la realidad y como recuperación de una obra que, pese a ser dejada de lado en las últimas décadas²³³, sigue teniendo vigencia en un mundo postindustrial que refleja la cosificación de la vida ante el libre flujo del capital en una política económica global.

²³³ Hoy podría decirse que el marxismo ha dejado de ser preponderantemente importante para las ciencias sociales y para las humanidades. Lo que comenzó con una fuerte doctrina que (re)formulaba la política, la economía y la sociología, ha pasado a ser relegada y cuestionada al momento de utilizarla en investigaciones serias. Su uso ha pasado a ser prejuicado como ideología sin elementos explicativos y argumentativos para la filosofía y sin vías de apoyo para la comprobación científica. Sin embargo, este prejuicio al marxismo está lejos de ser fundado o de tener razón suficiente. Como bien lo señala Manuel Atienza, la explicación del desuso del marxismo se debe al final del comunismo en cuanto forma (realmente existente) de organización social y política, lo que le llevo a dilapidar su credibilidad académica, no por su desconexión con la aplicación práctica con la realidad, sino por el triunfo rampante del liberalismo —y posteriormente el neoliberalismo— y del capitalismo, como único modelo económico y político. *Cfr.*, Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía del derecho*, Fontamara, México, 1993, p. 11.

Es entonces, que para comprender la historia del pensamiento jurídico es necesario ponerlo en diálogo con los *marxismos*, como otra corriente de la filosofía del derecho que ha buscado el origen, el principio y las causas últimas del sentido del derecho y de la justicia. Es una concepción de la juridicidad que, por su robustez, integración y complejidad, se posiciona al igual que los *iusnaturalismos* y los *iuspositivismos* como una parte fundamental para la actualización del Derecho con la realidad.

El marxismo es un referente teórico para el pensamiento jurídico y para la composición del fundamento y sentido de los derechos humanos. Sin embargo, ¿Qué es el marxismo? Y ¿Cómo se relaciona el marxismo con la filosofía del derecho? De entrada, dar contestación al primer cuestionamiento, recae en una respuesta de hondo calado bibliográfico y de esmerado trabajo analítico-interpretativo, el cual no forma parte de esta investigación, ya sea por lo eclíptico de su propia obra²³⁴ o por la multidimensionalidad que ha tenido sus continuos revisionismos²³⁵. Pese a ello, se puede intentar ubicar el pensamiento de Marx y, en términos generales, los marxismos con el derecho y, por ende, su inclusión en esta investigación. El marxismo se puede entender como la teoría filosófica, económica, política y social que trata de conocer la *historia* del ser humano por medio, únicamente, del ser humano. En merito a lo anterior, Atienza —quien ha dedicado una parte de su trabajo autoral al diálogo entre el marxismo y el derecho— dice que el marxismo se trata de una “ideología

²³⁴ La obra de Karl Marx es considerada por muchos como la teoría del momento histórico, y ese mismo sentido se ve representado en cada momento o etapa en la que éste desarrolla su pensamiento. Se suele decir que, en razón a su pensamiento, existen varios Marx, lo cuales proponen temáticas diferentes e incluso antinómicas. Algunos autores reconocen al “Marx joven” y al “Marx maduro”; sin embargo, en términos más específicos podemos observar las siguientes etapas en la obra de Marx: a) Entre 1836 y 1848 siguiendo la obra de Hegel, realiza una crítica a éste y escribe en 1844 el *Manuscrito económico-filosófico*; b) Precisa el sentido del materialismo en parte a favor y contra el pensamiento de Feuerbach, escribiendo en 1845 *Tesis sobre Feuerbach*; c) De 1845 a 1848 realiza su actividad política revolucionaria, la cual se ve reflejada al escribir en 1847 *La miseria filosófica*; y d) En concatenación con el punto anterior, Marx centra sus esfuerzos entre 1848 y 1870 en la liberación de la clase obrera y publica en 1867 su obra culmen *El capital*. Véase, Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2014, p. 368.

²³⁵ Leszek Kolakowski desarrolló una completa historia del marxismo en la que podemos conocer tres grandes facetas: los orígenes, la edad de oro y la crisis. Cada una de estas etapas es explicada a cabalidad por un tomo, los cuales componen la obra de Kolakowski. La parte más importante en cuanto a la escisión del pensamiento marxista la encontramos en la *crisis* en la que se evidencian los revisionismos teóricos del marxismo tras la caída del socialismo existente. Así verificamos al menos tres revisionismos: a) el neomarxismo, representado por Antonio Gramsci, quien reformula conceptos básicos del marxismo como ideología y hegemonía; b) la escuela de Frankfurt, iniciada por una primera generación que estableció la Teoría crítica; c) el postmarxismo, representado por Laclau y Mouffe, quienes expusieron muchos de los dogmatismos científicos del marxismo y le refundamentaron por medio del estructuralismo. Véase, Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. La crisis*, trad. por Jorge Vígil Rubio, Alianza Universidad, 1983.

total en el sentido en que pretende ofrecer una concepción global del mundo y una propuesta de acción que no se circunscribe a un ámbito restringido.”²³⁶ Es, por tanto, una postura teórica que aspira a comprender la realidad como momento histórico producido por el ser humano como totalidad. Lo anterior tuvo un fuerte impacto en su época, pero también ha permitido diversas interpretaciones y aplicaciones —tanto en el plano teórico como en el establecimiento de regímenes políticos— que han (de)generado el sentido humanista de su obra.

Marx aborda el sentido de la historia, y como alumno de Hegel, comienza sus pasos en torno a su pensamiento, el cual, con posterioridad, reformula y contrasta con la idea del materialismo de Feuerbach, cuestionando el uso práctico de la filosofía y, por tanto, desmarcándose de ésta²³⁷. Afirmaba que los filósofos se habían esmerado en elaborar un constructo teórico *idealizado* que no repercutía en la realidad ni inspiraba a la transformación de la hegemonía. De ahí su célebre frase: *los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; se trata ahora de transformarlo*. Calificó la obra de Hegel como un intento bien estructurado de fundamentar la existencia del hombre fuera del hombre y de la realidad concreta —la existencia de un ser exterior: Dios—, cuestión que rechazó profundamente, al manifestar que el sentido de la historia como *ley absoluta* que explica el curso de la humanidad se encuentra en la misma humanidad y en la realidad concreta que es aprehensible por medio de la *conciencia histórica* —en mérito a ello, a Marx le suelen calificar de hegeliano positivista.

Marx menciona que “la historia de la humanidad es la historia de la explotación, de los miembros de una familia por los jefes de ellos, de los esclavos por los señores, de los siervos por el “señor feudal” y de los trabajadores por el capitalista dueño de medios de

²³⁶ Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, op. cit., p. 12.

²³⁷ Por parte de varios filósofos, es conocido el poco aprecio de Marx al pensamiento filosófico. Como afirma Karl Korsch: “para los profesores de filosofía, el marxismo representa, en el mejor de los casos, un párrafo de importancia secundaria en el capítulo de la historia de la filosofía del siglo XIX, en general, tratado muy someramente, bajo el título de “la descomposición de la escuela hegeliana.” Este alejamiento a la filosofía fue generado primeramente por el propio Marx al cuestionar la practicidad de la filosofía con el compromiso real de la sociedad y las clases desprotegidas. Además de verla innecesaria una vez la sociedad del futuro —el comunismo— tomara su lugar en la historia, sería innecesario contar tanto con la filosofía como con la ideología. Cfr., Xirau, Ramón, op. cit., pp. 367-375; Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, trad. por Elizabeth Beniers, Editorial Era, México, 1971, pp. 14 a 16.

producción.”²³⁸ Es la historia la que nos indica un curso entre opresor y oprimido, explotador y explotado, la acumulación de poder fáctico/económico en detrimento de la condición de vida del oprimido. Marx demostró, mediante un método histórico-económico, las facetas en la que han transitado los modelos económicos que determinan la condición social de las personas, evidenciado las constantes relaciones de opresión.

A partir de aquí, Marx posiciona su discurso en el momento histórico de su época: el capitalismo europeo del siglo XIX, como “una reacción contra la vida miserable de los obreros, contra un capitalismo opresor y contra las enajenaciones humanas.”²³⁹ En el modelo capitalista la división de clases confrontadas en relaciones de opresión son la burguesía —la misma burguesía triunfante de los procesos sociohistóricos que se erigieron contra las monarquías teocráticas— y el proletariado, como clase trabajadora libre y “propietaria” de su ser corpóreo. Las relaciones de opresión se desarrollan a través de la “estructura o ley de la historia que está hecha de relaciones económicas. Todo lo demás [religión, derecho, arte, filosofía] son superestructura resultado de una estructura económica.”²⁴⁰ La estructura económica se produce conforme a los términos del capitalismo industrial de la época; es decir, la relación entre la fuerza de trabajo, la producción y venta de mercancía, con un margen de ganancia que beneficia la acumulación por parte de la burguesía, dueña de los medios de producción, dejando en la miseria al proletariado, cosificándolo como instrumento necesario *para* la acumulación de capital y no como sujeto histórico concreto.

Así Marx construye una de sus tesis más conocidas: *la crítica al capitalismo* inserta a la crítica de la economía política, la cual “depende de las relaciones [...] entre la circulación de las mercancías y el origen de éstas en el trabajo promedio de los obreros que las producen.”²⁴¹ Es decir, la relación que existe entre el valor de las cosas, la generación de capital y su distribución. Marx establece dos modalidades que integran el valor de las cosas con relación a la fuerza de trabajo que es invertida para su producción: *valor de uso* y el *valor de cambio*. “El valor de uso de una mercancía consiste en su capacidad de satisfacer una necesidad —natural o cultural, real o imaginaria—, mientras que el valor de cambio consiste

²³⁸ Xirau, Ramón, *op cit.*, p. 372.

²³⁹ *Ibid*, p. 369.

²⁴⁰ *Ibid*, p. 372.

²⁴¹ *Ibid*, p. 373.

en la relación en que cierta magnitud de esa mercancía se intercambia por cierta magnitud de otra.”²⁴² Esta es la diferenciación entre la determinación de los valores de una cosa producida la que permite la acumulación de capital. Asimismo, el margen de utilidad se ensancha a medida que la remuneración a la fuerza de trabajo es disminuida, esto permite la vejación a la calidad de vida del obrero. La acumulación de capital responde al principio (simbólico): D – M – D, el cual se traduce como:

“El dinero (D) produce mercancía (M), la cual, a su vez, es productora de capital (D). Ahora bien, la segunda “D” de la fórmula implica más dinero que la primera. En otras palabras, el capitalista que emplea dinero, produce una mercancía y gana dinero, no sólo obtiene un provecho, sino que obtiene un provecho creciente. Tal es el sentido de la acumulación del capital.”²⁴³

De esta relación de producción industrial-capitalista surgen las relaciones fácticas de opresión de unos a otros; es decir, la burguesía y el proletariado. Se construye la base de la estructura, la cual, se encuentra alojada en la capacidad económica que tanto limita como también posibilita el desarrollo y la producción de vida. La estructura, en ese sentido, opera de manera fáctica, como constituciones reales y materiales de poder, así como de manera discursiva sobre las condiciones de posibilidad de los seres humanos. La condición material delimita la producción de vida a través de lazos fácticos indivisibles a la estructura; mientras que, las condicionantes discursivas, establecen criterios de *enajenación* edificados sobre la superestructura; es decir, en este último caso, la forma en la que se produce socialmente el conocimiento. La postura de Marx ante los condicionamientos estructurales y las limitantes evocadas por la superestructura plantea una crítica a la realidad como modelo existente de producción de vida concreta. Por ello, descarta el uso tradicional de la filosofía, al considerar que ésta carece de compromiso político con la causa de los oprimidos, y que, por el contrario, el pensamiento liberal-burgués del capitalismo, no permite pensar fuera de las condiciones de opresión ya que ésta se encuentra determinada plenamente por la estructura económica. Ante esta situación, Marx, propone la realización de la *praxis* como vía *revolucionaria* para

²⁴² Correas, Oscar, *op. cit.*, p. 31.

²⁴³ Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 374.

la transformación del estado actual de las cosas hacia la conclusión histórica de *la sociedad del futuro*²⁴⁴.

Si bien es evidente que la obra de Marx encuentra limitaciones teóricas-aplicativas en cuanto a la realidad actual y, en específico, en el contexto de América Latina, esto es debido, en gran parte, al momento histórico concreto en el que Marx desarrolló su obra: el capitalismo europeo —como se mencionó al principio de este subtema. Desprendido de ello, es evidente el ocaso del marxismo, no solo como modelo político económico, sino como posicionamiento teórico y filosófico, debido en parte a las siguientes razones: a) las concepciones falseadas —anacrónicas y descontextualizadas— sobre cómo se encuentra integrada la sociedad, ya que estamos ante la pluralidad y diversidad de sujetos y grupos sociales que desbordan la concepción binaria de burguesía y proletariado; b) el determinismo histórico positivista, que evidencia la intención científicista que el mismo Marx tomó al denominar a su doctrina como *comunismo científico*, contando con las mismas pretensiones de comprobación univocista de la ciencias omniabarcantes; y, c) la composición de la realidad desbordada, que necesita de una verificación más compleja tanto de la ley de la historia como del actuar del ser humano en el mundo, que si bien se encuentra limitado por condicionantes materiales y momentos históricos, sería omiso desconocer otros elementos estructurales —que para Marx son parte de la superestructura condicionada— que se entretujan con la capacidad de *agencia emancipatoria* de las personas, ya que negarle esta condición a los seres humanos es negarles su calidad de sujetos históricos, arrojándolos a los determinismos históricos-evolutivos de lo inevitable, ya sea como *ocaso* del mundo o, en el mejor de los casos, como el paraíso terrenal de la *sociedad del futuro*, sin que en ninguno de ellos, medie acción alguna de los sujetos corpóreos.

5.2.1.1. Los Marxismos jurídicos como crítica a la economía y a la política

²⁴⁴ Marx consideraba que posteriormente a la praxis de la revolución, la cual se encargaría de transformar y reivindicar las condiciones estructurales en las que se reproduce la vida de las clases sociales, se daría paso a la *sociedad del futuro*, la cual tendría que propiciar dos modelos: el socialismo de Estado y el comunismo. En el primer caso serán socializados los bienes de producción, eliminando la propiedad privada y estatizando los medios de producción; en la segunda, el hombre habría llegado a su plena realización una vez que hayan quedado suprimidas todas las *enajenaciones* a las que se encuentra sujeto, dando paso a la propiedad colectiva y a la distribución social de los medios de producción. *Cfr.*, Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 374.

En cuanto a la segunda interrogante ¿Cómo se relaciona el marxismo con la filosofía del derecho? Su respuesta, dicen algunos juristas, rebasa (en parte) al propio pensamiento de Marx y acude, al desglose de sus revisionismos. En el entendido de que el derecho —al igual que la ideología, la religión y la filosofía— es un discurso que se amolda a las condiciones económicas de explotación, ya que están integradas al proceso totalitario de la estructura económica, es así como para el propio Marx, el derecho no es un elemento constitutivo de su teoría. Según Manuel Atienza —y muchos otros juristas— pocos son los textos en los que Marx aborda al derecho, y cuando hace referencias a éste, cae en un indeterminismo conceptual — Atienza manifiesta que Marx hablaba del “Derecho” sin distinguir si se refería al concepto como doctrina o como acción de retribución de obligaciones y de justicia—, lo ubica como instrumento de la superestructura y, por tanto, uno de los elementos que no tienen cabida en el destino histórico del ser humano y de la sociedad comunista del futuro.

Sin embargo, Carlos Wolkmer, al analizar la implicación de la obra directa de Marx con el pensamiento jurídico, menciona que este último “considera al derecho como una reflexión de la estructura económica [...] denuncia que el derecho burgués normativo es ideología [en el sentido negativo de ideología como instrumento de enajenación], materializada en normas que se proclaman “justas”, pero que son en realidad preceptos engañosos que deforman la realidad social.”²⁴⁵ La ideología que acusa Marx no es otra que la establecida por la burguesía como clase opresora, lo que evidencia no tener una cabida propiamente en el marxismo.

En términos generales, una gran cantidad de juristas coinciden al determinar que Marx no posiciona dentro de su dialéctica filosófica una postura bien esgrimida y sistemática del derecho, y que, por el contrario, es manifiesto su desprecio a éste como herramienta de dominación por la clase dominante y dirigente. Lejos de las prenociones o los prejuicios, Marx tiene momentos en los que su concepción histórica y su crítica a la economía política constituyen de manera *indirecta*, una sólida concepción de la juridicidad y de la determinación de los derechos humanos. Por otra parte, también es evidente que existe una corriente de marxismos jurídicos que se edifican a partir de los revisionismos que la obra original de Marx ha recibido a lo largo de la historia. En ese sentido, para comprender a los

²⁴⁵ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, op. cit., p. 124.

marxismos jurídicos será necesario, en una primera instancia, allegarse al pensamiento original de Karl Marx y, posteriormente, a la diversidad teórica a la que abrió paso sus revisionismos.

a) *Marx, el derecho y la usencia del derecho en su obra*

Recurrentemente los juristas han hecho a un lado al pensamiento marxista por no amoldarse a las directrices del derecho moderno y del positivismo jurídico. La clásica teoría jurídica liberal, edificada bajo las pretensiones de la modernidad, que aspira convertir al derecho en un fetiche de la norma jurídica “científica” comprenden a la ley y al Estado como una *totalidad* unificada que no permite la interacción con otras dinámicas jurídico-políticas como fuentes reales de juridicidad.

El pensamiento de Marx, en el derecho, ha sido visto como una *exterioridad* a esa *totalidad*; una exterioridad ajena y peligrosa al establecimiento de los intereses burgueses del capitalismo y de las lógicas estructurales que giran en torno a él, como el mismo Marx señaló a lo largo de su obra. Sin embargo, la posición crítica a la política económica de Marx vista fuera del tamiz de la *totalidad* del derecho moderno liberal-burgués, constituye un planteamiento concreto de los derechos como acciones materiales o condiciones necesarias de vida. El mismo Atienza ha visto esta relación a partir de la crítica a la economía política como un pensamiento (no)jurídico conectado a la base fundamental de derechos básico-elementales.

Esta tención subyace a la crítica de una política alineada a intereses económicos que entes minoritarios a través de acaparar los medios de producción, constituyen esa agenda de dominación entre opresores y oprimidos. Los derechos, pues transitan, no en libertades negativas garantizadas en complejos y costosos procesos jurisdiccionales, sino en el grado de satisfacción de necesidades materiales. A partir de esa configuración surgen elementos de una filosofía del derecho que pone en el centro de su constatación la identificación del sentido, vigencia y validez de las normas como dispositivos de justicia.

Es, por lo tanto, otra racionalidad jurídica, ajena a la lógica liberal burguesa que se describió en capítulos pasados. La base de esta racionalidad filosófica que pugna Marx como directrices político-económicas se sustentan en la socialización distributiva de la riqueza,

como el elemento *sine qua non* de acceso a lo que tanto material como objetivamente es necesario. La disrupción de esta racionalidad en correlación con el pensamiento liberal-iluminista es que pone en relieve la *materialidad* de los derechos y no su *negatividad* (la obstrucción de los derechos). Implica, por tanto, la dualidad entre el opresor y el oprimido, es decir, entre la capacidad como criterio justo de obtención de recursos —ganados con base al esfuerzo individual— y la necesidad material de personas que adolecen de cualquier instrumento que les capacite y les permita introducirse en la competición no de la acumulación, sino de la obtención de lo mínimo objetivo para su vida.

Sosteniendo esta lógica, el pensamiento de Marx entiende (indirectamente) a los derechos y a la propia justicia, en la radicalidad de su exterioridad, que rehúye de la determinación solipsista de conceptualizar y sistematizar científicamente al derecho²⁴⁶, buscando desarrollarse siempre desde la ética-política en carácter distributiva de los derechos. La *Crítica al programa de Gotha* ejemplifica en gran medida la dinámica dialéctica mediante la cual Marx concibe y cuestiona al derecho —siempre desde una manera indirecta. Las severas críticas que Marx anexó a su carta dirigida a Bracke el 5 de mayo de 1875 —editada en 1891— plasmaron con gran lucidez su rechazo al proyecto político del partido obrero unificado de la Alemania de aquel entonces.

La *Crítica al programa de Gotha*, más allá de contener parte de la lógica teórica e ideológica de Marx, es un documento que nos permite homologar su crítica de la economía política a la textualidad del derecho moderno-positivo, así como su interpretación concreta de los derechos elementales como garantías materiales²⁴⁷. Marx desmenuza a partir del sentido lingüístico de los conceptos y de la materialidad histórica del movimiento obrero, la

²⁴⁶ Hans Kelsen se detuvo a describir y cuestionar esta posición politizada del derecho que implicaba abordar el marxismo desde una perspectiva jurídica. Para el teórico de la *pureza del derecho* —como descripción y sistematización del fenómeno jurídico—, la materialidad histórica que revierte a la crítica económica y política de Marx imposibilita la univocidad de un derecho objetivo y de una teoría general del derecho. Ante las tergiversaciones y las deformaciones ideológicas que presenta el marxismo, Kelsen cuestiona su viabilidad jurídica. Cfr., Kelsen, Hans, *La teoría comunista del derecho y del Estado*, Sapientia, Madrid, 1958.

²⁴⁷ Existe un interesante trabajo de parte de Paula Vidal Molina quien resalta como la *Crítica al programa de Gotha* constituye un parteaguas para la composición de derechos humanos radicalizados en su la materialidad y la lucha contrahegemónica de la clase dirigente al mando del Estado de derecho. La investigadora jurídica resalta los elementos centrales de la carta de Marx con relación a la determinación jurídica del derecho a la igualdad como mecanismo de distribución material. Cfr., Vidal Molina, Paula, “Aportes marxistas para la comprensión contemporánea del problema de la igualdad”, en *Em Pauta Revista da Faculdade de Serviço Social*, número 34, volumen 12, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014, pp. 21-38.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

agenda que pretendía guiar el *Programa de Gotha*. Su análisis agudo permite evidenciar cómo la formulación de regulaciones y principios pueden constituirse mediante la alineación ideológica cubierta bajo la careta de la “progresión” de los derechos.

El *Programa de Gotha* constituye una declaración de principios de un instituto político, que tenía por objeto enaltecer la lucha obrera como principio dialógico a la conformación política del pueblo alemán, situando al proletariado como el sujeto histórico que permitiría conocer la realidad material del oprimido. Pese a ello, la redacción de esta guía axiológica se presentó bajo una óptica argumentativa que enmascara la lógica depredadora de la burguesía ante el evidente estado de opresión y necesidad de la clase obrera por parte del capitalismo europeo de finales del siglo XIX. Por tanto, constituye un uso discursivo que, en lo simbólico y aparentemente emancipador, oculta la opresión como dispositivo de instrumentalización. Constituyendo una dinámica discursiva que, edificada en el *Programa* —o cualquier otro instrumento discursivo tendiente a normalizar la explotación como la ley, la política, la moral, etc.—, embona y concretiza *estructuralmente* los objetivos del capitalismo y de la burguesía.

Sin embargo, la lucidez de Marx no sólo se queda en el plano de la concepción economicista de la política que el uso tendencioso y tergiversado del *Programa de Gotha*, plasmó para un movimiento que se entendía a sí mismo como emancipador, sino que a partir de la negación y de la crítica a los dispositivos políticos de normalización de las relaciones de poder —que posteriormente señalaría la Escuela de Frankfurt, como se verá más adelante—, constituidas a lo largo de dicho documento, predispone la explotación desde la lógica omniabarcante del discurso político, que no busca la confrontación ideológica, sino más bien la tergiversación de los axiomas que fundamenten a la lucha obrera para su posterior sumisión.

Lo anterior queda de manifiesto en el desglose que realiza Marx al *Programa*; el cual, en su primer párrafo menciona que: “*El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo.*”²⁴⁸ Dejando de manifiesto su carga ideológica desde el inicio. Desde la postura analítica de

²⁴⁸ Programa de Gotha citado por Marx, Karl, *Crítica el Programa de Gotha*, 1891.

Marx, dicho documento tergiversa la significación léxica de los conceptos utilizados por la lucha obrera para su emancipación.

Este primer párrafo —que por ser el primero se convierte en el punto de referencia de todo el texto— pone el “énfasis” en la relevancia que tiene la *fuerza de trabajo* como elemento *sine qua non* para la generación de la riqueza. Esto, en un inicio parece reivindicar la importancia del sector obrero mediante su fuerza, es decir, la importancia del obrero en el proceso de producción y de la posterior oferta y demanda. Sin embargo, esta postura, lejos de reivindicar al sector obrero como elemento determinante en la producción material de mercaderías, constituye un dispositivo ideológico que aliena al sector obrero a la dinámica capitalista, ya que desconoce (intencionalmente) que el objeto esencial para la generación de recursos materiales es, esencialmente, la *naturaleza*, la que otorga dichos recursos materiales.

Esta tergiversación u omisión del origen real de la riqueza se instruye como dispositivo discursivo, que, por un lado, busca la simpatía y la alineación del sector obrero para que éste se sume a la dinámica de la acumulación de capital por medio de la competencia y la venta de la *fuerza de trabajo*; y, por otro lado, esconde las grandes diferencias en cuanto al acceso de recursos económicos y materiales que se suscitan entre la burguesía y el proletariado, diferenciación que se remarca con la posesión de los medios de producción, lo que aunado a la integración sumisa del trabajador para vender su fuerza de trabajo, termina conjugándose una asimilación perfecta de la fórmula D- M- D, que más que beneficiar a un sector obrero contribuye al sostenimiento de las relaciones de explotación de los dueños de la producción —quienes ostentan la propiedad de los recursos naturales y de los mecanismos que facilitan su transformación— hacia el proletariado —quienes solamente se pertenecen a sí mismos y a su fuerza de trabajo—, teniendo como única forma de generación de la riqueza la sobreventa de su fuerza.

El trabajo no es generación de la riqueza; es la naturaleza, el capital previamente obtenido por la explotación. Ese capital o dinero (D) no es resultado del trabajo del burgués, sino de un estado de naturaleza previamente obtenido por la explotación que sirve de base para la transformación de la naturaleza en recurso y productos, permitiendo la generación de mercancía (M) la cual, bajo oferta y demanda, producirá más dinero (D) para el sujeto burgués, dueño del primer capital generador de mercancía. Esta dinámica consiste en una

idea de “cultura” en el sentido de que da integración y significado a valores socialmente compartidos. Es la cultura capitalista.

En tal sentido, Marx desenmascara la tergiversación en la que el *Programa de Gotha* edifica un discurso con miras estructurales que busca la normalización de la explotación, la asimilación de un cumulo de interrelaciones sociales que se conciben desde la ética del Estado y de la formalidad de las normas como válidas y congruentes con los valores de un capitalismo sedimentado culturalmente. Por ello, el sentido de “sociedad” al que alude el primer párrafo del *Programa* se liga de manera indivisiblemente a la “utilidad”, ambos conceptos sólo son vinculantes si se producen en correlación a la dinámica de la producción capitalista, a la integración de valores que culturalmente se exteriorizan e interiorizan en una sociedad (capitalista) y a la utilidad que del proceso del trabajo como mecanismo de producción de riqueza es absorbida por una sociedad. Dentro de esta lógica, Marx revela con amplia soltura, la tergiversación de conceptos y categorías, así como la omisión del fin último de esta “cultura del trabajo”.

Otros elementos centrales en la crítica de Marx al *Programa de Gotha*, consisten, nuevamente, en la tergiversación discursiva o en la desproporción aplicativa de los conceptos de *emancipación* y *Estado*, ligando al primer concepto como producto del segundo, lo que nulifica a la *praxis transformadora* y la trascendencia de la *consciencia de clase*²⁴⁹ como un proceso capaz de dirigirse por y para la clase obrera, un proceso que dé como resultado un nuevo programa que, sabedor de la lógica capitalista del Estado y el derecho, pugne por la sociabilidad económica y política, que diferencie las relaciones desiguales y aplique acciones equitativas restitutivas. El *Programa*, dice Marx, confunde profundamente la reivindicación del *sujeto obrero* —sujeto histórico oprimido, con consciencia y capacidad de praxis de transformación de su realidad— con el producto de su actividad: la *fuerza de trabajo*. Esta opacidad conceptual, al servicio del opresor, intensifica los actos de imperio sobre el *sujeto obrero* y sobre la clase obrera. Lo que debería ser un programa que fundamente y reivindique

²⁴⁹ Marx va señalando concepto por concepto la reificación de las prácticas de opresión que son concebidas, toleradas o potencializadas por el Programa de Gotha, a la vez que establece las ausencias teóricas conceptuales que dicho Programa debió de haber difundido. En ese sentido, el texto de Marx constituye una forma práctica de cuestionar la implementación hegemónica de posturas políticas. Cfr., Marx, Karl, *Crítica al... op. cit.*,

la *lucha obrera* y de los *oprimidos*²⁵⁰ como programa propio de emancipación al margen del Estado y de su producción legislativa u operativa, se convierte en una consigna que sólo puede obtener legitimidad y aplicabilidad en cuanto sea recogido por el Estado e instrumentalizado por éste, lo que a la postre termina en un estado ideal para la dinámica del capital.

A lo largo de dicho *Programa*, Marx cuestiona la formulación de su texto y su parcialidad institucionalizada que sigue la línea oficialista al Estado liberal, como entidad plena capacidad de integración y de coacción de las interrelaciones sociales por medio de los dispositivos jurídicos. Este elemento no es banal. Por el contrario, Marx centra sus cuestionamientos a la formulación y legitimidad del Estado de derecho, por medio de la crítica a la economía política y a las desviaciones ideológicas de un concepto político (Estado moderno) que nace a partir del capitalismo y con los intereses de la burguesía —como ya se ha expresado en este trabajo.

Crítica al Programa de Gotha constituye una parte importante en la obra de Marx, empezando por sus lucidas elocuciones que componen una concepción pragmática a su crítica económica como dispositivo político, y, principalmente, como un punto de partida para interpretar a la forma jurídica y su planteamiento sobre los derechos humanos. Marx expresó críticas concretas a los derechos humanos, como parte del programa de la modernidad que equipara al ciudadano como *sujeto burgués*.

En su obra *Sobre la cuestión judía* aborda los derechos humanos como aquellos postulados universales y ahistóricos producto de la burguesía rampante que busca formalizar la defensa del capital por medio de la protección individualista de la libertad y de la propiedad privada. En ese sentido, Marx manifiesta que: “Aquello, la libertad individual, y [...], su aplicación, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la realización, sino, por el contrario, la

²⁵⁰ Otro elemento de suma importancia en la *Crítica al Programa de Gotha* consiste en la determinación de sectores oprimidos, para lo cual Marx dice que la directriz del *Programa* debe girar en torno al pueblo oprimido de Alemania, el cual está compuesto principalmente por campesinos y no por trabajadores. Lo anterior es importante ya que engloba como sujeto histórico para la praxis transformativa y la consecución de la sociedad del futuro, no sólo al proletariado como condición ontológica del ser, sino a un sector más abierto que no se compone de manera binaria. Véase, Marx, Karl, *Crítica al..., op. cit.*, p. 26.

limitación de su libertad.”²⁵¹ Esos derechos universales a todo momento y a todo lugar, Marx los concibe desde la postura hegeliana que niega la posibilidad de comprender la historia del ser humano con base al propio actuar del *ser* humano. Constituye un fundamento difuso-abstracto sobre notas universales y teológicas que no reivindican a las necesidades y a las desigualdades materiales con las que se produce la vida de los diversos grupos étnicos-sociales.

Esto lo relaciona con las condiciones políticas y sociales en las que los judíos producían su vida en la otrora Alemania del siglo XIX, ante un Estado alemán cristianizado. Marx observó la segregación y la exclusión que se puede permitir cuando la composición de una sociedad está construida con base a un etnocentrismo absoluto. La concepción de los derechos, basados en la idea de la inmutabilidad de los sujetos, como agentes ahistóricos, permiten la descaracterización no sólo de los propios *sujetos*, sino de sus necesidades materiales con las que éstos producen su vida. Ahí el acceso y distribución de los derechos entendidos como “iguales” para todos los *iguales* se vuelven *desiguales* para los que verdaderamente son *desiguales* —como también lo recalcó en la *Crítica al programa de Gotha*.

En ambas obras —*Crítica al Programa de Gotha* y *Sobre la cuestión judía*— Marx cuestiona la validez del Estado ante la legitimidad de la vida del oprimido, es decir, su *praxis transformadora* en correlación con las limitaciones que el Estado liberal-burgués configura con base a su orientación teleológica de mercado por medio de los dispositivos estructurales, que no son otros que los mecanismos jurídico-normativos²⁵². La *sociedad del futuro* —plenamente realizada— no necesita de los mecanismos normativos del mismo Estado al haber replanteado en la sociedad, es decir a partir de la sociabilidad, una concepción plena de ética comunitaria, lo que, a priori, parece extinguir la necesidad de la reflexión jurídica en el pensamiento de Marx.

²⁵¹ Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía*, trad. por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 471.

²⁵² En el entendido que el derecho constituye un dispositivo que regula las interrelaciones sociales con base a las dinámicas políticas y culturales que establece el pensamiento liberal-burgués, no es extraño que, para la teoría de la praxis, el derecho sea visto como un impedimento al cambio social. Esta concepción del derecho se imbrica desde la configuración burguesa de los derechos como productos epistemológicos de la modernidad y del pensamiento positivista.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Bajo esta descripción varios juristas interpretan el pensamiento de Marx como contrario o contestatario a lo jurídico, toda vez que el derecho; en un primer momento, no responde ante la transformación revolucionaria; y posterior a la revolución, es innecesario en la sociedad comunista del futuro que ha sido rehabilitada de los valores burgueses. Si bien en las obras que se han comentado, abordan programas políticos sobre cómo se integra la lucha por la emancipación distributiva, juristas capaces y reconocidos —como es el caso de Atienza— califican de ambiguo o nulo de valor jurídico cualquier reflexión planteada por Marx, lo cual es completamente erróneo.

Crítica al Programa de Gotha tiene un valor propio en el análisis del pensamiento de Marx si lo vemos desde la concepción crítica de los derechos y, principalmente, los derechos humanos. Por un lado, demuestra la instrumentalización discursiva que, desde el fundamento basal del Estado de derecho, ha permeado a los mecanismos normativos la protección al capital. En ese sentido, la técnica jurídica y su categorización conceptual no buscan la protección de los sujetos en tanto son sujetos con derechos, sino la protección de los capitales, en tanto estos son ostentados por sujetos propietarios. Bajo esa tónica el discurso hegemónico del capital sostenido y amparado por las acciones estatistas busca en la clásica teoría continental jurídica la base de los derechos como objetos fungibles, con valor determinado.

Lo que ejemplifica la crítica de Marx a este *Programa*, es la cristalización del Estado liberal como depredador que subsume las luchas sociales a partir, única y exclusivamente, de los presupuestos institucionalizados y acreditados por el Estado —mecanismos jurídicos y garantías jurisdiccionales—, excluyendo todo tipo de racionalidad jurídica, es decir, de la legitimidad que parta de una justicia real y material. Esta concepción jurídica contrae dos consecuencias perversas: 1. El derecho es un elemento al servicio de las clases dirigentes capitalistas, su ser ontológico nace de la protección a los intereses burgueses en correlación con el Estado moderno; y, 2. La determinación y delimitación de los derechos que hace el Estado, se circunscribe únicamente a libertades negativas, y no al fondo de las necesidades materiales que busca la reivindicación de las luchas sociales, el ser social existe sólo como constatación del Estado y no al contrario.

Estas reflexiones críticas hacen pensar a una gran cantidad de juristas, entre ellos a Atienza, que Marx niega al derecho dentro de su concepción teórica —por los motivos que hasta aquí se han descrito. Sin embargo, interpelar las palabras de Marx en estas dos obras

señaladas, nos permite interpretar que él parte de una racionalidad jurídica distinta, una lógica de la juridicidad que rompe con los basamentos de la teoría clásica liberal del derecho. Esto, por supuesto, no niega capacidades jurídicas, sino supone una asimilación de la justicia —principio y causa del derecho— distinta a la entendida sobre las dinámicas capitalistas y a la cultura liberal individualista. Marx parte de una concepción no estatizada del derecho, un derecho que nace del sujeto como medio de sociabilidad y de interacción con sus semejantes en tanto produce una satisfacción de necesidades permitidas por una distribución equitativa —no igual para los desiguales—; es decir, en términos del dominicano teórico marxista del derecho, Carlos Rivera Lugo, una concepción del derecho como *no-derecho*²⁵³.

Marx, sin hablar propiamente del *Derecho*; entendiendo por *derecho* a la concepción institucionalizada por la teoría continental del derecho liberal-burgués —sustentado en su fetichismo estatizado y en la tripartición de poderes— aborda la cuestión última del derecho: la justicia, desde una perspectiva material, abocada a las relaciones de poder que existen en la realidad de su contexto. Ello implica otra forma de racionalizar el derecho, un derecho que no se desprende de los márgenes impuestos por parte del Estado moderno, sino un derecho que apela a la justicia en un sentido último de redistribución material de los recursos, y de la generación de dispositivos o herramientas jurídico-sociales no vinculadas a la institucionalización normativa, sino a la *praxis transformativa*. Un derecho que no nace del Estado sino de la sociabilidad de los grupos históricos y de su capacidad de poner fin a su opresión.

Por ello, se distingue en este punto la concepción teórica que retoma Rivera Lugo, sobre un estado de negación al Derecho —aquel emitido conforme a los intereses del Estado moderno— desde dos perspectivas: “primero lo que materialmente es y ha sido como relación al poder, pero, sobre todo, también la ilusión, ideológicamente motivada, de que es o puede

²⁵³ Rivera Lugo a partir del trabajo del sociólogo francés Jean Carbonnieri propone romper con la hegemonía jurídica del Estado moderno capitalista, es decir, con su función exclusiva de *dictar el derecho y decir el derecho*. Para este autor dominicano la ruptura que crea el Estado entre los intereses de los opresores y oprimidos es irreconciliable, toda vez que el Estado de derecho como expresión moderna de protección al capital agrupa sus intenciones, es decir, su sentido último, en la protección de capital y en el sostenimiento de las relaciones de poder y explotación. En ese sentido, es necesario partir de la *negación* a la condición que posibilita la institucionalización la opresión, en otras palabras, el derecho mismo, a partir de la ruptura de su no integración en la composición de una justicia societal, que prescinda de la positivización estatal. Cfr., Rivera Lugo, Carlos, *op. cit.*, Capítulo X: El tiempo del no-Derecho, pp. 123 a 140; y Carbonnieri, Jean, *Derecho flexible. Para una sociología no rigurosa del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1974.

ser otra cosa de lo que es y ha sido a través de la historia. Es la dialéctica de la “negación de la negación”: hay que negar el Derecho primero por lo que *es* y luego por su forma encubridora de lo que no *es*.”²⁵⁴ Rivera Lugo destaca dos perspectivas del Derecho moderno, la primera por lo que *es*: una normalización institucionalizada de las relaciones de poder y de las condiciones de explotación; y, en segundo lugar, por la idea de lo que tampoco *es*: la idealización fetichizada (encubridora) sobre una “potencialidad emancipadora” que no logra solventar debido a que está es subsumida a los intereses materiales del Estado capitalista. Retomando estas dos configuraciones, se puede entender esa lógica alternativa en la que figura el pensamiento jurídico —producto de otra racionalidad jurídica— en las obras de Marx, que se han estado citando. Su concepción del derecho es un lugar de negación en la negación del Derecho como “un mundo reificado [...] el cual sólo permite actividad reificada, es decir, una práctica quimérica de aquellos que inconsciente o conscientemente, simplemente contribuyen a reforzar y reproducir lo existente. Como tal, la forma jurídica es una expresión que obstruye, más que facilitar la plena liberación del ser humano.”²⁵⁵

Marx niega el Derecho como una condición alienante a los intereses capitalistas que enmarcan al Estado moderno liberal. En ese sentido, se puede establecer que el pensamiento de Marx, en tanto constituye una negación al derecho, es consciente de “que se intentó hacer del Derecho algo para lo cual no fue creado. En su forma sustancial el Derecho demuestra que, en última instancia, se propone apuntalar y legitimar las relaciones sociales y de poder dominantes o hegemónicas en la sociedad.”²⁵⁶ Esa negación, tanto en el proyecto revolucionario que es manifestado en la crítica a la economía política, es reafirmada en el proyecto de la *sociedad del futuro*, en la cual, la concepción del derecho tendría que ser un no-Derecho; es decir, un “punto y aparte” de la concepción clásica de ese Derecho burgués-capitalista, pero, que por su sentido teleológico integra la unidad lógica de producción jurídica basada en la sociabilidad, en la realidad material de una comunidad plenamente realizada en una ética comunitaria.

Si se utiliza la categoría del no-Derecho como crisol para interpretar la obra de Marx, se puede concluir que su planteamiento teórico radica en otros *valores* que están apegados a

²⁵⁴ Rivera Lugo, Carlos, *op. cit.*, p. 130.

²⁵⁵ *Ibid*, p. 128.

²⁵⁶ *Ibid*, p. 131.

otra construcción y concepción del derecho que permite reinterpretar a los derechos humanos. Es importante establecer esta relación analógica entre la postura del no-Derecho de Rivera Lugo, como una categoría interpretativa de la cosmovisión jurídica de Marx. La negación al derecho, es decir, el no-Derecho es una condición de posibilidad para comprender y acceder a *otro Derecho*. En ese sentido la omisión y negación del Derecho en la propia obra de Marx, consiste en sí mismo, en una concepción de plena reflexión jurídica, porque rompe con la cultura jurídica capitalista y con las fauces del Estado moderno capitalista.

b) Marxismos jurídicos: un recorrido en los revisionismos

El desarrollo histórico que ha tenido el marxismo a través de diversos autores —que van desde la sociología, la filosofía, la política y el mismo derecho— permite verificar la validez y la legitimidad que éste aporta para el desarrollo del pensamiento filosófico del derecho. Lejos de la estrecha concepción en la que Marx ubicaba al derecho, han sido otros autores los que han intercalado y actualizado en términos interpretativos las principales tesis del marxismo al planteamiento filosófico del jurista. Si bien es necesario cuestionar y desprenderse de los elementos que, como momento histórico, propiciaron el pensamiento marxista, también es necesario retomar al marxismo como una vía válida que permite complementar y determinar a cabalidad el derecho como fenómeno sociocultural.

Más allá de los límites planteados por Marx con relación al derecho —entendiendo que el Derecho es parte de la superestructura dependiente de la estructura, lo que lo hace irrelevante para el comunismo o sociedad del futuro—; la pertinencia del marxismo con el desarrollo filosófico del Derecho es un ámbito que el mismo Marx desconoció o al menos no apuntaló de manera concreta. Es incuestionable, que el paso del capitalismo en condiciones de depredación financiera y económica, no han provocado los eventos del determinismo histórico y del surgimiento de la conciencia histórica o conciencia de clase innata de los desposeídos. No obstante, la cosificación de la vida, la mercantilización continua de cualquier área del saber, el surgimiento de más prácticas y discursos “legitimados” que establecen relaciones opresión, aunado a la soberbia androcentrista que sodomiza a la naturaleza en aras del consumo, deja en evidencia que el materialismo histórico y la dialéctica marxista tienen cabida ya sea como teoría y praxis transformadora o como fundamento ético emancipador de

las condiciones económicas y culturales que propician la enajenación de la vida. Es pues, ante todo, una labor de actualización teórica de los conceptos a la realidad existente.

De esa relación entre marxismo y derecho, y en aras de compaginar la labor teórica marxista con la práctica del jurista, Atienza argumenta que:

todos [los juristas] cuanto se han aproximado al Derecho desde una perspectiva marxista han aceptado por lo menos [...] las siguientes tesis: 1) el derecho tiene un carácter clasista; 2) es un fenómeno histórico en el sentido de que es una realidad vinculada a ciertas formas de organización social; 3) desarrolla un papel subordinado [...] en relación con otros elementos del todo social; 4) tiene un carácter ideológico.²⁵⁷

Si bien, desde la perspectiva de esta investigación se reconocen los elementos que menciona Atienza, por el hecho de que son recurrentes, lo cierto es que su utilización no garantiza que estén bien implementados en aras de una reflexión filosófica profunda, solamente hacen evidencia de los lugares comunes por los que transitan los juristas al abordar el marxismo, ya sea con sus aciertos o sus errores. Aunado a esta tónica, parece aún más pertinente las perspectivas del marxismo jurídico que expresa de la Torre Rangel, citando a N. Reich, las cuales consisten en: a) La que ve al derecho como un instrumento de dominación de clase; b) La que cree que el objetivo de una teoría del derecho marxista debería consistir en profundizar el carácter ideológico del derecho; c) La que sostiene que la finalidad de la teoría marxista del derecho no puede ser otra que la de elaborar una teoría del derecho crítico-emancipatoria; d) La que intenta oponer la visión burguesa del derecho contra la visión de un derecho verdaderamente justo; y, e) La teoría que trata de legitimar el derecho del socialismo real²⁵⁸.

Dichas perspectivas pueden ser compartidas y tener entre ellas mayor o menor preponderancia en una investigación. Pese a ello, es importante su señalización con el objetivo de plantear la manera en la que el marxismo y el pensamiento jurídico fueron

²⁵⁷ Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, op. cit., p.13.

²⁵⁸ Parafraseando las perspectivas del marxismo jurídico de N. Riech, citado en: De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 106.

abordados con posterioridad a Marx, en dos clasificaciones teóricas²⁵⁹, las cuales, a propuesta de esta investigación se denominan: marxismo jurídico clásico-economicista y teoría crítica jurídica, la cuales, más que estar atadas a periodos históricos concretos —como es el caso de las clasificaciones que se ubican únicamente el periodo soviético— tienen una relación en cuanto a sus elementos constitutivos.

I. Marxismo jurídico clásico-economicista

Esta primera clasificación aborda desde el comienzo de la obra de Marx, pasando por la Teoría jurídica soviética, el *Iusmaterialismo* y la “teoría” de la praxis revolucionaria²⁶⁰. Como se mencionó, su articulación no se encuentra en razón a periodos históricos ni momentos coyunturales específicos —aunque obviamente los conceptos si están influenciados o justificados por éstos— sino por una línea articuladora que análoga diversas teorías al compartir un elemento característico: el economicismo.

En mayor o menor medida, cada uno de los marxismos jurídicos de corte clásico economicista —denominado así porque retoman la tesis del economicismo estructural de la teoría ortodoxa— basan el centro de su análisis y crítica a las condiciones estructurales económicas que median entre la denominación, los derechos y el acceso real a los mismos. Visto de esta forma, establecen una distinción crucial entre el “ser” y el “deber ser”, cuestionando a este último, ya que, al estar mediado por la estructura económica, se construye

²⁵⁹ Con anterioridad otros autores han abordado clasificaciones de marxismos jurídicos, siendo la más reconocida y utilizada aquella que sistematiza únicamente el derecho soviético como periodo clásico. Esta clasificación es insuficiente ya que, como queda de manifiesto, únicamente se centra en el periodo soviético dejando de lado una gran cantidad de producción teórica que gira en torno a las tesis de Marx ya sea utilizando su concepción de enajenación, de materialismo, de praxis revolucionario, entre otras. Por ello, se optó por desarrollar una descripción que si bien, ha sido mencionada en otros trabajos, no tiene ni la intención de sistematizar ni de dilucidar una clara clasificación. *Cfr.*, Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 134; Espinoza Hernández, Raymundo, *op. cit.*, p. 21.

²⁶⁰ El entrecomillado en “teoría” tiene una relación directa con la contradicción entre teoría y praxis. Quienes se posicionan desde la praxis revolucionaria asumen que no sistematiza de manera teórica plena, ya que la praxis de condición real de la vida es el espacio de legitimidad que tiene. Sin embargo, en términos académicos de exposición razones y argumentos es difícil no señalar a dichos insumos académicos como una cuestión no teórica, ya que la compilación sistemática que presenta la exposición de las ideas en un medio escrito (libro o artículo académico) es por sí mismo, un intento de teorizar, cuando menos. *Cfr.*, Salamanca, Antonio, *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, UASLP, México, 2006, p. 10.

con base a fuerzas dominantes; es decir, a partir de los intereses de la burguesía —como clase *dominante* económicamente y *dirigente* políticamente.

Es así, que la concepción clásica economicista mantiene una calidad toral en su acepción económica y, por ende, materialista, ya que “las analogías entre la economía y el derecho no se dan únicamente en el nivel de la génesis y del objeto del derecho, sino en un plan más profundo: ambos son sistemas de distribución social de los recursos y ambos obedecen a la misma “lógica” la de maximización de la riqueza.”²⁶¹ Por supuesto, ese acercamiento se hace a partir de la crítica de la concepción del derecho moderno de corte liberal-burgués.

Sin embargo, el acercamiento que hacen distintas corrientes o juristas marxistas que se circunscriben a la tesis economicista, se sobreponen o atenúan el carácter económico-materialista con la intención de conectar con otras perspectivas del pensamiento marxista. Así, por ejemplo, la teoría jurídica soviética mantiene diferencias marcadas a la concepción del iusmaterialismo, y éste a su vez con la “teoría” de la praxis revolucionaria, las cuales se apropian del sentido económico en dimensiones jurídicas diversas. Comprender someramente las disrupciones de al menos estos ejemplos presentados, permitirá al lector dimensionar los alcances del marxismo economicista en la comprensión del derecho y de los derechos humanos.

II. Teoría jurídica soviética

Esta corriente de marxismo jurídico se desarrolló durante el régimen de la Unión Soviética, al implementar un socialismo —altamente cuestionado en su fundamento filosófico y su puesta en práctica— como modelo político de Estado, el cual se encontraba basado en las problemáticas ético-social y política de su momento. Con el tiempo, el desarrollo teórico del Estado y del Derecho no se hizo esperar, apareciendo en escena teóricos sumamente destacables, como Stuchka, Pashukanis, Vyshinski, Lennin entre otros, quienes mantuvieron la posición marxista del derecho ante la imperante conformación del derecho moderno

²⁶¹ Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, op., cit., p. 17.

burgués-capitalista en occidente²⁶². La producción teórica del derecho en la Unión Soviética surge de la necesidad de restaurar la institucionalidad normativa. Sin embargo, en la sociedad soviética surgió la necesidad de contar con sistema jurídico y no solamente político, a partir de ese momento el pensamiento jurídico a la luz del marxismo cambia a una forma de derecho positivo soviético —la concepción de un no-Derecho, es dejada de lado por apostar a un sistema jurídico que se análoga a su base burgués-capitalista.

Debido a la necesidad de formular y aplicar un derecho que diera sustento a la actividad de las instituciones políticas de la Unión Soviética, se observa cómo el trabajo de diversos autores dio como resultado, la conformación de dos periodos distintos de juristas soviéticos que abarcaron desde la época de la Revolución de Octubre hasta el final de la “era stalinista”, denominadas la *época economicista soviética* y la *época voluntarista-normativista*.

La primera época, el *economicismo soviético*, más allegada a los principios básicos del marxismo ortodoxo, se encuentra en sintonía con el sentido radical de enajenación y alineación por parte del Estado y del Derecho que establece a ambos conceptos como reflejo de la *base* económica. Sus principales autores fueron Stuchka y Pashukanis, quienes, a través de su obra intentaron “

desarrollar por primera vez, una teoría marxista del derecho. Tales autores asumen una posición teórica nítidamente tipificada por un economicismo antinormativista en la medida en la que visualizan el Derecho no como estructura normativa, sino como sistema de relaciones sociales generadas por el modo de producción socioeconómico.²⁶³

Es así, que la concepción de estos autores es equivalentemente opuesta a *la teoría pura del derecho* de Kelsen, ya que establecen que el pensamiento jurídico únicamente se

²⁶² Surge la confrontación del marxismo jurídico contra el derecho moderno positivo, teniendo este último a su máximo exponente, Hans Kelsen, en primera fila del debate, cuestionando el sentido ideológico del marxismo jurídico ante la perspectiva de su teoría pura del derecho. La crítica de Kelsen comienza con los textos de Marx, exponiendo las contradicciones de Marx sobre su concepción de Estado y Derecho. Con posterioridad, su debate lo trasladaría al derecho soviético, llevándole a enfrentarse a Pashukanis. Véase, Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, pp. 123 a 148; Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, *op. cit.*, pp. 139-184.

²⁶³ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 134.

centra en el contenido de las normas y no la cualidad de poder comprender la realidad social. De esta manera se puede decir que tanto Stuchka como Pashukanis retoman el sentido de negación del derecho de Marx, para exponerlo como un pensamiento jurídico alternativo y antagónico a la composición moderna-positivista del derecho liberal-burgués. Estos autores terminaron por perfilar y afinar una concepción jurídica del derecho como verdadera alternativa sustentada en la crítica a la economía política del capitalismo, y no como continuación del derecho hegemónico.

A partir de la concepción ideológica que traza el economicismo como sustento de todo conocimiento social e histórico, Pashukanis afirma que: “el Derecho es la forma mistificada de una relación social específica: la relación entre poseedores de mercancías que intercambian equivalentes.”²⁶⁴ Sosteniendo, para ello, cuatro tesis centrales que dice comprueban la sustentabilidad del derecho como relación de mercancías:

- 1) el derecho se identifica con el derecho burgués-capitalista; 2) el Derecho se identifica con el derecho privado; 3) el Derecho es incompatible con una sociedad de individuos emancipados: la sociedad comunista significa la extinción del Derecho y del Estado; 4) en la fase de transición a esta sociedad, el papel fundamental no debe jugarlo el derecho, sino la política.²⁶⁵

Poniendo en relieve las tesis de Pashukanis, es menester precisar que el análisis sociohistórico-epistemológico de los derechos humanos vertido en el segundo capítulo del presente documento, sigue parcialmente algunas de sus tesis. Ya que si bien, existe una correlación en la creación del derecho positivista normativista —más aún en el derecho privado, sin llegar a ser exclusivo de éste—, con una cultura burguesa basada en las relaciones de intercambio económico y la capacidad o calidad de ser propietario, lo cierto es que el derecho puede y deber ser (re)pensado —o constituido como un no-Derecho que implique reformulación—, a partir de una concepción alternativa de derechos humanos, como una herramienta que permita la emancipación de las personas y, con base en ello, ser

²⁶⁴ Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, op., cit., p. 15.

²⁶⁵ *Ibidem*.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

un parámetro judicial y constitucional de derechos no sometidos únicamente a la discrecionalidad de la política²⁶⁶.

Los muros más endebles del pensamiento jurídico de Pashukanis son traídos de parte del comunismo científico y del determinismo histórico evolutivo de la sociedad del futuro —al igual que el pensamiento original de Marx. Sin embargo, su obra tiene las aportaciones siguientes: a) una concepción materialista en la que los presupuestos del Derecho no se reducen a una reflexión lógico-formal, sino a las relaciones jurídicas generadas por un real proceso social²⁶⁷; y b) una dialéctica histórica hacia el concepto del derecho y a las categorías que giran en torno a él —justicia, bien común, derechos humanos, etc.— toda vez que éstas únicamente pueden ser comprendidas si se les piensa históricamente. El primer elemento nos ayuda a comprender el derecho y los derechos humanos fuera del reduccionismo epistemológico del positivismo y del normativismo en aras de complementar un derecho de procedencia más social; mientras que, el segundo elemento, permite ubicar los derechos en correlación a su proceso histórico concreto, acercándolo con la realidad y no solamente con la idealidad.

La segunda época, el *voluntarismo-normativista soviético*, en términos generales atenúa la animadversión hacia el Estado y el Derecho, y los conciben como herramientas “alienantes” que pueden ser utilizados con el objeto de lograr el paso de un Estado socialista a la sociedad comunitaria del futuro. Esta época caracterizada por la administración de Stalin, se verificó la necesidad de establecer normas con las cuales las instituciones se revitalizarán en un marco teleológico de actuación en la norma. Su principal representante es Andrej Vyshinski, para quien el Derecho se refiere al “conjunto de normas emanadas del Estado, cuyo poder-voluntad expresa la voluntad de la clase dominante, que en el régimen soviético no es más que la propia clase trabajadora, comandada por el partido comunista.”²⁶⁸ De esta manera Vyshinski, se encarga de quitar la tensión en algunos de los elementos más rígidos

²⁶⁶ Atienza hace una severa crítica a la idea de suplantar el proceso jurídico por la discrecionalidad política. Aunque las decisiones políticas sean tomadas por representantes políticos o de forma democrática directa por el pueblo es sumamente peligroso omitir que las decisiones de corte jurisdiccional —de resolución de controversias jurídicas— será mellada por los intereses económicos, culturales o grupales. Obviamente la afirmación de Pashukanis, parte de la idea del hombre liberado de esos elementos enajenantes, y poseedor de ética comunitaria; sin embargo, la historia del socialismo realmente existente nos demostró la necesidad de establecer los derechos y sus correspondientes mecanismos de garantía. *Cfr., Ibidem.*

²⁶⁷ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 136.

²⁶⁸ *Ibid*, p. 137.

que había sostenido, hasta ese momento, el marxismo jurídico, con el objeto de aportar una teoría jurídica soviética unitaria; es decir, una teoría que se exprese y fundamente por sí misma, por su estructura normativa. Aquí se trastoca la diferenciación entre el “ser” y el “deber ser” asumiendo a este último como un elemento posible en la concepción marxista, siempre y cuando tenga por objeto el cumplimiento del destino histórico comunitario.

Por ello, esta época, y en específico la obra de Vyshinski, quita el repudio marxista a la formalidad jurídica, lo que la convierte en una teoría jurídica *normativista*, que, debido a su carácter *voluntarista*, no necesita explicación social, teórica o filosófica, sino únicamente el criterio de *pedigrí* normativo; es decir, la capacidad que tienen determinados sujetos a emitir el derecho —legislativamente hablando—, que lejos de ser la clase obrera, consistía en una prerrogativa única del partido comunista. Lo anterior se encuentra en concordancia con Carlos Wolkmer, quien manifiesta que este normativismo soviético de “Vyshinski coloca la tesis de amplio valor de un Derecho propio, que existe, y que no es un Derecho burgués, sino un Derecho socialista, como aquel nacido de la dictadura del proletariado, y que, ahora, transformado en ley, materializa la voluntad del pueblo obrero soviético.”²⁶⁹ En síntesis, se trata del mismo positivismo basado en el formalismo y el normativismo que utilizan los sistemas jurídicos capitalistas basados en su supuesta pureza interior. El pensamiento de Vyshinski estatuye el *derecho positivo socialista*, una concepción del derecho que termina por distanciarse del pensamiento de Marx —también de Stuchka y Pashukanis—, de su visión antagónica del derecho moderno positivo como dispositivo coercitivo del Estado liberal-burgués por sostener la opresión y la cultura capitalista. Si pugna por quitar la hegemonía a un grupo entronizado —la burguesía dueña de los medios de producción— únicamente lo hizo para ascender y entronizar en la hegemonía a otro, sin compurgar en proceso de liberación genuino.

Obviamente, las críticas a este giro voluntarista y normativista, no se hicieron esperar. Es evidente la intención de alineación que tiene este *normativismo socialista*²⁷⁰. Pese a ello, sus defensores, principalmente Vyshinski, justificaban este retorno a los actos de la *voluntad-*

²⁶⁹ *Ibid*, p. 138.

²⁷⁰ A partir de la configuración del derecho normativo socialista, se conoce la idea de la *dictadura obrera*, la cual determina que, para la adecuada transición de estado inicial capitalista a la sociedad de futuro comunitaria, es posible emplear poder despótico en aras de un bien supremo: la liberación de toda enajenación.

imperio, como un tránsito “necesario” para la concreción de la sociedad comunitaria. El jurista odesano, haciendo una interpretación de los clásicos del marxismo, argumentaba que “el objeto supremo de la revolución socialista es el establecimiento de un Estado socialista y no la extinción del Estado y del Derecho.”²⁷¹ Añadiendo a ese argumento la idea de que el Derecho se transforma en el medio capaz de materializar la “voluntad” y la convivencia de la “nueva clase” alojada en los recovecos del partido.²⁷² De esta forma el carácter ideológico fetichizado que tanto había combatido el propio Marx y el marxismo, había sido dejado de lado —de alguna forma la crítica al Programa de Gotha parecería nunca haber existido, ya que esta concepción soviética del Derecho no vislumbraba el uso discursivo que tuvo el periodo stalinista. Abrieron las puertas a la misma forma de producción de normas positivizadas, las cuales sin una real y justa mediación entre realidad y sujetos concretos participes de sus derechos, permitió en una primera instancia, la degeneración del socialismo existente y, en segundo término, la violación a derechos mínimos fundamentales por parte de trastocadas dictaduras socialistas.

Pese a lo anterior, la idea de Vyshinski de integrar el derecho como una herramienta de liberación y emancipación, y no únicamente como discurso legitimador de las relaciones de opresión de parte de la burguesía como había señalado el marxismo ortodoxo, enfocada de otra manera, ubicada desde la materialidad de la lucha contra la opresión y no como el sostenimiento del poder hegemónico de un grupo concreto, puede ser correcta. Sin embargo, asumió la misma idea del positivismo moderno capitalista, sin construir límites y, más importante aún, fundamentos concretos que dimensionen y justifiquen de manera racional la justa aplicabilidad de los derechos en el ámbito de lo individual y lo colectivo. Permanecer en esta postura marxista no será bueno para los derechos humanos, por el contrario, se corren riesgos altos en cuanto a la legitimación de abusos despóticos en aras de un ideal futuro.

c) Iusmaterialismo histórico

²⁷¹ ²⁷¹ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, op. cit., p. 138.

²⁷² *Ibid*, p. 139.

La caída del socialismo realmente existente trajo aparejado el descredito y el desuso del marxismo en todas las áreas del saber, principalmente en la económica y la política. El desarrollo del pensamiento jurídico soviético atravesó, primeramente, un proceso de *desestalinización* y, posteriormente, desaceleración que envió al uso del marxismo en estudios jurídicos prácticos-aplicativos o filosóficos-reflexivos al tintero de una débil oposición académica —muchas veces sumida por el descredito de utilizar las tesis del régimen que había llegado a su ocaso y no por su falta de pertinencia en la realidad concreta. Eso no impidió que muchas universidades alrededor del mundo se convirtieran en semilleros de marxismo —eso sí, cada vez más disminuido por la rampante victoria cultural del liberalismo-burgués—, llevando a cabo la difícil labor de dar revés al modelo hegemónico burgués-capitalista, desde la humildad de pocos espacios y aulas de clases, y ante la pesada loza de programas académicos que de tajo excluían todo intento de reflexión histórica-materialista.

No obstante, posterior a la caída de los regímenes socialistas, se consolidaron nuevas teorías jurídicas que se abocaban preponderantemente a condiciones de materialidad, realidad y praxis. Estos nuevos revisionismos en términos mayoritarios atenúan el dogmatismo economicista, sin abandonar una concepción materialista de los derechos y una ubicación de sujetos en contextos y prácticas culturales reales. Lo anterior les permitió a un cumulo de juristas marxistas seguir haciendo crítica al derecho moderno por su reduccionismo positivista y por su configuración de relaciones materialmente desiguales hacia desposeídos.

El iusmaterialismo histórico toma parte del pensamiento marxista clásico, aunque también comienza a tener diálogos con los estudios neomarxistas y otros revisionismos. En parte, el iusmaterialismo aprendió de la estrepitosa caída del pensamiento soviético, toda vez que continuó, aunque de manera parcial, con una de las tesis más difundidas por los juristas soviéticos: *las relaciones de desigualdad material permiten la ejecución de estructuras de opresión entre los desposeídos y los capitalistas, las cuales, lejos de ser prohibidas, se encuentran reguladas y protegidas por la ley positiva*, lo que le conlleva a cuestionar la ideología dominante que impregna a las instituciones y normas jurídicas. Sin embargo, los pensadores soviéticos —alineados al régimen stalinista— utilizaban este argumento para justificar al socialismo existente como la vía inevitable del ser humano a su *destino histórico*.

Bajo esas características, para el iusmaterialismo histórico

el fundamento del Derecho se encuentra en la obligación que impone la materia viva a los pueblos de satisfacer su sistema de necesidades/capacidades materiales para poder producir y reproducir sus vidas. El fundamento no es la naturaleza indiferenciada, no mediada, más o menos fosilizada, las pasiones, los instintos, la razón divina o la acción humana racional teleológica (común a cierto iusnaturalismo); ni la sociedad, el lenguaje, el diálogo, los intereses en conflicto, la coordinación de intereses (común a cierto iusocio-contractualismo); ni la voluntad de dios, del rey, del pueblo, o de la clase burguesa o proletaria (común a cierto iusvoluntarismo jurídico).²⁷³

Este materialismo jurídico rechaza, generalmente, las concepciones del derecho basadas en ideales abstractos, deontológicos incluso teóricos-filosóficos —aunque hay autores que miden su distancia al fundamento teórico-filosófico reconociendo cierto grado de integralidad en la descripción y argumentación de los derechos y necesidades materiales—, argumentando que éstos son insuficiente al momento de representar la realidad concreta de las personas y de los pueblos, como comunidades productoras de su propio sentido, de su propia identidad y de su propia praxis de vida.

Más que centrarse en la base económica —que sigue estando vigente en términos de condiciones materiales de necesidad de vida— y los medios de producción, centra su basamento en la historia de las desigualdades materiales y la concreción de la praxis emancipatoria. Asimismo, este materialismo jurídico no oscurece sus alcances únicamente a la dinámica del proletariado y la burguesía-capitalista, ni tampoco a la cerrazón de la estructura económica y política de la otrora Europa del siglo XIX —problemática binaria de clase que el mismo Marx superó, pero que sus intérpretes han seguido redificando. Permitiendo, de esta manera, ampliar el campo del discurso del *iusmaterialismo*, así como de su aplicabilidad a otros contextos, otras narrativas y otras subjetividades.

²⁷³ Salamanca, Antonio, “Iusmaterialismo. Teoría del derecho de los pueblos” en *Revista Crítica Jurídica*, Coord. Oscar Corres, número 29, UNAM, México, 2010, p. 87.

Si bien los anteriores elementos se pueden mencionar de manera común a la diversa gama de *iusmaterialismos* jurídicos que han sido expuestos ya por varias décadas. Es necesario señalar su diversidad de disertantes, así como sus variados argumentos centrales y los diversos contextos desde los que se produce su discurso. Es así como encontramos juristas materialistas en varias partes del mundo, principalmente en Europa y América Latina.

Haciendo la tarea de ubicar autores ligados —desde sus propios recursos teóricos— a los *iusmaterialismos* podemos rescatar a tres juristas representativos tanto en la formulación de su obra, como de las condiciones contextuales a partir de la cuales desarrollan su discurso:

Umberto Cerroni, más allegado a la obra de Pashukanis, propone conocer al derecho y sus categorías por medios del análisis histórico integral de sociedades representadas por su concreción material; es decir, sobre las relaciones materiales que condicional a la estructura social. El jurista italiano, pretende configurar una *ciencia jurídica* que opere metodológicamente como la crítica histórica de la economía política, pero con el objeto de acreditar las categorías sociales de Weber, en donde la producción de mercancía y las relaciones de cambio y consumo sean la base para entender las interacciones sociales y jurídicas en momentos y sociedades concretas. El problema de Cerroni, en su afán de buscar una ciencia jurídica material, es que termina prescribiendo una *metaciencia* omniabarcante de la dimensión del Derecho, que lejos de comprender a partir de la historia de los derechos el sentido social, es el pensamiento jurídico el que debe de estudiar el *todo social* como fuente de relaciones jurídicas históricas²⁷⁴.

Oscar Correas, es uno de los juristas más reconocidos en América Latina. Pese a que el próximo capítulo estará dedicado de manera exclusiva al pensamiento latinoamericano, es preciso aprovechar este espacio para enseñar la obra de este jurista marxista. De Correas, encontramos un trabajo continuo a lo largo de su trayectoria. Y es debido a esa trayectoria que, en sus primeros años, se puede encontrar a un Correas más ligado al *iusmaterialismo* y, por ende, al marxismo jurídico clásico-economicista; aunque con posterioridad, el propio

²⁷⁴ Atienza analiza los principales postulados teóricos de Cerroni y destaca al menos seis elementos que se identifican con la dialéctica del materialismo histórico, con los cuales el jurista italiano pretende dotar de comprobación científica material al Derecho como un todo integrado. Esto para Atienza, caen en un proyecto teórico demasiado ambicioso, debido a que busca: “una ciencia que no sólo sea lógica, sino también histórica, que no sólo describa y explique la realidad social, sino que contribuya también a cambiarla, que no sea “parcial”, sino omnicomprendiva, no sólo no existe, sino que —de existir— se trataría de algo diferente a lo que hoy solemos entender por “ciencia”. *Cfr.*, Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía...*, *op.*, *cit.*, p. 112.

Correas abordaría el concepto de la *crítica jurídica* y la *crítica política* alejándose un poco del sentido clásico economicista y apostando a una concepción compleja del derecho producido en relaciones sociales²⁷⁵; pero siempre retomando las categorías marxistas básicas. La obra de Correas parte de la crítica al derecho positivo como expresión de la ideología burguesa y como discurso protector de relaciones intersubjetivas desiguales²⁷⁶. Cuestiona el sentido del derecho romano privado²⁷⁷ —civil, mercantil, laboral— como mecanismos discursivos ideologizados, los cuales parten de la premisa de la protección al *capital*, mediante la protección a la producción y a los mecanismos de circulación de la mercancía, regulado en el derecho civil y mercantil; y, por otro lado, la determinación del valor real y el valor de cambio en detrimento de las condiciones laborales del salario y en crecimiento de la ganancia que propicia la fuerza laboral²⁷⁸.

El destacado jurista cordobés ha ido refinando su pensamiento jurídico, siendo éste de gran importancia para desvelar la lógica histórica y los intereses materiales de las categorías jurídicas modernas. Prácticamente no tiene fisuras en cuanto su acercamiento jurídico que realizan con otras ciencias. Sin embargo, su perfeccionamiento en su propio campo de conocimiento —el cual se basa en desvelar la ideología y las relaciones de poder sumidas al capital mediante el derecho, y de manera accesoria, la integración de otras disciplinas— ha reducido la posibilidad de abordar sentidos discursivos y culturales que dé inicio no estén integrados en las formas jurídicas. Por ello, como parte de la producción del conocimiento social y de las determinaciones sociales objetivadas con relación a los derechos humanos, la postura más abierta es comprender el todo social desde una configuración ontológica que permita establecer tesis jurídicas como sociales que giren en una fundamentación alterna de derechos humanos.

²⁷⁵ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 47.

²⁷⁶ Correas manifiesta que “la teoría del derecho, en sentido crítico, debe comenzar en el mismo punto en que comienza la crítica de la economía política y de la sociedad capitalista.” Ya que esto permite desvelar la ideología de las categorías e instituciones jurídicas. *Cfr.*, Correas, Oscar..., *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁷ Correas menciona que el uso del derecho romano de tilde esclavista se amolda de forma idónea con la manera en la que el derecho moderno concibe la circulación de las mercancías, el valor de cambio y, principalmente, con el modelo de producción opresivo. *Cfr.*, *Ibid*, p. 50.

²⁷⁸ El derecho civil romano —con sus conceptos, categorías e instituciones— nos dice Correas: “no se refiere a *cosas* sino a *mercancías*, y no está interesado en su materialidad, sino en su valor.” Desprecia conocer las *cosas* que intervienen en las relaciones de derecho y constituyen el sentido de justicia, toda vez que no hay un valor material intangible, sino un valor pecuniario propio de la mercancía, derivado de la relación mercantil. *Cfr.*, *Ibid*, p. 32.

Antonio Salamanca, jurista de origen español radicado en el Ecuador, al igual que Correas, ha trabajado a lo largo de su trayectoria desde el marxismo clásico, pero apelando a la realidad histórica e inmanente del ser humano y de los pueblos. Su postura iusmaterialista dista de la concepción de Correas y opta por la *praxis* como mecanismo ideal para transformar la realidad concreta de los pueblos²⁷⁹. Para el jurista español, todos los pueblos

tienen un derecho inalienable que posibilita todos los demás: el derecho humano a la vida y a reproducir sus condiciones de vida [...] este derecho matriz tiene un contenido más amplio y dinámico que aquél con el que positivamente ha sido formulado hasta ahora. Esto es, el derecho a la vida lleva en sí mismo el derecho que tienen los pueblos a revelarse cuando su existencia es puesta en peligro.²⁸⁰

Para Salamanca el elemento transformador que pone fin a las relaciones materiales desiguales y a las condiciones de necesidades/capacidades para que los pueblos reproduzcan su vida, es la *praxis* real, y no la filosofía, los códigos, valores o ideales abstractos. Únicamente la capacidad de cambio realizada como acción política crítica y como ejercicio de un derecho se puede traducir en la legitimidad de la revolución. Es el derecho a la revolución, un derecho fundamental y *originario a todo pueblo*²⁸¹, ya que posibilita la concreción de una estructura de derechos y capacidades necesarias para poder producir la vida y, en caso necesario, es la única forma real en que los pueblos y las personas pueden poner fin a su opresión y transformar su realidad concreta mediante el uso de la fuerza, con la plena legitimidad de proteger a sí mismos su propia vida.

²⁷⁹ Para Salamanca la última instancia del iusmaterialismo son los pueblos como totalidad de la vida material. Teniendo por objeto cumplir con las satisfacciones de todo sistema de necesidad/capacidades materiales de los pueblos. Cfr., Salamanca, Antonio, *Iusmaterialismo...*, op. cit., p. 88.

²⁸⁰ Salamanca, Antonio, *El derecho a la revolución...*, op., cit., p. 8

²⁸¹ Bajo la interpretación y argumentación de Salamanca, el derecho a la revolución es un derecho humano detentado de manera originaria a todo pueblo. El cual goza de legitimidad al observarse y vivirse en condiciones de opresión y abandono en las que los pueblos inmanentemente llevan a cabo su vida. Salamanca nos dice que negar esta cuestión radicaría en “negar que en 1787 los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América aprobaron su Constitución Republicana y proclamaron presidente de esa nación a George Washington, quien los había conducido a la victoria sobre el colonialismo inglés; o negar los principios de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa, que dio una nueva era de la Humanidad; o negar el derecho de la primera emancipación de la Revolución Mexicana de 1810...” Cfr., Salamanca, Antonio, *El derecho a la revolución...*, op., cit., p. 8

Así Salamanca describe un derecho *de/para/en*²⁸² la revolución como programa político crítico, en el cual se busca el *estado de revolución* propiciado por la subversión a aquellas condiciones materiales que limitan la vida y causan la muerte de los pueblos. La legitimidad del uso de la fuerza se encuentra justificada como última capacidad real e histórica de las personas y de los pueblos para exigir el respeto, protección y salvaguarda de sus derechos.

El iusmaterialismo de Salamanca permite recordar las tesis *tomistas* referentes a la *ley injusta*, las cuales, basadas en el derecho natural —inalienable a todo ser humano como hijo de Dios— buscan la *vida buena* teniendo como rango sancionador la praxis del pueblo; es decir; una política crítica que sanciona la legitimidad de la violencia física y de la desobediencia al cumplimiento de la ley, a través del reconocimiento material de las prácticas de los pueblos. La postura de este autor radica en llevar a los últimos extremos la teoría de la praxis, como recurso final de un programa de emancipación social que ha sido negado históricamente. Su sustento es plenamente legítimo y tiene un calado hondo en la necesidad de sustentar la dignidad de toda persona con la acción subversiva del pueblo. Sin embargo, el mismo autor suele reconocer ciertas limitantes para esto, posicionando sus argumentos como una vía última de condiciones de opresión que se traducen en la muerte y en la negación a todo vínculo de derechos. Por lo que respecta a esta investigación, se sostiene que hay puntos de encuentro previos en los cuales se puede llevar acciones de un programa de política crítica sin ser punto de quiebre, y si aún se permite; establecer un punto de reconciliación y diálogo que parta de realidades y sujetos concretos hacia otros contextos, surcando la aparente situación irreconciliable, por medio de la construcción de sentido social.

5.2.1.2. La otra crítica jurídica (Escuela Crítica de Frankfurt)

²⁸² Es una especie de tripartición de calidades que tiene el derecho a la revolución: a) Derecho *de* la Revolución, los pueblos a través de la conciencia ética, haciéndose cargo (obligación) de su realidad histórica y de su transformación en tanto la revolución es un proceso de empoderamiento; b) Derecho *para* la Revolución, posterior quiebre de estructuras políticas y económicas que ocasiona la reapropiación de la praxis emancipatoria, los pueblos deben retomar ese momento arquitectónico para plasmar el contenido de la Revolución; y c) Derecho *en* la Revolución, como proceso continuo al proyecto revolucionario, verifica que las cargas materiales de los anteriores procesos revolucionarios sean ejecutados a buen puerto. Para ello, otorga estrategias de la fuerza basadas en la desobediencia civil. Cfr., Salamanca, Antonio, *El derecho a la revolución...*, op., cit., p. 17 a 54; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, op. cit., p. 136 a 139.

El pensamiento de Marx plasmó en toda su obra su calidad crítica sobre las estructuras de poder que, en su momento histórico, confabulaban las formas de opresión más antihumanas posibles. Su crítica a la historia de la economía política no sólo se describe como un texto económico, histórico y político de vital trascendencia para esas ciencias, ya que además de ello, marca el punto de tensión y reflexión filosófica que busca desvelar en el plano de la materialidad, de los discursos, de la cultura y de toda producción humana o de materialidad inmanente, relaciones de poder que se encuentran ocultas, bajo los conceptos más arraigados de la sociedad; valores objetivados que se fetichizan en dogmas que si bien ya no son teológicos, siguen careciendo de *razón suficiente* que les legitime o fundamente, en un sentido amplio de marxismo crítico.

Sin duda la primera mitad del Siglo XX estuvo marcada por momentos de cambio para Europa Occidental en donde las estructuras previamente establecidas se encontraban en tensión por los procesos sociohistóricos y por las incursiones militares que atravesaba Europa occidental. La lectura histórica que señala Adela Cortina sobre este proceso de cambio es relevante ya que nos señala como el debilitamiento del socialismo existente pudo haber sido influenciado debido a que:

Los aliados, incluida la Rusia de Stalin, no combatieron contra Alemania por destruir el nazismo, sino por motivos de poder; el proletariado se ha integrado en el sistema industrial, al menos desde el punto de vista de la conciencia subjetiva; en los países del Diamat el socialismo se ha convertido en un instrumento de manipulación. No son, pues, ya tiempos de crítica a la economía burguesa, sino al tipo de racionalidad sobre el que se asienta la sociedad industrializada, sea liberal o socialista.²⁸³

El pensamiento soviético y el marxismo como tal, entrarían a una etapa de debilitamiento en el que el “liderazgo soviético vio su tarea más en función de la supervivencia que de la realización de fines socialistas.”²⁸⁴ La idea de una sociedad

²⁸³ Cortina Orts, Adela, *Critica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1992, p. 40.

²⁸⁴ Los cambios teóricos entre un fuerte antiformalismo jurídico y la incongruente masificación formalista de un normativismo soviético daban muestra clara del debilitamiento del pensamiento soviético. *Cfr.*, Jay, Martin,

comunitaria ya no se encontraba dentro de los fines mediatos al Estado socialista, lo que repercutió en las acciones más pragmáticas de dicho régimen, recrudesciendo los límites del uso del poder y abandonando aún más la convicción humanista del pensamiento marxista.

El principal enemigo ideológico, el capitalismo, tuvo un ascenso que permitió la reagrupación de los espacios políticos. Si se asume que en un tiempo fue únicamente la estructura económica²⁸⁵ del capitalismo la que establecía las dinámicas más aberrantes de la humanidad, entonces, habrá que reconocerle también al capitalismo, su gran habilidad para reagruparse y subsumir todo cuanto esté a su paso —discursos, practicas e incluso hasta las mismas críticas— ya sea con el título emancipador, liberador, crítico o empoderado, todo se ha reorganizado como razón instrumental interviniente en la dialéctica del iluminismo.

Viendo el desborde que la realidad hacía sobre las tesis históricas de un marxismo ya “clásico” ortodoxo, la *crítica* como forma racional de desvelar aquello que no es aparente en la lógica de relaciones sociales subordinadas y anquilosadas al paso de la liberación, fue “redescubierta” con la intención de cuestionar el orden establecido y fetichizado por la modernidad iluminista que de manera omniabarcante se proclamó como principio y final de *sentido* del conocimiento. En este preámbulo, necesitado de nuevos matices, nos dice Adela Cortina: “Era, pues, necesario revisar los principios teóricos del marxismo, precisamente con vistas a su realización; pero una tarea semejante exigía independencia: independencia con respecto a las fuerzas sociales, incluso las progresistas, independencia política, económica y financiera.”²⁸⁶ Esta independencia estaba marcada hacia el distanciamiento a la concepción política predominantemente en el partido comunista, quien marcaba la agenda política desde líneas copulares denominadas “populares”.

En un renacimiento a la Teoría crítica —que ya habían iniciado los hegelianos de izquierda— recuperando parte del sentido filosófico del marxismo y de su expresión hegeliana, surge, un nuevo movimiento académico que, con aires de independencia, se plantó

La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt, trad. por Juan Carlos Curutchet, Taurus, 1989, p. 26.

²⁸⁵ Martin Jay señala que con base a la dinámica de una nueva teoría crítica “el determinismo económico no puede producir fuerzas creativas ni combativas, y si para hallar [nuevos adeptos] se tiene que confiar en los poderes del frío, el hambre y los bajos salarios, nunca habrá comunismo.” En otras palabras, verificar que las estructuras de opresión se edifican desde bases discursivas y materiales distintas. *Cfr.*, Jay, Martin, *op. cit.*, p. 39.

²⁸⁶ Cortina Orts, Adela, *op. cit.*, p. 34

con la idea de conocer a la sociedad como unidad *compleja* sin reduccionismos y con la interesa de cuestionar las formas de la verdad científica, económica política y social. Este movimiento estuvo orquestado a través de un “grupo de intelectuales de izquierda, deseosos de situarse en la encrucijada entre el compromiso político total, que sacrifica la independencia, y la inteligencia socialmente desligada, que renuncia a la crítica por su incapacidad de autocrítica; un grupo de intelectuales que vio en la ilustración teórica de la acción la misión propia de la filosofía.”²⁸⁷ Una dialéctica histórica que retomaba a Hegel y a la concepción más transformadora de la filosofía, como inicio de una tarea de increpar todo conocimiento que fuera producto de la cultura burguesa dominante —tanto en el Estado soviético como en el Estado liberal.

Este grupo de intelectuales buscaba tener una mayor preponderancia que les permitiera dar continuidad a sus proyectos, a la vez de proponer una mirada a la crítica de factores vinculantes con la realidad social. Es así como su primer antecedente organizativo lo tenemos en 1922 por parte de J. Weil quien “organiza una discusión entre intelectuales bajo el título *Primera Semana de Trabajo Marxista*, y más tarde piensa en fundar un Instituto para el Marxismo, que se convertirá prudentemente en el Instituto de Investigación Social”²⁸⁸ (*Institut für Sozial forschung*). Ese anhelo de independencia académica y financiera vino asegurada por la creación del Instituto el 2 de febrero de 1923, lo que traería consigo la consolidación del movimiento reconocido como la Escuela Crítica de Frankfurt²⁸⁹.

Los miembros fundadores más relevantes de la fundación del Instituto fueron Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Max Horkheimer. Este último no tardó en tomar las riendas del instituto y comenzar una etapa en la que las tesis marxistas dejaban de ser utilizadas de manera mayoritaria, para integrarlas junto con el pensamiento de los autores más relevantes de la Escuela. Horkheimer, “apostaba más bien por una revisión teórica de los fundamentos del materialismo histórico que por una aceptación incondicional de los

²⁸⁷ *Ibid*, pp. 33 y 34.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Nos dice Wiggershaus que “la denominación *Escuela de Fráncfort* fue una etiqueta asignada desde fuera, en la década de 1960. Al final fue utilizada por Adorno con evidente orgullo. En un principio, esta expresión designaba una sociología crítica que veía en la sociedad un todo con elementos antagónicos en su interior, y no había eliminado de su pensamiento a Hegel ni a Marx, sino que se consideraba heredera de ambos. Véase, Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Frankfurt*, trad. por Marco Romano Hassán, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 8.

mismos.”²⁹⁰ Se comenzaba a construir una visión radical de la crítica que no dejaba exento al marxismo, a la vez que echaba mano de él para mantener la base dialéctica de su producción académica. En términos generales, nos dice Kolakowski, la relación que la Escuela de Frankfurt guardaba con el marxismo:

se caracterizó, en primer lugar, por el hecho de considerar el marxismo no como una norma a la que había que mantener fidelidad, sino como un punto de partida y una ayuda para análisis y crítica de la cultura existente; por ello hizo un uso libre de fuentes de inspiración no marxistas como las de Hegel, Kant, Nietzsche y Freud.²⁹¹

La Escuela de Frankfurt propuso un pensamiento crítico que no se limitaría a la producción académica del marxismo como fuentes de integración. De la misma manera abrió la puerta a los discursos y áreas del saber con el objeto de amalgamar una concepción panóptica de la realidad, que no se redujera a determinismos teóricos de su época, propiciando así la investigación transdisciplinar y la integración de estudios desde los más diversos abordajes posibles²⁹². Su producción académica distaba de buscar la legitimación del comunismo científico y de dar propaganda a los sectores ideológicos partidistas. La muestra más palpable de su independencia fue esta vocación *transdisciplinar*, que desde su fundación ha sido y sigue siendo reconocida por parte del mundo académico. Haciendo honor a esa cualidad, “la revista contenía secciones dedicadas a filosofía, sociología general, psicología, historia, movimientos sociales y política social, sociologías especiales (ciencia política, antropología cultural y teoría del derecho) y economía.”²⁹³ Eso sí, manteniendo en todo momento los principios básicos de su propuesta crítica.

Esta conjugación de elementos hizo que los fundadores de la Escuela tuvieran “sus diferencias con la izquierda activista. Decididos a no adular ni siquiera a las fuerzas

²⁹⁰ Cortina Orts, Adela, *op. cit.*, p. 40.

²⁹¹ Kolakowski, Leszek, *op. cit.*, p. 331.

²⁹² Nos dice Kolakowski que la abundante producción académica y publicista de la Escuela de Frankfurt cubre numerosos dominios de las ciencias humanas: filosofía, sociología empírica, musicología, psicología social, historia del Lejano Oriente, economía soviética, psicoanálisis, teoría de la literatura y del derecho. Véase, *Ibid.*, p. 331.

²⁹³ Cortina Orts, Adela, *op. cit.*, p. 34

negativas, confiados en el valor de la teoría para el cambio social.”²⁹⁴ Si algo dejó en claro los inicios de este Instituto fue su decisiva intención de aportar nuevas perspectivas filosóficas que integraran la comprensión de la realidad sin caer en los despeñaderos en los que el pensamiento tradicional y el marxismo habían caído.

a) Principios de la teoría crítica

La Escuela de Frankfurt cuestionó las tesis del marxismo, ya que si bien, ésta aceptaba “la posición de Marx acerca de la explotación/alienación del proletariado, no se identificó con este último en el sentido de considerar su conciencia de clase existente, y menos los dictados del Partido Comunista, como una norma.”²⁹⁵ No cabe duda de que la Escuela recuperaba los principios del marxismo, desterrando aquellos elementos que a criterio de sus fundadores y de sus posteriores representantes, lo hacían inoperante o anacrónico al momento histórico; empezando por los determinismos del propio Marx y de las desarticuladas (desafortunadas) interpretaciones hechas por los socialismos existentes. Por ello, Martin Jay, no se equivocó al manifestar que la “Escuela de Frankfurt iba a convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de la posguerra [...] ejerciendo también una influencia significativa sobre la Nueva Izquierda...”²⁹⁶ Esta revitalización al marxismo europeo y a la significación de la izquierda como modelo político, se plasmarían a través de las generaciones de la Escuela de Frankfurt, permitiendo sostener en la posguerra, un diálogo abierto a una concepción intelectual que, pese a ser desacreditada por la caída del socialismo, aún sigue vigente a través de sus principios.

En términos generales la Escuela de Frankfurt constituyó un revisionismo para el propio marxismo. Se consideró a sí misma, “como un movimiento intelectual revolucionario; rechazó la posición reformista y afirmó la necesidad de una completa trascendencia de la sociedad, a la vez que admitía que no tenía una utopía positiva que ofrecer, e incluso que en las actuales condiciones no podía crearse tal utopía.”²⁹⁷ Negó la posición formalista del

²⁹⁴ *Ibid*, p. 41.

²⁹⁵ Kolakowski, Leszek, *op. cit.*, p. 332.

²⁹⁶ Jay, Martin, *op. cit.*, p. 27.

²⁹⁷ Kolakowski, Leszek, *op. cit.*, p. 332.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Estado soviético —tan cuestionada y discordante con el pensamiento marxista— por su cerrazón y cuadratura para asimilar los componentes de la sociedad, al igual que cuestionaba el elemento utópico de la *sociedad futura*, reconociendo que la construcción de lo social no puede estar cernido a una mera visión *trascendental* del ser humano. Por ello, puso el punto de análisis en la complejidad de las relaciones sociales y en la ubicación de sujetos concretos e históricos determinantes en la concepción de la vida cotidiana y la cultura —aunque también tendría su sesgo al concebir como sujeto de su estudio al europeo occidental.

Su postura crítica trascendió a la escisión de la estructura económica y la concepción romántica de la *consciencia de clase*, articulando ambas posturas con una correlación más dinámica, en la que la crítica es esencial para combatir cualquier forma de alineación o condicionamiento cultural que permite legitimar al interior del cuerpo social la injusticia en los oprimidos —que en el plano inmaterial de su textualidad simulan liberar cuando en el ámbito material niegan cualquier intento real de emancipación. La Escuela de Frankfurt constató de manera radical el uso pragmático-discursivo que llevaban a cabo tanto el poder del Estado socialista como el Estado capitalista-liberal, alienando la sociedad a través de una burocracia profesional que manipulaba a las masas. Así se encuentra uno de los principales objetos de estudio de la Escuela: *el uso de las masas y la implementación de modelos culturales*, los cuales seguían representando esa distinción entre grupos sociales en conflicto, es decir, entre opresores (la burguesía) y oprimidos (los seres corpóreos que en su materialidad cotidiana son reprimidos) que, a su vez, repercute en condiciones materiales que enajenan e impiden la emancipación, pero ahora reconociendo una mayor cantidad de actores intervinientes.

Una de las categorías de análisis que volvió trascendental a la Escuela de Frankfurt en el pensamiento marxista fue la relación de la cultura como elemento vinculante y permeable a las estructuras de poder que propician el capitalismo y la *cultura liberal-burguesa*. En merito a ello, Aureliano Ortega hace hincapié en como “podemos constatar que bajo la vida del capital todo acto o mensaje que reproduzcan o glosen esa “vida” adquieren automáticamente “naturalidad” y “legitimidad” y son convertidos por la mayoría de los discursos en principios incuestionables, en formas consagradas de la realidad, lo que propicia que no se pueda pensar, decir o examinar la realidad “con verdad” si no es bajo la

determinación de esos principios.”²⁹⁸ Es la edificación de diversas estructuras de poder que centran su acción en la legitimidad y en la discursividad de los mismos oprimidos. Es en palabras de Ortega una

forma básica de sociabilidad de la sociedad como la totalidad de sus lenguajes terminan siendo parasitados por el capital en cuanto esta forma histórica y concreta de organización social introduce en el proceso de producción reproducción del sujeto social y en el proceso de producción/consumo de significaciones y mensajes una reconfiguración práctico-significativa en donde todo producir y todo consumir, incluido el discurso teórico, se allanan a la necesidad de valorización del valor, adoptan la forma *fetichoides* de la mercancía y traducen todo acto social-cultural en un acto propiamente mercantil.²⁹⁹

En esa tónica, la teoría crítica debe fungir como el catalizador que desmitifique el pensamiento dogmatizado bajo la concepción moderna y la racionalidad instrumental, que arroja categorías en su lenguaje conexo para sedimentar cualquier tipo de discurso opresor o carente de emancipación. En esta sintonía, los derechos, referenciados a la necesidad de una justicia material, más que un ideal abstracto, toman una relevancia trascendental para la humanidad.

Esta nueva concepción sociocultural no es ajena a la desigualdad material entre clases sociales —entendiendo una gama más amplia de clases o grupos sociales. Ya que, la teoría crítica, según el mismo Horkheimer, “concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.”³⁰⁰ La división del trabajo constituye una edificación del pensamiento social que objetiviza valores e ideales basados en relaciones de poder. Constituye, también, un análisis crítico de las relaciones

²⁹⁸ Ortega Esquivel, Aureliano, “La teoría crítica hoy”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación* de Stefan Gandler (coord.), MaPorrúa, México, 2016, p. 89.

²⁹⁹ *Ibid*, p. 90

³⁰⁰ Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, trad. por Edgardo Albizu y Carlos Ruiz, Amorrortu, Buenos Aires 2008, p. 240.

opresoras entre clases, manteniendo como objeto de estudio la estructura social en su real composición y la exclusiva sujeción de categorías que resultarían ficticias a la realidad; en síntesis, es una superación con base a la realidad, a la dicotomía entre burguesía-capitalista y proletariado —elemento que si es actualizado y desprendiendo del sentido de *totalidad eurocéntrica* de la Escuela de Frankfurt, ayudaría a conocer a los sujetos corpóreos de América Latina.

Estos elementos actualizan a manera de revisionismo a la crítica marxista, debido a que:

no cede a la ilusión cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales, de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo. Por un lado, ella ha considerado desde antes que las relaciones jurídicas no son lo esencial sino la superficie de la circunstancia social, y advierte que la disposición sobre hombres y cosas sigue estando en manos de un determinado grupo social, que compite, no dentro de cada país, sino en el nivel mundial y en forma mucho más encarnizada, con otros grupos económicos de poder.³⁰¹

Es así, como la teoría crítica no abandona la crítica de la economía política de origen marxista, por el contrario, maximiza su criticalidad exponiendo todo tipo de conocimiento —al marxismo como ya se ha dicho— al crisol de una *crítica radical*³⁰² como narrativa de la realidad, sin ceder concesiones *a priori* al fenómeno social. Es, por tanto, “una teoría esbozada por el pensar crítico [que] no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto.”³⁰³ Fue concebida, por sus fundadores, como una herramienta interdisciplinaria, sustentada a través de la duda filosófica y del pensamiento social, que permite desvelar la realidad material en la que se edifican las relaciones de poder y las condiciones materiales y socioculturales de opresión.

³⁰¹ *Ibid*, p. 265.

³⁰² Wolkmer aporta el concepto de *crítica radical* el cual puede comprender aquel conocimiento que no es dogmático, ni permanente, sino que existe en un continuo proceso de hacerse a sí mismo. Y, siguiendo la posición de que no existe conocimiento sin praxis, el conocimiento crítico sería aquel relacionado con un cierto tipo de acción que resulta en la transformación de la realidad. Solamente una teoría crítica puede resultar en la liberación del ser humano. Véase, Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 23.

³⁰³ Horkheimer, Max, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 248.

Por tanto, nos dice Wolkmer, esta “teoría crítica no prioriza necesariamente un modelo político (el socialismo) sino, esencialmente la *emancipación* humana de todo estado de *reificación* [por lo que] se desprende de la idea de cambio social, un paradigma de tenor antropológico y de transformación del ser humano para liberarlo de los determinismos naturales e históricos-sociales.”³⁰⁴ Esta concepción de la teoría crítica que señala Wolkmer, pone en predicamento dos principios con los cuales se evalúa la pertinencia de la crítica: la *reificación* y la *emancipación*.

El primer concepto, la *reificación*, alude a la sistematización continua de conocimiento y de estandarización cultural basada en el liberalismo-burgués. Centrando la capacidad de enajenación de la producción cultural de las masas en la integración de discursos sociales institucionalizados. Por ello, señala Stefan Gandler que:

el concepto clave para concebir la dinámica específica de la formación del conocimiento, parcialmente del inconsciente colectivo y de las formas espontáneas de organización de la vida cotidiana, es el de cosificación [...] La cosificación implica la incapacidad de percibir las contradicciones de la forma social hoy en día reinante y las redefine como cosas incuestionables, eternas e imposibles.³⁰⁵

Para la estructura económica capitalista y la manera en la que sus principios y valores concebidos culturalmente se han propagado en el tejido social, el pensamiento *alternativo*, cualquiera que sea, pese a apelar a ponderaciones meramente materiales, será calificado, paradójicamente, de utópico.

En cuanto al segundo concepto, la *emancipación*, es retomada por el sentido crítico y revolucionario del marxismo, buscando en todo momento una acepción teórica que tome la narrativa de la realidad y no permita la parcialización y dogmatización del proceso del conocimiento. Consiste, pues, en una tarea contra la *enajenación* que tanto la producción cultural en masa y la reificación del sujeto como objeto de una cultura imperante que muestra elementos históricos de praxis individual y colectiva que apelan a la identificación de lo *suyo*

³⁰⁴ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 28.

³⁰⁵ Gandler, Stefan, “Prefacio” en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, (coord.), MaPorrúa, México, 2016, p. 8

como praxis material de la vida. Es así como “la emancipación expresa la autonomía crítica, cultural y simbólica, esclarecimiento científico, liberación de toda forma de alienación y error, de toda sumisión, trampa, falacia o pensamiento colonizado incapaz de esclarecer los procesos materiales, culturales y políticos.”³⁰⁶ Es una reivindicación del *otro* en tanto *es* otro, y como *suyo*, distintivo de lo que no es por condición de negación.

Aunado a todo lo anterior, la crítica de la Escuela de Frankfurt se desarrolla por medio de otra característica que articula la mayor parte de sus elementos: desde su antiformalismo modernista, su crítica a la cultura, la concreción de relaciones de poder y opresión por grupos sociales y la reificación o cosificación de la totalidad del ser humano, existe un posicionamiento que le diferencia de la teoría tradicional. La principal característica que Adorno, Horkheimer y Marcuse buscaban era el *compromiso con las causas justas y la emancipación de los oprimidos*, llevando una nueva teoría crítica que contrastaría radicalmente con la *teoría tradicional*. No se trata, por tanto, únicamente describir la realidad y desvelar las relaciones de poder como mero producto académico de escritorio, sino incidir a través del ejercicio de la teoría en la realidad inmanente de los oprimidos con cuerpos y vidas concretas que son perseguidos políticos, discriminados y excluidos, empobrecidos y hambrientos³⁰⁷. Constituye un compromiso teórico de materialidad práctica, con el objeto de no caer en el elitismo académico.

Como menciona Enrique Dussel —quien, si bien guarda las distancias del lugar de enunciación de los sujetos históricos—, “el punto en que convergen lo específicamente material y lo crítico es la praxis que transforma la sociedad. Suprimir el sufrimiento [...] el *telos* de esta nueva organización sería la negociación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros.”³⁰⁸ O en su caso, la concepción de praxis radical como vía de transformación a la opresión de Aureliano Ortega, quien manifiesta que:

³⁰⁶ Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

³⁰⁷ Enrique Dussel ha señalado como los proyectos de la Escuela de Frankfurt siguen de forma paralela la realidad material de los despojados en América Latina. Situando las condiciones contextuales de cada lugar, sin dejarse llevar por la concepción social de totalidad eurocéntrica, evidencia las diferencias entre los oprimidos por el centro y los oprimidos por la periferia. Aunque las razones y las soluciones que pudiera haber para los desposeídos son diametralmente opuestas en América Latina y en Europa occidental, el dolor y la miseria siguen siendo los mismos, se expresan con el mismo lenguaje de dejación y desesperanza. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México 2015, p. 52.

³⁰⁸ *Ibid*, p. 54.

La Teoría Crítica como “movimiento se articula en torno de una postura teórica encuadrada en la izquierda radical, que (sic) a partir de una cuidadosa y original lectura de su tiempo, aborda problemáticas sociales, científicas, políticas y culturales a las que imprime un tratamiento específico y puntual cifrado en un examen crítico-negativo [...] que produce una verdadera *subversión deconstructiva* de los objetos que investiga, lo que es posible en virtud de una muy particular aplicación de la dialéctica y del uso destacadamente inteligente de elementos críticos-negativos provenientes del marxismo, el psicoanálisis freudiano y lo que de irreductible porta la crítica cultural contestataria y anticapitalista.³⁰⁹

Por ello, Horkheimer manifiesta constantemente en sus escritos que la teoría crítica, tiene como meta la emancipación como transformación social de la totalidad. Como condición reflexiva del ser humano y, por tanto, como herramienta que despoje las normas lógicas e ideológicas que discurren en torno al pensamiento instrumental y a la parcialización de la vida por búsqueda de beneficios grupales. Una construcción teórica que dimensione la historia y no permita la brutalidad y la barbarie sostenida por la razón moderna-iluminista —obviamente haciendo mención del Holocausto y del antisemitismo que la era moderna permitió.

b) La Escuela de Frankfurt y sus generaciones

Habiendo señalado el origen y los elementos de la Escuela de Frankfurt, es necesario hacer una breve distinción de sus generaciones. Desde su fundación y pasando por su accidentado desarrollo a través de los años³¹⁰, diversos autores han tomado la batuta y continuado con el legado de la teoría crítica. Algunos de sus integrantes han sido reconocidos en el campo de su disciplina por la interacción que hacen con otras áreas del saber. Otros tantos, han pasado sin mucha relevancia mediática, teniendo más actividades propias en el Instituto y en la

³⁰⁹ Ortega Esquivel, Aureliano, *op. cit.*, p. 79.

³¹⁰ Rolf Wiggershaus señala tres momentos que la Escuela Crítica atravesó a lo largo de su historia: la huida, el nuevo mundo y el lento retorno, títulos que hacen honor a los conflictos políticos que el Instituto y sus fundadores afrontaron durante la Segunda Guerra Mundial, con el cierre debido a las amenazas del nazismo, el exilio de Horkheimer y Adorno a los Estados Unidos de Norteamérica y el regreso de éstos tras el término de la Gran Guerra y la reapertura del Instituto. *Cfr.*, Wiggershaus, Rolf, *op. cit.*, capítulos del II al V.

docencia³¹¹. Lo que pocos pueden negar es que, de la integración de sus diversos autores y disciplinas, existen al menos dos generaciones que se ven plasmadas por sus representantes, así como por el enfoque temático que, de manera individual y general, fueron integrando a la Escuela por periodos determinados.

La primera generación podría decirse está integrada por los fundadores, quienes han tenido una exposición mediática inusitada a la rápida difusión y al arraigado debate que iniciaron sus obras. Obviamente Horkheimer, Adorno y Marcuse son quienes, además de sentar las bases y cargar en gran medida con el prestigio del Instituto (incluso los dos primeros como directores), articularon una teoría que, pese a la distancia de sus objetos de estudio —principalmente de Adorno, quien también realizó estudios de musicología con relación al proceso del conocimiento y sus implicaciones culturales— establecieron las bases de una dialéctica material que retomaba a sujetos históricos corpóreos.

Horkheimer hace referencia a esta cualidad de la teoría crítica al decir que ésta tiene “conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza. No es un punto, como el yo de la filosofía burguesa; su exposición consiste en la construcción del presente histórico.”³¹² La determinación del sujeto histórico arrojada por la teoría crítica hace referencia a los estados de necesidad y de sufrimiento de sujetos corpóreos, sin embargo, se cernía de manera específico al obrero, el judío perseguido en Auschwitz, el ciudadano bajo la crisis del Estado liberal, es decir, al oprimido desde el centro del sistema-mundo (Wallerstein) y no al sujeto históricamente oprimido desde la exterioridad de la periferia.

Sin embargo, la dialéctica material propuesta por la teoría crítica es correcta, permitiendo poner en diálogo analógico el sujeto histórico con relación a la condición

³¹¹ El grado de integración de los distintos miembros en las tareas y objetivos comunes no es el mismo, ni tampoco resulta fácil identificarlos por su relevancia posterior. Algunos miembros de los orígenes han caído en buena medida en el olvido, como es tal vez el caso de Pollock, Wittfogel, Sorge, Borkenau, Gomperz, Grossman, e incluso de los dos primeros directores" del Instituto, Gerlach y Grünberg; otros, menos ligados a la Escuela por motivos diversos, han gozado y gozan de la fama de Erich Fromm, Walter Benjamin o Ernst Bloch; pensadores como Hanna Arendt disfrutaron de un discreto prestigio. Véase, Cortina Orts, Adela, *op. cit.*, pp. 35 a 38.

³¹² Horkheimer, Max, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 343

material de necesidad en el sentido de seres corpóreos sujetos a la precariedad y el abandono. Con razón menciona Dussel:

La materialidad de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente (Schopenhauer) vulnerable, que tiene deseos (Freud), que necesita convertirse, tener una casa (Feuerbach). Esa materialidad antropológica lejana al materialismo dialéctico soviético nos era muy sensiblemente cercana a una América Latina sufriente, empobrecida y hambrienta.³¹³

Es el sentido de *materialidad* —en sentido amplio de necesidades subsistenciales a los seres vivos— en correlación con el *espacio-tiempo* del sujeto histórico corpóreo fue lo que determinó a la primera generación. Su capacidad de poder dialogar con el *otro*, sirve a esta investigación como punto de partida y criterio de análisis al entablar una construcción dialógica y dialéctica con el pensamiento crítico-filosófico latinoamericano, sin desconocer el sentido de *totalidad* que, en lo general, envuelve al pensamiento hegeliano y frankfortiano.

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt pasaría por un proceso de *desmaterialización*, por decirlo de alguna manera. Producto de su contexto histórico académico —el auge del estructuralismo lingüístico y del neopositivismo del Círculo de Viena—, la denominada segunda generación liderada casi de manera monolítica por Jürgen Habermas, quien abandonó el sentido de materialidad de la teoría crítica, abocándose a la necesidad de introducir a la discusión la trascendencia del lenguaje y la comunicación como mecanismo de producción de vida social. Esencializó el uso del discurso en el sentido ético del diálogo alterno como principio de emancipación o empoderamiento de los sujetos pertenecientes a una comunidad de comunicadores.

Pese a la intención de Habermas de construir una eticidad en el discurso desde el lugar del discursante, “la segunda generación, al perder el sentido *material*, y por ello crítico negativo (no con relación a una comunidad de comunicación discursiva, sino a comunidad

³¹³ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, p. 54.

de seres humanos corporales vivientes) cayó en un cierto formalismo moralista.”³¹⁴ Y, en lo que respecta para los intereses de esta investigación, fue un retroceso para el fundamento crítico-emancipador. Sin embargo, no se puede desconocer que aportó en otras áreas, principalmente en la integración del *discurso* como un vehículo para el establecimiento del poder y de la cultura dominante.

c) La Escuela de Frankfurt y la teoría crítica del derecho

El legado de la teoría frankfortiana tuvo desde sus inicios implicaciones con el derecho. En su afán de desvelar las lógicas ocultas en el discurso y en las prácticas, el derecho, como discurso vinculante entre las interrelaciones humanas constituye un lugar de vital trascendencia para la construcción del conocimiento social y la utilización cultural de las masas, toda vez que el derecho como mecanismo político proveniente del Estado, tiene la capacidad de establecer la “verdad legal” y los “principios jurídicos” de un pueblo.

Uno de los elementos más socorridos en el derecho por parte de la teoría crítica es la concepción antiformalista y antipositivista del establecimiento de derechos, entre ellos, los derechos humanos. Esto se evidenció, en el segundo capítulo de esta investigación, al analizar las interrelaciones del discurso jurídico y la creación de Estado de derecho en relación con la producción del derecho positivo. Por lo tanto, el fundamento de los racionamientos vertidos en ese capítulo lo encontramos en el movimiento crítico del derecho

atravesado por tesis de inspiración neomarxista y de contracultura, comenzaba a cuestionar el sólido pensamiento iuspositivista reinante en el medio académico y en las instancias institucionales. Así, se proyectaban en el campo del derecho investigaciones que desmitificaban la legalidad dogmática tradicional y a la vez introducían análisis sociopolíticos del fenómeno jurídico, aproximando más directamente el derecho al Estado, al poder, a las ideologías, a las prácticas sociales y a la crítica interdisciplinaria.³¹⁵

³¹⁴ *Ibid*, p. 65.

³¹⁵ Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, ILSA, Bogotá, 2012, p. 31.

La teoría jurídica dependiente de la Escuela de Frankfurt quita del centro de su criticalidad, el sentido economicista y las interrelaciones sociales basadas en el modelo dicotómico entre burguesía dominante/dirigente y el proletariado oprimido/explotado, no por desconocimiento o por ser irrelevante, sino porque asume discursivamente la implementación del modelo cultural de clases dominantes y prácticas cotidianas que cosifican al ser humano y a su estado material de necesidades, como un complejo árbol de interrelaciones entre diversos grupos y personas con materialidad cultural concreta.

Por ello, la crítica jurídica, dice Wolkmer, “permite no sólo esclarecer, estimular y emancipar un sujeto histórico inmerso en determinada normatividad, sino también discutir y redefinir el proceso de constitución del discurso legal mitificado y dominante.³¹⁶ La crítica jurídica permite romper con el proceso discursivo de la *legalidad positiva* e integrar la materialidad que los sujetos discursivos pueden aportar en la construcción del sistema normativo. Aunado a ello, menciona el jurista brasileño que la “teoría crítica es importante en tanto atribuye relevancia al sentido sociopolítico del derecho, es decir, una plena eficacia al discurso que cuestione el tipo de justicia expuesto por cualquier ordenamiento jurídico³¹⁷. La crítica expone al derecho a una conciencia moral y a una visibilización material de la vida, diluyendo esa frontera que el positivismo impuso entre moral y derecho —como se detalla en los positivismos jurídicos abordados en el tercer capítulo— y teniendo a cambio la expresión de una justicia más democrática y real.

En síntesis la teoría jurídica crítica, al retomar los principios expuestos por la Escuela de Frankfurt, tendrá por objetivos: a) Mostrar los mecanismos discursivos a partir de los cuales la cultura jurídica se convierte en un conjunto fetichizado de discursos; b) Revisar las bases epistemológicas que guían la producción tradicional de la ciencia del Derecho, demostrando cómo las creencias teóricas de los juristas en torno de la problemática de la verdad y de la objetividad cumplen una función de legitimación hegemónica y de intereses grupales; y c) Permitir desvelar en el planteamiento filosófico de los conceptos y la capacidad de emancipar a un determinado sujeto histórico inmerso en una normatividad represora³¹⁸.

³¹⁶ *Ibid*, p. 34.

³¹⁷ *Ibid*, p. 32

³¹⁸ Estos objetivos de estudio esta diseñados a partir de las ideas de Wolkmer, sin embargo, no se asumen los planteamientos plenamente *materialistas* y *economicistas* que menciona el jurista brasileño, toda vez que, para él, no hay una distinción entre *teoría jurídica crítica* y *marxismo jurídicos*, cuestión que contrasta con la

I. Escuelas de la teoría jurídica crítica

Bajo los objetivos anteriormente mencionados, el pensamiento jurídico crítico ha permitido la creación de diversas escuelas y autores que retoman en mayor o menor medida los principios o elementos de la Escuela de Frankfurt. Además, existen quienes empatan la crítica frankfortiana con el pensamiento filosófico-jurídico de su región —como actividad epistémica de amoldar las categorías teóricas con *su* realidad—, como es el caso de los críticos latinoamericanos, quienes han sabido entablar un diálogo analógico a partir de su *locución situada*.

De manera concisa y resumida, se pueden destacar tres movimientos o escuelas³¹⁹ ampliamente reconocidas en la tradición de la teoría jurídica crítica, las cuales son: *Crítica Legal Studies*, El uso alternativo del derecho y Las teorías pluralistas del derecho.

- i. *Los Critical legal studies*: (Estudios Legales Críticos) es un movimiento surgido en 1977 por profesores especialistas en diversas áreas de las ciencias humanas, lo que apela a la crítica económica y a la transdisciplinariedad de la teoría crítica en Estados Unidos de Norteamérica, y se ha mantenido esencialmente como una corriente anglosajona. Se caracteriza por ser un movimiento altamente académico, en el cual se entreteje un pensamiento jurídico con relación a la fenomenología, el historicismo social, el neomarxismo de Gramsci y la teoría comunicativa de Habermas. Wolkmer, citando a Zuleta Puceiro, argumenta que “los Critical Legal Studies tienen como finalidad, por un lado, denunciar las tensiones y las contradicciones entre “los ideales normativos y la estructura social” y, por otro lado, cuestionar interdisciplinariamente “las formas bajo las cuales el derecho ejerce su papel institucional en los procesos de integración y estabilización de

información que aquí se presenta. *Cfr.*, Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*, p. 42; y Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento...*, *op. cit.*, p. 33 y 34.

³¹⁹ La teoría jurídica crítica ya cuenta con una amplia gama de movimientos tanto sociopolíticos como teóricos alrededor del mundo. Su influencia es cada vez más evidente, aunque sigue siendo marginal en correlación a la fuerza institucionalizada de la teoría jurídica clásica.

los fenómenos de poder en la sociedad.”³²⁰ Algunos de los exponentes originarios de esta corriente son Morton Horwitz, Duncan Kennedy, Mark Tushnet, Karl Klare entre muchos más, toda vez que esta escuela ha gozado de reconocimiento académico, lo que le ha permitido diversificarse en varias corrientes a lo largo de los años.

- ii. *El uso alternativo del derecho*: es un movimiento principalmente magisterial surgido en Italia, en la denominada *Magistratura Democrática* que logró integrar a varios críticos antidogmáticos como Pietro Barcellona, Giuseppe Cotturri, Luigi Ferrajoli, Salvatore Senese, Vincenzo Accattatis entre otros. “El objetivo de esa importante tendencia política y jurídica fue proponer, frente a la dominación y a la imposición del derecho burgués capitalista, la utilización del ordenamiento jurídico vigente y de sus instituciones al servicio de una práctica judicial emancipadora, dirigido a las clases o a los sectores sociales menos favorecidos.”³²¹ La concepción europea de esta escuela ha seguido un trayecto diferente a sus orígenes, inclinándose más a los elementos analíticos (Ferrajoli) y lingüísticos (Atienza) del mismo derecho positivo, lo que lo relaciona más con la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y con el positivismo jurídico. La trascendencia de esta escuela ha sido tal, que los juristas latinoamericanos han logrado contextualizar sus postulados al entorno jurídico de los pueblos latinoamericanos como arma potente de liberación y emancipación de los oprimidos por relaciones y condiciones materialmente desiguales. Entre estos juristas latinoamericanos encontramos a Jesús Antonio de la Torre Rangel quien ha logrado ligar el uso alternativo del derecho con la actividad hermenéutica analógica a efecto de romper el formalismo jurídico³²² en beneficio de las causas justas.
- iii. *Las teorías pluralistas del derecho*: este movimiento que tuvo un origen importante en la academia española, principalmente, en la Universidad de Sevilla y en el programa de Doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo de

³²⁰ Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento...*, *op. cit.*, p. 46.

³²¹ *Ibid*, p. 53.

³²² *Cfr.*, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación...*, *op. cit.*, p. 161 a 165.

la Universidad Pablo de Olavide. Integró un núcleo eclíptico y transdisciplinar sobre el fundamento del derecho y los derechos humanos con la relación a los estudios sociales y culturales. Uno de sus principales representantes es Joaquín Herrera Flores quien en su obra *Crítica jurídica y estudios del derecho* señala que la crítica jurídica está fundada en los principios de reflexividad, complejidad y esperanza. Por parte del contexto de América Latina, se encuentra la obra de David Sánchez Rubio —discípulo de Herrera— quien pone en diálogo el trabajo de Herrera en el entendimiento plural y multicultural de América Latina, poniendo en el centro la categoría de *cultura* bajo los criterios epistemológicos de la teoría de la complejidad.

5.3. De regreso al fundamento: lo que nos deja el pensamiento antagónico

Precisar las connotaciones contenidas en el pensamiento marxista y en la teoría crítica tiene dos objetivos: 1) establecer en el ámbito de la descripción analítica la conformación del marxismo como una parte importante de la filosofía del derecho al igual que los iusnaturalismos y los iuspositivismos; 2) establecer elementos y categorías teóricas, epistemológicas e históricas previas al análisis y contraste del pensamiento latinoamericano —en ese sentido, es preciso ver este capítulo como una estancia previa que propiciará tanto el diálogo como la dialéctica filosófica de las próximas páginas—; y 3) determinar la necesidad de un fundamento alternativo de derechos humanos a la luz de la realidad histórica.

En cuanto al primer objetivo, el análisis descriptivo permite verificar analogías y diferencias entre las diversas tradiciones filosóficas que han intentado explicar el fundamento de los derechos. En ese sentido, la especificación de los iusnaturalismos en sus momentos históricos y su suplantación por parte de los iuspositivismos modernos se ven contrastados ante el marxismo —economicista o de tendencia crítica neomarxista—, el cual constituye una racionalidad crítica que cuestiona las razones y los fundamentos que ideológicamente fueron fetichizados. Tanto los iusnaturalismos, iuspositivismo y los marxismos jurídicos han intentado dar razones suficientes que justifique el ámbito de aplicación del derecho o su razón de ser. Los marxismos como expresión crítica de la realidad, de los discursos y de las prácticas interiorizadas, son una parte importante tanto para comprender la realidad

—abordada en el capítulo IV— como para interpretar el conocimiento vedado por la lógica moderna, liberal y capitalista. De igual manera, dicho análisis permite tener un panorama amplio sobre el pensamiento jurídico que ha girado en torno a los derechos humanos, los aciertos y errores que ha tenido el derecho natural, el derecho positivo, así como el marxismo.

Por su parte, el segundo objetivo, nos permite introducir de manera preliminar categorías importantes para: en un principio, determinar la importancia o no de estudiar el fundamento de los derechos humanos, y, en segundo término, tener elementos materiales que permitan el diálogo analógico con el pensamiento filosófico latinoamericano, como intento de establecer el *locus enuntiationis* de la perspectiva eurocéntrica del marxismo y de la crítica, así como la necesaria materialidad concreta en la que se produce la vida en América Latina como periferia.

El rescate epistemológico aquí hecho, resulta de retomar categorías que han ilustrado y seguirán haciéndolo en las próximas páginas de esta investigación una posición teórica. Retomar: el sentido clasista del derecho por su sociohistórico proceder burgués liberal; desvelar las relaciones de poder/opresión congénitas en la estructura del derecho positivo; cuestionar el reduccionismo epistemológico por la totalidad positiva en la que se eleva a la norma jurídica; visibilizar los discursos jurídicos que cosifican al sujeto histórico; desculturalizar a los pueblos con el afán de imbricarlos en la lógica de cultura burguesa, liberal e individualista; así como verificar la necesidad de establecer una teoría éticamente pedagógica que repercuta en la praxis real y en la transformación de la realidad son solamente algunos de los elementos que deben ser retomados para toda investigación filosófica del derecho que tenga por objeto aportar un fundamento alternativo a la teoría tradicional.

5.3.1. Después de todo: ¿Fundamentar o garantizar derechos humanos?

Ejemplificar los modelos discursivos del pensamiento iluminista en la realidad existente en América Latina, permite verificar cómo se ha operativizado el discurso hegemónico de los derechos humanos. Existe una sinergia entre el fundamento burgués-capitalista y la manera en la que se entienden los derechos humanos. En ese contexto, a todas luces es evidente la necesidad de articular los derechos humanos, como parte de una juridicidad pendiente que satisfaga los elementos mínimos esperados para la libertad, la igualdad y la paz social. Si

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

bien se ahondó de manera somera sobre cómo las palabras del discurso hegemónico se actualizan en las cosas, es decir, en aquello que se da en la realidad, esto solamente tiene el objetivo de evidenciar la lógica constitutiva de un discurso que carece de eficacia y funcionalidad para el desarrollo de los seres humanos.

En ese sentido, partimos de la concepción epistemológica y filosófica del discurso moderno de los derechos humanos que se encuentra imbricada ideológicamente con los movimientos y las consignas revolucionarias burguesas que, a su vez, constituyeron modelos económicos y políticos al resguardo del capital, dando como resultado un discurso hegemónico que en su implementación empírica, por parte de los ámbitos político, jurídico y social, han lesionado la vida y la dignidad de muchas personas al grado de hacer de la impunidad una constante y de la justicia un elemento nugatorio.

Para resolver esta primera gran desventura o problemática en torno a los derechos humanos, será necesario cuestionarnos si el fundamento es o no el origen del problema o, por el contrario, si se necesitan modificaciones teóricas pragmáticas que permitan una aplicación más acorde a las necesidades situadas en América Latina.

¿Es necesario construir un fundamento de derechos humanos desde América Latina? La respuesta de inicio es sí. Muchos juristas y filósofos comparten esta interpretación. Sin embargo, la forma en la que se ha desvelado la crítica al fundamento hegemónico de dichos derechos a través de la comprensión compleja de espesores de conocimiento social y de las implicaciones que esto conlleva a la comprensión y aplicación de los derechos humanos desde el sentido común hasta la compleja práctica jurisdiccional, ha sido mérito propio de esta investigación. Congruente con esta lógica constructiva es evidente responder los cuestionamientos por medio de otras alternativas que converjan en beneficio de unos derechos humanos con fundamentación alternativa.

Se asume plenamente el compromiso de fundamentar derechos humanos desde la localización específica de contextos particulares, sujetos y discursos que se complementan, no como un acto de parroquialismo ni de etnocentrismo posmoderno, sino como muestra de una convicción plenamente sustentada en la búsqueda de justicia real, ante la indolencia del discurso hacia lo vivo. Lo anterior consiste en una problemática que para ser resuelta necesita de la conformación del fundamento en términos críticos-complejos, y no de estrategias de

garantía jurídica propuestas por una óptica moderna del derecho, como el positivismo jurídico.

“Suponer que el problema se soluciona cuando afirmamos que el fundamento de un derecho es su formulación legal, es decir, la existencia de una norma válida y vigente en el ordenamiento positivo que la sustenta es desconocer todos aquellos márgenes [...] que la norma y el ordenamiento jurídico, en general, no puede y no quiere contemplar”.³²³ Esta caracterización de lo jurídico como parte de algo más complejo es desechado por los iuspositivistas, quienes ven en la seguridad jurídica el elemento indispensable para hacer funcional y eficaz el derecho —interpretación plenamente positivista.

Por ello, Bobbio, de quien se retomó parte de su pensamiento político y jurídico para analizar el Estado y el derecho moderno, manifestó que la investigación en torno al fundamento de los derechos humanos consiste en un ejercicio innecesario o peligroso. Nos dice el turinés: “El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político.”³²⁴ y no queda ahí, ya que, para el autor, la búsqueda del fundamento siempre corre con el peligro de absolutizarse y dogmatizarse: “Del fin que la investigación sobre el fundamento se propone nace la ilusión del fundamento absoluto, ilusión que, a fuerza de acumular y discutir razones y argumentos, terminará por encontrar las razones y el argumento irresistible que nadie pueda negarse a él.”³²⁵

Aquí Bobbio se equivoca rotundamente. Pierde de vista el sentido principal de la fundamentación filosófica ya que “pretender que toda investigación sobre el fundamento genera la ilusión del fundamento absoluto, es también perder la oportunidad de que se evidencie la ilegitimidad del poder-saber, y este escepticismo termina siendo tanto o más funcional a los intereses del saber-poder, pues desarma cualquier intento crítico.”³²⁶ Como ya se ha señalado, el estudio del fundamento contenido en la reflexión filosófica constituye una práctica necesaria para la actualización y el empate de la teoría con la realidad.

³²³ Solarzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*, p. 67.

³²⁴ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, pp.114-140.

³²⁵ Solarzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*, p. 54.

³²⁶ *Ibid*, p. 70.

Bobbio fiel a su tradición positivista, comprende al derecho como una ciencia efectiva y funcional, al mismo tiempo que dogmatiza la actuación del Estado y, por ende, al ejercicio de los derechos con una reducción que limpia a los derechos humanos de toda cualidad crítica-emancipatoria y como modelo dialógico, antagónico/analógico al estatus ideal de la normatividad. Y contrario a lo que manifiesta el turinés, asumir que el pragmatismo consolida en la praxis el sentido no formulado desde la reflexión abstracta de la realidad (el fundamento), la comprensión del ser-situado históricamente y la visibilización de los procesos de lucha y reivindicación de derechos sociohistóricos, equivaldría a prestar a los derechos humanos a una concepción ingenua, haciéndolos susceptibles a las dinámicas de poder-discursivo-hegemónico que tanto daño han hecho al ser humano en la historia.

Prestar los derechos humanos sin un claro fundamento filosófico-crítico, traerá como consecuencia su uso perverso en todos los ámbitos de la vida cotidiana. “Ante las fundamentaciones hegemónicas de derechos humanos, tan difundidas, conocidas y aceptadas sin crítica, porque favorecen los intereses que destruyen las condiciones materiales de vida de las mayorías, hace falta oponer los fundamentos de los derechos humanos...”³²⁷ desde una vía alternativa a los sujetos-situados en América Latina.

El hondo positivismo jurídico de Bobbio lo lleva a decir que el problema del fundamento es una cuestión moral filosófica que ya ha sido resuelta por el consenso ideal del positivismo jurídico internacional:

“Según Bobbio, el fundamento quedó (en cierto sentido) resuelto por el consenso general contenido en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Asamblea General de Naciones Unidas, en diciembre de 1948. A su juicio existen tres formas de fundamentar valores: deducirlos de una naturaleza humana constante y universal, considerados como verdades evidentes y descubrir que en un determinado período histórico son generalmente consensuados.”³²⁸

El problema nuevamente con Bobbio es el reduccionismo en el que trata de amoldar el pensamiento jurídico como parte de sus exigencias de efectividad y de garantía de

³²⁷ Rosillo Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., pp. 15 y 16.

³²⁸ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz...*, op. cit., p. 161.

derechos. Lo que no le permite ver que su ideal del consenso internacional de los derechos humanos como basamento de estos, consiste en la contradicción de sus ideas sobre un fundamento absoluto y completamente dado en la historia. En esa tesitura nos dice Angela Patricia Rincón:

Bobbio afirma que el tema del fundamento pierde importancia a partir del común acuerdo de la Declaración de los derechos, como si a partir de ella el problema ya estuviera solucionado, cae precisamente en aquello que ha intentado criticar, y es la supuesta connotación de absolutismo que adquiere el hablar de un fundamento, pues al creer que dicha declaración resuelve el problema de la racionalización en torno a los derechos, termina cayendo en el statu quo que conlleva en sí mismo al absolutismo.³²⁹

Crear que el consenso legislativo o de Estados nación establece soluciones absolutas consiste en tomar los derechos humanos de manera ingenua. Pensar que los derechos se obtienen de manera espontánea al momento de su positivización, es ser incongruente con la realidad; pues, “no existe, tal consenso cultural o moral de los Estados para practicar universalmente derechos humanos. Estos derechos siguen quedando a disposición de la "razón de Estado", que no contempla derechos que caracterizan a las sociedades dominantes de la modernidad y que se prolongan en prácticas de racismo, hegemonismo e injerencismo.”³³⁰

Bobbio al argumentar que la solución al fundamento la encontramos en la Declaración de los Derechos Humanos, cae en el dogmatismo absolutista del cual acusaba a la reflexión filosófica, lo que confirma su desconocimiento de los campos de oportunidad que nos revela la investigación filosófica. Y es que, “la exigencia de una fundamentación filosófica para los derechos humanos tiene como tal una connotación procesual argumentativa y razonable, por lo cual resulta inadecuado concebirla como absoluta. De hecho, su objetivo es ir

³²⁹ Rincón Murcia, Ángela Patricia, "Necesidad de una fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 28, número 98, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2008, p. 113.

³³⁰ Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 162.

precisamente en contra del absolutismo, buscando constituir un marco de razonabilidad que pueda establecer coyunturalmente las diferentes argumentaciones.”³³¹

En mérito a lo anterior nos dice Manuel Gándara: “Al intentar fundamentar los derechos humanos no se pretende, por tanto, desconocer las razones del otro, sino por el contrario brindar la oportunidad para que se expliciten y se sometan a crítica las diversas razones, estableciendo así la consistencia de dichos derechos de cara a su reconocimiento, promoción y defensa.”³³²

En ese sentido, la intención de fundamentar los derechos humanos lejos de constituir una posición dogmatizante y absolutista contribuye a la construcción dialógica-analógica del *otro*, como *sujeto situado* a un *espacio-tiempo* marcado discursiva cultural y, principalmente, de materialidad corpórea. Por ello:

el intento por formular una fundamentación absoluta de los derechos humanos plantea dificultades de tipo antropológico-culturales, dado que ha de responder a qué tipo de hombre se refieren dichos derechos ¿Desde qué marco cultural lo concebimos? Por último, también existen dificultades de tipo histórico, ya que tanto el contenido como la justificación de los derechos humanos están sometidos a modificaciones a lo largo de la historia.³³³

Es en esa tónica que marca la necesidad del fundamento o de establecer una línea de diálogo como vía *reflexiva-crítica* que permita entablar la conversación con el otro y a la vez establecer bases sólidas para proteger la producción y reproducción de la vida. Derechos humanos contruidos, interpretados y aplicados por encima de los dogmatismos, del reduccionismo normativista y positivista, sin el culto a la forma y sin la necesidad de producirse *autopoiéticamente* por medio del Estado. Entendiendo que “los derechos humanos implican aspectos y elementos tanto normativos como no normativos, jurídicos como no jurídicos, que ven más allá de los procesos de luchas generados, reflexionados, teorizados e institucionalizados por la burguesía en el tránsito a la modernidad.”³³⁴

³³¹ Rincón Murcia, Ángela Patricia, *op. cit.*, p. 113.

³³² Gandara, Manuel, *op. cit.*, p.p. 55 y 56

³³³ *Ibid*, p. 57.

³³⁴ Sánchez Rubio, David, *op. cit.*, p. 163.

Como menciona Joaquín Herrera, el paso para un Derecho no enajenado ideológicamente, pero si consiente de los contextos de vida de los desposeídos, necesita plantearse “en contra de las falsas y pasivas concepciones formalistas, normativistas e idealistas, y en defensa de una propuesta realista, histórica y contextualizada de los derechos humanos. Esa búsqueda transita por un proceso de luchas sociales, políticas y culturales que, metodológicamente, implica el ejercicio de la dialéctica, de la complejidad y de lo relacional.”³³⁵ La necesidad de una alternativa para el derecho es evidente, el reto es hacerlo abarcando la complejidad requerida para retomar las categorías necesarias para (re)construir una matriz de posibilidad de lo jurídicamente justo en términos ontológicos y analógicos.

En conclusión, es el posicionamiento epistemológico de la crítica del marxismo, de sus revisionismos y de la teoría crítica, una base argumentativa en la cual se edifica el sentido alternativo de derechos humanos que plantea esta investigación. Lo anterior es así, nos solo por retomar elementos concretos de cada postura crítica, sino del elemento central con el cual está articulada la teoría crítica: la posición agonística al pensamiento moderno iluminista-capitalista. Esto es, a la radicalización de entender las formas de producción de la vida desde la alteridad de los pueblos subalternos, desde la exterioridad del pensamiento del centro que rompe con la dinámica de la hegemonía en todas sus manifestaciones, ya sea en lo económico (Marx), los sociocultural (Escuela de Frankfurt) o lo plenamente discursivo (postmarxismo). Es en esa sintonía que se adecúa la filosofía situada o regional al ser una postura crítica a la concepción hegemónica de lo político, lo económico y lo jurídico.

³³⁵ Herrera, Joaquín citado por Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, op. cit., p. 178.

**CAPÍTULO VI: EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO COMO
ALTERNATIVA: DERECHOS HUMANOS DESDE SUJETOS Y REALIDADES
CONCRETAS**

6.1. El pensamiento situado: “pensar-se”, “desde-sí” y “para-sí”

Como se mencionó en el capítulo anterior: el marxismo y la teoría crítica constituyen una primera configuración para la rearticulación de los derechos humanos. Sin embargo, la alternativa en la conformación de una perspectiva que rompa con el ciclo del pensamiento moderno que formula una juridicidad sustentada antropológicamente en el universalismo de una historia deshumanizada, en beneficio a la reificación mercantilista de la vida, debe reorientarse —como giro diametralmente opuesto— desde un *locus enuntiationis* como posición situada en espacio-tiempo y sujeto corpóreo.

Comprender los derechos humanos como una verdadera herramienta de emancipación y de justicia significa en una primera etapa, romper con los dogmas antropocéntricos que históricamente han dominado el terreno cultural. La búsqueda de un sentido que dé fundamento *de-sí*, no sólo repercute en la manera de comprender, interpretar y aplicar los derechos humanos, sino que va más allá, constituyéndose en una necesidad ligada a un sentido de identidad cultural nominado por el pensamiento de quienes se preguntan su lugar en el mundo.

Si bien la filosofía crítica del marxismo y la Escuela de Frankfurt contribuyen a establecer las pautas epistemológicas con las que colinda el diálogo agonístico entre los que sufren la necesidad de derechos en sus contextos particulares, no será para América Latina el marxismo ortodoxo, soviético o la teoría crítica alemana, las que en última instancia nos ayuden a reconciliar la materialidad geográfica y la corporeidad de los sujetos de la periferia que fueron borrados de la historia, de aquellos que el pensamiento liberal, la modernidad madura y el derecho positivo dejaron de lado por el ideal trascendental de universalizar y objetivar a los seres humanos y al mundo —a la naturaleza viviente. Tampoco serán sus respuestas y sus reflexiones ante la crisis económica del capitalismo que provoca la generación de riquezas desorbitantes ni sus sistemas políticos discursivos presuntamente

“democráticos” que han generado las grandes brechas de desigualdad; no será la teoría crítica de Adorno, Marcuse o Horkheimer la que arroje las respuestas concretas que tanto necesita nuestra América —no porque su pensamiento no sea legítimamente válido, sino porque está situado a su propia experiencia de vida, su discurso se encuentra posicionado a su historia, lugar y cultura. Los americanos, los pueblos latinoamericanos, deben asumir su obligación de pensar *por y para* sí, esto constituiría una primera herramienta que permita su emancipación y su realización concreta e históricamente material.

La construcción de una lógica pensada desde la concepción de un tiempo-espacio vivido por los sujetos corpóreos, rompe con el silogismo deductivo de la modernidad que trata de conocer e interpretar la realidad desde la tradición binaria del sujeto-objeto como proceso de conocimiento inalterado y abstracto que, más que comprender o interpretar la realidad en su complejidad, la reduce a extremos simbólicos-matemáticos hasta volverla irreconocible con su materialidad. En palabras del sociólogo y filósofo Juan José Bautista:

La razón calculadora, o instrumental, sólo calcula, o sea, que cuantifica y describe solamente una dimensión de la realidad, aquella que se somete a la sola cuantificación. Y cuando la razón confunde esta dimensión de la realidad con toda la realidad, entonces no sólo reduce la realidad, sino que también reduce y empobrece la razón y la humanidad, y así fue desapareciendo poco a poco lo que sea el pensar, como ejercicio propio de la razón que piensa los grandes problemas de la humanidad.³³⁶

Por tanto, si retomamos las palabras de Bautista, no se niega la legitimidad del pensamiento moderno como razón calculadora-cuantificable, para comprender una parte de la realidad, este conocimiento simbólico y matemático es necesario. El problema radica en asumir que toda realidad debe ser abordada desde los lineamientos epistemológicos de la modernidad y del método científico. Asumir lo anterior, descaracteriza a la misma *duda filosófica* de Descartes, quien miraba a través de ella al mismo discurso del método.

Tanto los sujetos como la representación que éstos hacen de los objetos están compuestas de una identidad que les vuelve *totalidad* de *su-mundo* y, a su vez, exterioridad

³³⁶ Bautista Segalés, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014, p. 79.

con los *otros-mundos*. Pensar que la verdad y la historia están separadas del proceso de vida de los sujetos en correlación con su uso objetivo material, sólo consiste en mirar al pensamiento moderno como la panacea y último estadio de la razón humana, como si se tratara de “el fin de la historia” (Fukuyama).

Romper el universalismo impuesto por el pensamiento moderno como proceso omniabarcante del *ser* humano como ente trascendental carente de espacio y tiempo, remite al propio *ser* cognoscente a pensar en *sí-mismo*. Lo anterior constituye una obligación a pensar en específico, en lo concreto como acción de *pensar-se* concretamente, como posición en el mundo; es decir, como pensamiento situado. La modernidad, en ciertos parámetros, redujo la capacidad de poder comprender el mundo desde su constitución real como *diversidad/ exterioridad* de una *totalidad*, con el objeto de cosificar en términos mesurables la realidad.

Sin embargo, *pensar-se* requiere en primera instancia entender qué significa *pensar* y cómo se relaciona esta actividad con la producción de significado de principios y causas. Porque “cuando interrogamos por lo que sea el pensar, debemos reconocer que estamos de lleno en el terreno de la filosofía. Por ello, reflexionar en torno a la pregunta por el pensar no puede hacerse al margen de preguntarnos a su vez por lo que sea la filosofía.”³³⁷ En ese sentido, *pensar* consiste, al menos, en el primer estado del filosofar, en la acción cognoscitiva de la reflexión de los elementos centrales que integran a la realidad inmanente en términos de su cuestión óptica y social.

Como bien menciona Bautista: “pensar nos motiva y obliga a no tomar cualquier respuesta rápida o fácilmente, porque precisamente lo que «da que pensar» nos anuncia que detrás de lo pensado hay algo no sólo complejo sino preocupante, que puede en determinado momento cuestionar no sólo nuestras ideas sino hasta nuestra propia existencia.”³³⁸ La reflexión y la duda filosófica nacen de la necesidad de abordar los primeros principios y las últimas causas más trascendentales, aquellas que dan curso a la vida de las personas y de los grupos sociales. En esa misma tónica, Bautista continua señalando “porque precisamente lo que «da que pensar» nos anuncia que detrás de lo pensado hay algo no sólo complejo sino

³³⁷ *Ibid*, p. 75.

³³⁸ *Ibid*, p. 79.

preocupante, que puede en determinado momento cuestionar no sólo nuestras ideas sino hasta nuestra propia existencia.”³³⁹ Cuando se lleva la duda hacia los elementos más trascendentales y gravosos de nuestra existencia como producto de una racionalización compleja de ideas y como proceso dialéctico que permita comprender lo incomprendido, es cuando abocamos el *pensamiento* como fuente de filosofía. “Esto quiere decir que para que el pensar acontezca, la razón tiene que abocarse a tematizar, o sea, problematizar, lo que es grave. Pero sólo de acuerdo con la gravedad de lo tematizado puede la razón profundizar en el acto de pensar lo grave.”³⁴⁰ Pensar lo importante, es decir, lo que aqueja a la persona corpórea que piensa su situación propia (*pensar-se*), se constituye lo preocupante y lo grave de su entorno, del cual es destinatario de su realidad. El pensamiento ahistórico y universalista, no sólo niega al *ser* que se piensa a sí mismo, sino a su relación con su contexto *espaciotemporal*, como racionalidad de *pensar-se* en relación con su realidad inmanentemente material, real, histórica y compleja, a lo que se podría denominar pensar *desde-sí*.

El pensar *desde-sí* constituye la posibilidad de romper con la soberbia epistemológica de la modernidad, porque “el pensar hoy, parece que obliga ahora a pensar ya no en sentido abstracto sino concreto, [...] pensar las condiciones de posibilidad.”³⁴¹ El *pensar-se* cómo ser concreto corpóreo de su realidad —gravosa o no, cierta o incierta, etc.— podrá poner en diálogo su condición *desde-sí*; es decir, desde su realidad óptica material e histórica —de necesidad o satisfacción, de precariedad o de abundancia— para en última instancia, poder allegarse de otra racionalidad, una equívoca —y no unívoca como la racionalidad moderna-ilustrada— que permita este diálogo de ideas en un pensar *para-sí* y ayudar a comprender y definir no sólo la realidad *exterior* al *yo*, sino en concatenar la experiencia del ser humano como *ser-en-el-mundo*, capaz de hacer historia —partiendo de Marx, una historia del hombre como sujeto determinante de la historia; y de Heidegger, como un ser en el mundo que interpreta *su-mundo*, condiciones o elementos que dan especificidad a los sujetos.

La importancia de pensar como momento trifásico de *pensar-se*, *para-sí* y *desde-sí*, permite vislumbrar los primeros esbozos de un *sujeto situado* no sólo como composición de

³³⁹ *Ibid*, p. 77.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 78.

³⁴¹ *Ibid*, p. 75.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

un pensamiento de lo inconsciente, sino como constitución propia de pensamiento conscientemente filosófico y complejo, que asigna la legitimidad de su filosofar en una determinación concreta de su experiencia de vida, porque “la filosofía es un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa.”³⁴²

Retomar un *pensamiento situado* como base de la legitimidad de los derechos humanos tiene plena correspondencia con esta agenda. El *pensar* en la problemática de los derechos humanos —desde su conceptualización hasta su inaplicación—, consiste, como ya se ha mencionado, en una de las preguntas más importantes para la filosofía del derecho, al grado que su respuesta —el sentido de los derechos humanos— da legitimidad al propio Derecho en términos generales. Si se orienta estas reflexiones sobre “el pensar” como momento filosófico, como filosofía en sí misma, verificamos una de las interrogantes más arraigadas en la práctica filosófica en México y en América Latina: ¿Existe una filosofía propiamente latinoamericana? La respuesta además de orientar las exigencias propias de la filosofía sería la guía más claridosa para determinar cómo se puede rearticular la política, el derecho y, en el caso específico de esta investigación, los derechos humanos. Es pues, antes de continuar, una problemática sobre la identidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, como principio discursivo de narrarse a sí misma, y a partir de ello, vislumbra una concepción de derechos humanos que se articule por medio de este pensamiento concreto.

6.2. La legitimidad de la filosofía regional (latinoamericana) ante la hegemonía etnocéntrica (eurocéntrica)

La filosofía latinoamericana se ha desarrollado a lo largo de una historia corta y endeble, que diversos autores recortan aún más —autores tradicionalistas afirman que el pensamiento filosófico inicia hasta el descubrimiento de América y otros asumen la existencia de pensamiento filosófico en América previo a la conquista, como lo veremos más adelante. Los

³⁴² Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2010, p. 38.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

filósofos latinoamericanos en tiempos recientes, en específico, de la segunda mitad del siglo XX en adelante, han comenzado a cuestionarse el pensamiento filosófico generado a partir de las bases sociales y culturales que fueron establecidas por las sociedades occidentales. Ante las indignantes condiciones en las que se producen la vida en América Latina (la mayoría de la población sumida en la pobreza), la *filosofía* se muestra como una herramienta que, si bien siempre ha estado ahí, ha sido opacada por la incapacidad de formular ideas y razones reales, acordes a las necesidades que nuestra América ha adolecido de manera endémica desde el choque cultural que supuso la conquista.

Esto no es un problema de legitimidad y validez por parte de la filosofía, sino de una formulación epistemológica que la concibe desde *otro mundo* y para *otros sujetos*, es decir, otra concepción filosófica ante la propuesta eurocéntrica que, en su afán de universalizarse, lo único que ha logrado es imponerse de manera hegemónica. Esto hace que, al momento de pensar en los sujetos y sus contextos *gravosos* —lo que aqueja a los pueblos latinoamericanos—, se parta desde una construcción teórica-filosófica anacrónica a su realidad, desde categorías ficticias (Zemelman) que poco pueden hacer para comprender y responder a la realidad doliente de América Latina. Si se toma como panorama lo anterior, son pertinentes las siguientes interrogantes: ¿Es legítimo filosofar desde un pensamiento situado?, ¿Qué tipo de posicionamientos y problemáticas alude la filosofía situada? Y ¿De qué manera la integración de las anteriores respuestas nos puede dar una guía hacia unos derechos humanos pensados regionalmente?

Para dar contestación a la primera interrogante se tendría que poner en relieve la hegemonía cultural que el pensamiento occidental en la expresión etnocéntrica del europeísmo ha provocado en la historia del pensamiento filosófico en América. La universalización de un pensamiento único se consolidó en cada espacio del conocimiento debido a que el capitalismo y la dinámica de mercado fueron subsumiendo cualquier intento de pensamiento alternativo. En donde se pensaba *desde* y *para* otro sujeto que no fuera el ideal occidental, con desdén se le señala despectivamente como vestigio de irracionalidad y de desventaja civilizatoria. Como bien menciona Dussel, el eurocentrismo “produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia, que denominamos heleno- y euro-centrismo, e impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

acontecido en la historia de la filosofía.”³⁴³ La exposición del pensamiento situado no es producto de una posmodernidad *auto-indeterminable* que en su incapacidad de concretarse a sí misma relativiza el conocimiento de manera parcelaria; por el contrario, en alusión a las palabras de Dussel, es el eurocentrismo, como visión unívoca y ahistórica del mundo, la que parcializa en un primer momento la cultura occidental capitalista, la cual intenta replicarse de manera universal en cada recóndito del planeta —con mayor o menor facilidad.

El pensamiento filosófico europeo tiene su peso y su protagonismo en la historia, como proceso hermenéutico que interpreta una parte de la cultura occidental y de la historia de la humanidad. Tiene, además, sus influencias a las preguntas universales a las que trata de responder todo *ser* humano; eso no se niega, hacerlo sería un despropósito. Lo ingenuo, lo verdaderamente ingenuo, que permite el paso de lo perverso, de lo hegemónico y de la opresión, como dice Dussel a lo largo de su marco histórico de sus ideas filosóficas³⁴⁴, consiste en pensar que la luz del pensamiento en el mundo únicamente fue vertida en tierras helénicas y que los presocráticos eran seres excepcionales que iluminaron la faz del planeta. La *ingenuidad filosófica* ha dado paso a la *tergiversación* de los conceptos y, en última instancia, en la *perversión* del uso filosófico del discurso, el cual produce la confusión —intencional o no— de entender a la filosofía, en términos generales, como *la* filosofía helénica y su herencia europea. En relación con esa actitud *ingenua/perversa*, Dussel, argumenta que:

Ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomarse a ésta como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la

³⁴³ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

³⁴⁴ Dussel es reconocido en el campo académico como filósofo, teólogo e historiador de las estructuras del pensamiento. Es en esta última faceta —facetas que se interrelacionan en todo sus obras—, se ve marcada de manera determinante por su producción de una narrativa alternativa a la historia del pensamiento y de la razón. El filósofo mexicano ha ido desarrollando de manera historiográfica una profunda narrativa del desenvolvimiento del pensamiento racional de las diversas culturas alrededor del mundo, como una forma de retomar su voz cultural, las cuales fueron ocultadas por el paso civilizatorio de Occidente. Véase, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*; Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, México, 2014.

filosofía griega como la definición misma de filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal.³⁴⁵

Caer en esa *ingenuidad/perversidad* que, rampantemente sigue siendo consentida y tolerada por especialistas y modelos educativos³⁴⁶, consiste en mantener un estado de sodomización intelectual que no permite generar una identidad cultural propia del pensamiento filosófico. El *pensamiento situado* y la *filosofía regional* no significan negar la universalidad de la filosofía, porque ésta siempre está conectada a esas preguntas originarias o *núcleos problemáticos*³⁴⁷ que dan pie al pensamiento filosófico. Sin embargo, parcializar el conocimiento y ocultar los procesos alternos que interpretaron categorialmente el contexto histórico de otros pueblos, si atenta contra la verdad filosófica, porque el pensamiento helénico-eurocéntrico se totaliza. Bajo esa óptica Dussel argumenta que:

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de universalidad siendo en realidad una filosofía *particular* que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea fue la primera cuyo etnocentrismo se hizo mundial, teniendo como horizonte el *world-system* diríamos con Immanuel Wallerstein.³⁴⁸

El eurocentrismo no sólo constituye un etnocentrismo antropológico que exalta el proceso histórico de una cultura como horizonte dogmático-axiológico, sino que, la entronización de su bagaje cultural sirve como puente de normalización entre relaciones

³⁴⁵ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, p 18.

³⁴⁶ Es común en América Latina contar con una educación básica (según la concepción de cada país de lo que considera educación obligatoria. En el caso de México, por disposición constitucional, la educación básica consiste en tres niveles educativos obligatorios: primaria, secundaria y preparatoria) sigue la línea del colonialismo, mostrando como fuente universal de la cultura, la filosofía y la historia, únicamente lo ocurrido en Europa occidental, desdeñando la historia legítima de los pueblos asiáticos (con tradiciones milenarias y con grandes aportaciones científicas a lo largo de la historia) y negando por completo cualquier aportación de las culturas africanas. Para la educación colonialista, la historia, la cultura y la filosofía “universal” se limita únicamente a lo acontecido en Europa occidental, así se dictan las asignaturas y así están elaborados los programas de escuelas públicas y privadas —al menos en este aspecto la pedagogía colonialista no reconoce clases sociales y se impone tanto en escuelas públicas y privadas.

³⁴⁷ Se toma la referencia de Dussel quien explica que llamamos “núcleos problemáticos universales al conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *Homo sapiens* debió hacerse llegando a su madurez específica.” Véase, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur... op. cit.*, p. 11.

³⁴⁸ *Ibid*, p. 24.

desiguales en la que se constituyen opresores y oprimidos desde un léxico moderno que tiene en mente conceptos como ciudadanos y no ciudadanos, centro y periferia, primer y tercer mundo.

Por ende, el eurocentrismo como proceso civilizatorio consiste en la mundialización de la dialéctica de la ilustración, mediante la cual, la dominación se da bajo el contexto cultural, es decir, en la negación del pasado histórico de la memoria cultural de los pueblos. Señalando en términos muy superfluos el proceso de culturalización etnocéntrica, éste surge en Grecia con algunos postulados generales; pasa por los significados que tuvo el medievo para el fin del dogma; continúa en las revoluciones ilustradas y los nuevos modelos políticos y económicos; hasta llegar a su concreción económica neoliberal. Su largo recorrido culmina en la mundialización de su cultura como elemento liberal-capitalista de oferta demanda y sistema de finanzas. Consiste en concebir a la realidad, así como a las interrelaciones humanas únicamente como mecanismos *por y para* la mercantilización y la acumulación de capitales, por lo que los derechos humanos solamente giran en torno esta delimitación conceptual.

Bajo una descripción metafórica, y continuando con la descripción del proceso de mundialización cultural, Alfonso Reyes, citado por Mario Magallón Anaya, dice que “México, y por consiguiente América Latina y el Caribe, habían llegado al convivio de la historia y de la cultura occidental cuando los comensales (europeos) ya se habían levantado de la mesa. Es decir, allí donde sólo habían quedado las migajas del festín de la cultura occidental.”³⁴⁹ El dominio cultural y colonial es evidente, y si éste no es reconocido por el latinoamericano promedio, ahí están los autores de la *totalidad eurocéntrica* que nos lo recuerda, como es el caso del profesor en Ciencias Políticas de la Universidad de Harvard, Samuel P. Huntington, quien en su controversial obra *El choque de las civilizaciones* habla constantemente de la cultura occidental como la punta de lanza del proceso civilizatorio del mundo; subsumiendo a América Latina como parte accesorio de esta “alta cultura” o civilización, sin dedicarle más de dos párrafos a negar la existencia de un legado histórico a las culturas precolombinas³⁵⁰.

³⁴⁹ Magallón Anaya, Mario, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad” en *De raíz diversa. Revista de estudios latinoamericanos*, volumen 1, número 1, UNAM, México, 2014, p. 45.

³⁵⁰ Cfr., Huntington, Samuel, *op. cit.*

América Latina no se posiciona en el mundo como una cultura milenaria o trascendental (una civilización o alta cultura), a pesar de los múltiples vestigios de ciudades colosales, monumentos que ponen en quiebre a la moderna arquitectura e intrincados procesos ingenieriles, literarios, astronómicos, entre muchos otros³⁵¹. América Latina sufrió un proceso de ocultamiento iniciado desde la conquista que hoy en día se mantiene vigente por medio de la cultura occidental moderna-capitalista, mediante la aniquilación del conocimiento, su conocimiento filosófico e histórico. En ese sentido posicionar de manera *situada* el pensamiento filosófico, lejos de pretender un parroquialismo intelectual o un relativismo filosófico, constituye en un primer momento en recuperar el sentido geográfico (espacial) del conocimiento. Como menciona Dussel, se trata entonces de tomar en serio el espacio, al espacio político. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York.

No es una cuestión banal o superflua el (re)construir un *pensamiento situado* en Latinoamérica, como menciona Dussel, es cuestión de un aspecto político; con el objeto de que el *pensamiento situado* se refleje en las formas en las que los pueblos reproducen su vida. Se trata, también, en responsabilizar al sujeto americano de lo que pasa con nuestra América. Como menciona Francisco Romero, citado por el ilustre filósofo e historiador mexicano Leopoldo Zea: existe “la necesidad de que Iberoamérica se empezase a preocupar por los temas que le son propios, por la necesidad de ir a la historia de su cultura y sacar de ella los temas de una nueva preocupación filosófica.”³⁵²

El pensar y el filosofar es, entonces, una preocupación constante por relacionar los *núcleos problemáticos* universales de la filosofía con la necesidad y la gravedad que el contexto *espacio-tiempo* constituya la producción de la vida de sujetos concretos. Por ello, no sólo es necesario, sino legítimo retomar una *filosofía regional* y situada, ya que en este caso la filosofía latinoamericana “se centra en afirmar que hay una filosofía que está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural del subcontinente.”³⁵³ Se pueda hablar de *legitimidad* como una condición de validez en el filosofar, en ese sentido,

³⁵¹ Solamente basta ver el trabajo de autores como el mismo Enrique Dussel o la obra del célebre antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo*, para asimilar el preciado léxico histórico-cultural de nuestra América Latina.

³⁵² Zea, Leopoldo, *Filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991, p. 37.

³⁵³ Bautista Segalés, Juan José, *op. cit.*, p. 39

la filosofía regional no sólo es *posible*, sino que es la más *viable* a la hora de pensar en la realidad sociocultural. En palabras de J.L. Abellán, la viabilidad de la filosofía situada consiste en que ésta es “la única forma de hacer filosofía [...] a través de las historias filosóficas nacionales, como modo de cumplir plenamente con nuestro destino, si es que (en palabras de Ortega) la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.”³⁵⁴

En concordancia con los anteriores argumentos, la legitimidad y la viabilidad de la filosofía latinoamericana se sustentan en la realidad histórica y en la materialidad concreta, como *criterio de demarcación* de la labor del filósofo, labor que en palabras de Carlos Beorlegui debe de realizar mediante:

un distanciamiento del eurocentrismo filosófico como herencia tradicional, reclamando el derecho a determinar de nuevo la esencia, sentido y función de lo que pueda ser filosofía. Esta puesta en cuestión proviene de un horizonte cultural distinto, de una cultura más bien marginal, y, por tanto, sin incidencia en la historia de la filosofía. Desde el margen, desde el afuera, se logra acceder a la filosofía desde el reverso de su historia oficial, para juzgarla y reinterpretarla, haciendo plausible que sus categorías no son entidades desencarnadas, sino resultados ligados a una determinada vida cultural. Y su universalidad, parcial y restringida.³⁵⁵

El pensamiento situado y la filosofía regional son plenamente legítimas porque contribuyen a vislumbrar desde la *exterioridad* a la *totalidad* (eurocéntrica) mediante la comunicación dialéctica de pensamiento situado en correlación dialógica con las preguntas universales o los *núcleos problemáticos*³⁵⁶. Es en términos concretos una forma de perfeccionar la dialéctica filosófica, de contribuir a la construcción de pensamiento concreto y culturalmente situado como principio de diálogo con el *otro* que es *exterioridad*.

³⁵⁴ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 35.

³⁵⁵ *Ibid*, p. 40.

³⁵⁶ Haciendo analogía del conocimiento sociológico, constituiría en una dialógica que vaya de lo *local* a lo *global*, a efecto de obtener pensamiento integrado denominado *glocal*. Boaventura de Sousa Santos ha enfocado parte de su obra en una interacción cultural que permita estas relaciones entre lo local, lo global y lo universal, a la que ha denominado hermenéutica diatópica. Véase, De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, trad. por Joaquín Herrera Flores, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

Bajo esta óptica etnocéntrica de la filosofía europea se centra la problemática del fundamento hegemónico de los derechos humanos. En varias ocasiones, en esta investigación, se ha mencionado —y descrito, dicho sea de paso—, la manera en la que se conformó la concepción liberal-burguesa de los derechos humanos positivos, como instrumento del Estado que pueden sostener y normaliza relaciones de poder y opresión a efecto de que sean concordantes al sistema económico capitalista. Porque la universalización hegemónica de la modernidad es la culminación del proceso histórico eurocéntrico, el cual da fundamento a la filosofía política y jurídica.

Pese a la necesidad y la legitimidad de reconstruir el pensamiento filosófico a partir de lo *regional*, existen posturas y elementos discursivos que niegan la posibilidad de repensar la filosofía desde su demarcación espaciotemporal.

6.2.1. Elementos problemáticos que niegan la posibilidad de la filosofía latinoamericana (regional)

Pese a los factores de oportunidad que puede aportar el *pensamiento situado* o la *filosofía regional*, existen diversos argumentos que niegan su viabilidad y su legitimidad. Autores representativos de la filosofía occidental y complejas argumentaciones que van de razonamientos técnico-especializados, niegan la trascendencia de esta postura epistemológica, desdeñándola al expresar su falta de rigor filosófico, científico y cultural. Le señalan como un producto de la posmodernidad celebratoria, incapaz de poder dar sentido alguno de sí misma, diluyendo su filosofar en un relativismo etnocéntrico parroquialista, que poco o nada hace por avanzar en la comprensión de la realidad y del mundo y mucho daño genera al centrarse en la pluralidad de sujetos y sociedades. Esta concepción se genera por la estrechez de su visión hermenéutica, que no permite interpretar del interior al exterior y del exterior al interior de las diversas realidades de los grupos sociales.

Si bien en el subtema anterior se mencionó cómo se configura la lógica de una filosofía regional, es importante destacar aquellos elementos que constituyen una negativa a su viabilidad y legitimidad. Existen criterios elementales que niegan a la filosofía regional o situada. Sea cual sea su punto de encuentro regional o espacial, los que niegan en lo general a la filosofía situada y, en concreto, a la filosofía latinoamericana centran sus argumentos a

la uniformidad dogmática del pensamiento único y a la invisibilización de *lo otro* como sujeto actante de la historia.

De los elementos problemáticos que niegan de manera general al pensamiento filosófico regional o situado, se puede observar tres postulados: a) la *falta de un sentido cultural*, como elemento articulador que dé trascendencia a los pueblos latinoamericanos; b). la *ausencia de autenticidad filosófica*, como ausencia de identidad en el pensamiento situado; y c) la *crítica sistémica-dogmática categorial* proveniente del pensamiento eurocéntrico y de los grandes pensadores y filósofos europeos

a) Del des/en-cubrimiento a falta de un sentido cultural suficiente

La vía por la que se dibuja el pensamiento filosófico se compone por el desarrollo cultural de los pueblos. La autenticidad de la identidad cultural es un reflejo del sentido histórico y social de una comunidad interrelacionada, la cual construye las bases de su *ser en situación* con su contexto; es decir, una expresión innata de su pensamiento en relación con su vida sustancialmente material que parcializa e identifica a los sujetos y a los grupos sociales.

El pensamiento filosófico se concatena con el sentido cultural que expresan y viven de manera cotidiana una comunidad. El sentido de generalidad al que aspira la filosofía tiene como fin último a las preguntas afines más trascendentales a toda persona; sin embargo, esa expresión se parroquializa a la cultura occidental y no a la verdadera interrelación multicultural de las ideas y de las respuestas a los grandes núcleos nodales que sustentan al pensamiento filosófico como convergencia de diversos pensamientos.

Es la cultura occidental la que se entroniza como única. Se asume como la cultura *dada* por el proceso civilizatorio que no admite bajo su construcción lógica y su testimonio histórico otras cosmovisiones de la realidad. Bajo esa aporía se niega la filosofía regional y todo pensamiento filosófico situado. Se les niega la potencialidad de ser civilizatoria y el proceso lógico argumentativo de los cuales únicamente el pensamiento helénico se asume heredero.

Sin embargo, rescatando las palabras de Beorlegui: “Toda cultura, por muy poco «civilizada» que se considere, tiene un trasfondo cosmovisional que implica un modo de ver el mundo y de situarse ante él. En ese sentido, toda cultura posee o vehicula un

pensamiento.”³⁵⁷ El argumento central contra el pensamiento filosófico situado se edifica a través del uso artificial del concepto *proceso civilizatorio*³⁵⁸, que contiene teleológicamente el desarrollo de procesos sociohistóricos y culturales, abocados a la historia occidental como la guía unívoca del mundo.

Se plantean dicotomías que oscilan entre: las altas culturas (civilizadas) y culturas primitivas (incivilizadas). Las primeras, gozan de suficiencia moral y de la plausibilidad en su pensamiento, su lógica y en la operación de sus ideas *sobre/para* el mundo; cuestionando a las segundas, en su cosmovisión, su pensamiento y su praxis como reflejo sintomático de nulo pensamiento lógico y filosófico o, en el peor de los casos, como pensamiento plenamente irracional. El pensamiento moderno ordena el sentido cultural bajo el argumento de la civilidad y la racionalidad, entronizando sus estándares argumentativos en el pensamiento helénico y la autonomía racional de la ilustración; es decir, la negación y categorización del *mito* y del *pensamiento mágico-religioso* como pensamiento primitivo o premoderno.

Esta negación se da en América Latina mediante un proceso continuado de *colonización* que inició en la conquista de las tierras amerindias entre los siglos XV y XVI —una de las conquistas que por medio de la destrucción cultural dejó en el trasfondo de la historia al sujeto latinoamericano originario— y que ha tenido continuación en los proyectos culturales, educativos y políticos de las naciones de América en la actualidad. Con el *descubrimiento*³⁵⁹ del “nuevo mundo” la Europa mediterránea renacentista se reinterpreta como el centro del mundo; el centro de la convergencia humana de la cultura y de la historia, el paredón del mundo el cual construye los cauces entre las diversas regiones del planeta³⁶⁰. Por

³⁵⁷ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 82.

³⁵⁸ Es menester acotar la concepción del proceso civilizatorio como el marco testimonial histórico que se desarrolló en los procesos políticos y sociales de los pueblos europeos occidentales y que permitieron la fundación del Estado de derecho y de las modernas democracias liberales. Estos procesos civilizatorios se encuentran ejemplificados por los movimientos revolucionarios que reorganizaron la toma y el ejercicio del *poder político* en estándares sociales símiles a los valores culturales de dichos procesos, los cuales, en última instancia, poco o nada tienen que ver con lo ocurrido en el mundo periférico como es el caso de América Latina. Cfr., Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, pp. 11 a 31.

³⁵⁹ El mismo concepto de *des-cubrimiento* imbrica, para Dussel, para un acto moderno-científico. En términos generales podemos decir que implica descubrir algo que el sujeto común no conoce; la develación de algo que, si bien en su sentido ontológico existe, es desconocido por el sujeto cognoscente capaz de reconocerlo.

³⁶⁰ Dussel menciona que el “descubrimiento” de América rompe la propia visión europea de sí misma y de su posición en el mundo. Según el filósofo mexicano, Europa, previo a la conquista, reconocía tres regiones: Asia, India y Europa. Con el “descubrimiento” del “nuevo mundo” Europa se auto posiciona en el centro geográfico

tanto, el *des-cubrimiento* no es tal, en tanto no establece como objetivo fundamental *conocer al otro*, por el mero acto de comprenderle en relación de sujetos en *co-habitación* armoniosa del mundo, sino la forma de reinterpretar la europeidad en las condiciones de una nueva tierra, es decir, reinterpretar el sentido del europeo, a partir del *en-cubrimiento* del otro, del poblador originario, como proceso de colonización que busca antes que cualquier otra cosa: la afirmación del sujeto europeo en la negación del *otro*.

El proceso de colonización se da a través de la expansión de rutas mercantiles. El encuentro de dos mundos diferenciados culturalmente se da con base a la dicotomía del conquistador-moderno-europeo y el conquistado-primitivo-premoderno, marcado siempre por el liderazgo europeo y bajo la creación de nuevas relaciones sociales que únicamente se concretizan a la capacidad moderna de expandir un *mercado* que diera *réditos económicos*³⁶¹. Más allá de las historias nacionalistas que ven en la *conquista* la piedra angular del mestizaje—entre ibéricos, franceses, ingleses y portugueses con los pueblos originarios de América— y de la creación de la moderna civilización occidental en América, existe la negación de un sujeto histórico mediante el avasallamiento geográfico, político y cultural.

Por tanto, se da una dialéctica *colonial* que refuta en todas las aporías los sujetos y los grupos étnicos originarios de América Latina, que por ser carentes del *ethos* moderno-ilustrado basado en la visión expansionista y mercantilista con la que los conquistadores europeos vieron a las tierras americanas³⁶², les tildan de primitivos, lo que con el paso del tiempo transitaría a países subdesarrollados; países periféricos carentes de un sentido cultural

e histórico del mundo, como un nexo que une por medio de su racionalidad y su civilidad a las tres regiones del mundo que, alejadas del centro europeo, se constituyen en una periferia geográfica que repercute en la historia y en las ideas del mundo, regiones alejadas de la *luminosa* historia de la racionalidad europea. Cfr., Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural, La Paz, 1994, pp. 31 a 37.

³⁶¹ La exploración europea por encontrar rutas marítimas con los mercados de Asia e India, surgen la de visión de Colon como mercader, así como de una larga lista de exploradores europeos que nada les impostaba el mestizaje cultural o el encuentro entre culturas, se buscaba la expansión económica y la adjudicación de tierras como sueño de las nuevas tierras. La calificación de colonización en vía de mestizaje cultural constituye una narrativa nacionalista que después trataría de dar explicación a lo que en realidad fue un proceso de conquista marcado por la sangre, el despojo y la negación cultural del sujeto latinoamericano. Cfr., Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, *op. cit.*, pp. 39 a 44.

³⁶² Dussel argumenta que Colón fue el primer *sujeto moderno* en América: una incursión mercantilista en favor de la expansión de la Corona de los Reyes Católicos, así como su meta original de encontrar nuevas rutas comerciales. Lo anterior evidencia un sentido teleológico concurrente con el sentido teleológico de la modernidad económica; una especie de expansión de mercado que produce incremento y movilidad de capital. Cfr., *Ibid*, pp. 28 a 30.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y de una falta de *maduración* racional que les impide la concreción democrática y la configuración del Estado de derecho.

Se niega la dialéctica de las ideas y de la pluralidad de las cosmovisiones del mundo con el objeto de sostener la visión unívoca del pensamiento filosófico. Se niega, en última instancia, la posibilidad de *pensar-se* cómo diálogo multicultural, desde el interior al exterior del otro. Como bien señala Bautista Segalés:

Ahora de lo que se trata es de pensarnos a nosotros mismos, pero, desde el horizonte histórico y cultural de nuestra propia realidad, desde nuestros propios problemas, desde nuestras propias concepciones, desde nuestras propias «cosmovisiones». Pero no como algo único y exclusivamente específico, sino en relación con la historia de la humanidad, pero desde nuestra historia. Esto ahora implica «pensar» inevitablemente también en perspectiva mundial, esto es, América latina ya no es un problema sólo para los latinoamericanos, sino que es también un problema universal.³⁶³

Pensar en *desde y para* Latinoamérica va más allá de limitarse a la posición geográficamente natural del sujeto cognoscente, significa reivindicar el sentido cultural, histórico y antropológico con el que se construye el pensamiento del otro; no desde la superioridad moral, sino desde la convicción dialógica necesaria para el reconocimiento armónico del otro. “La filosofía siempre ha experimentado saltos cualitativos en su identidad, pero quizás nos hallemos en los comienzos del siglo XXI en un momento especialmente significativo, cuando nos situamos ante el reto de un diálogo intercultural, con muy diferentes modos de entender la realidad y el sentido de la vida y de la historia.”³⁶⁴

El primer encubrimiento del otro inicia en la negación de su cultura, en la negación de su pasado y en la negación de su trascendencia cultural. Dichas negaciones operan ya sea

³⁶³ Bautista Segalés, *op. cit.*, p. 83

³⁶⁴ La filosofía latinoamericana, en especial la de la liberación, ha tratado de desmitificar la relación subjetiva entre el sujeto que conoce a través del mito y del logos. En esa sintonía Dussel establece que: “En su sentido histórico, los “amantes de los mitos” eran también y estrictamente “amantes de la sabiduría”, y por ello, los que posteriormente serán llamados filósofos deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.” Véase, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, p. 15.

a través de la invisibilización, que borra el testimonio histórico de las culturas en el mundo o en la caricaturización de las culturas, que las tilda de primitivas, premodernas y anacrónicas al pensamiento filosófico moderno. América Latina, negada de su historia y de su cultura ante el hegemónico pensamiento moderno, se incapacita a sí misma a *pensar-se desde-sí y para-sí*, la narrativa ante el glorioso pasado histórico de las culturas prehispánicas es reducido a una desarticulada sujeción de sucesos motivados por el misticismo, la irracionalidad y el pensamiento mágico-religioso, lo cual, ante el crisol del pensamiento iluminista moderno, no se sostiene como una forma válida de interpretar al mundo.

Por supuesto, la irracionalidad de la que se tilda a las culturas prehispánicas no tiene un fundamento plenamente sustentable. Como bien lo señaló la primera generación de la *Escuela de Frankfurt*³⁶⁵ el pensamiento moderno y la modernización por sí mismos, no constituyen de hecho, una racionalidad práctica que se aleje de las conductas más deleznable y primitivas del ser humano que permiten la barbarie contra la vida y la dignidad humana. Por lo tanto, la comprensión del pensamiento latinoamericano, desde el púlpito de sus culturas ancestrales, no constituye una forma primitiva de comprensión de la realidad al ser adjetivadas desde la representación lingüística del *mito* y la *fe* en contra relación al *logos moderno*. Como bien lo señala Dussel:

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares, tienen, un “doble sentido”, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones. En este sentido son racionales y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y están contruidos con base a conceptos (categorizaciones cerebrales de mapas cerebrales que incluyen millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).³⁶⁶

En ese sentido, se puede identificar como Dussel determina que el pensamiento catalogado como primitivo y premoderno enreda en sí mismo una doble significación: la

³⁶⁵ Véase, Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*; Horkheimer, Max, *Teoría crítica...*, *op. cit.*

³⁶⁶ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, p. 13.

primera, como proceso hermenéutico cultural —que concibe un cumulo de razones, representaciones y significados que se estatuyen por medio de la cultura; y, en segundo lugar, como un proceso biológico neuronal, el cual integra e interrelaciona cognitivamente el proceso hermenéutico a nivel cerebral, lo que puede dar lugar a procesos cognitivos filosóficos complejos.

El argumento perverso del cual se acusa a muchas culturas “primitivas” de barbáricas debido a su irracionalidad con la que se sopesa la dignidad y la vida, no es por tanto, únicamente una cuestión propia de dichas culturas, ya que el mismo pensamiento moderno puede ocasionar similares consecuencias barbáricas en desprecio de la vida y la dignidad de los seres humanos. En estricto sentido, se ha acusado a las culturas prehispánicas de barbarie debido a los vestigios que relatan sacrificios humanos; sin embargo, fuera de momentos precisos, la modernidad también ha permitido dentro de su lógica la consumación actos barbáricos como los genocidios modernos desarrollados a través de las narrativas nacionalistas.

Dicotomizar como buenas o malas, primitivas o modernas a las culturas sin su debida comprensión y el establecimiento de matices necesarios, únicamente alienta la idea iluminista del desarrollismo como mecanismo económico. La cultura occidental socializada bajo la idea de la democracia liberal y representada en la actualidad por los países centrales, sirven como ejemplo de su progreso económico y del abandono de aquello que culturalmente impida el tránsito económico global. Para el eurocentrismo, las culturas ajenas al pensamiento occidental son un detrimento que se aislaron en el tiempo y no conciben el avance tecnológico ni los mecanismos económicos sofisticados, son un elemento primitivo que evita el desarrollo del ser humano visto a sí mismo desde las potencias centrales. En esa misma línea, Dussel argumenta de la relación entre el eurocentrismo y las culturas periféricas lo siguiente:

Situada geopolítica, económica y culturalmente en el centro manipulará desde ese espacio privilegiado la información de todas las culturas periféricas. Éstas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas [...] transcurrirían por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus

propias tradiciones y hasta confundir el alto desarrollo, producto de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*.³⁶⁷

Es la historia del occidente civilizado, necesitado de desarrollo, la que marca una línea temporal universal a todos los pueblos, no como una vía de consensos argumentativos o como demostración dialéctica de la pluralidad, sino como resultado de una posición privilegiada y hegemónica que se reproduce a sí misma. El eurocentrismo se concentra en la reproducción cultural de los valores objetivados, propiciando a su vez el ciclo de negación de la propia cultura, el desprecio al origen de los pueblos, por ser anacrónica al desarrollo moderno del mundo globalizado —en ese entredicho se construyen variadas y variopintas representaciones culturales de lo bueno/malo, hermoso/feo, justo/injusto, etc.

Así la afectación cultural más latente en América Latina es la propia negación del origen cultural. Se sigue el juego eurocéntrico asumiendo sus valores e ideales como propios e idóneos para el mundo moderno, no como un acto de racionalización bien definido³⁶⁸, sino de usurpación cultural, ante el sujeto latinoamericano que poco interés tiene por su pasado ante las promesas de una cultura occidental llena de sueños plenamente individualistas poco factibles en la realidad de los países periféricos. En palabras de Leopoldo Zea:

El mal está en que sentimos lo americano, lo propio, como algo inferior. La resistencia de lo americano a ser europeo es sentido como incapacidad. Pensamos como europeos, pero no nos basta esto, queremos además realizar lo mismo que realiza Europa. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana. De aquí que nunca se adapten las ideas y la realidad.³⁶⁹

³⁶⁷ *Ibid*, p. 23.

³⁶⁸ En el desarrollo moderno, habido de consumo sin fin, el cual se establece como forma cultural, no se racionaliza a consciencia los estragos de su dinámica, si ese fuera el caso, el desgaste natural, los ecocidios y el severo deterioro ambiental que ha sufrido el planeta a partir de la Revolución Industrial serian evidencias indiscutibles para su cese o replanteamiento radical, solamente para ilustrar un ejemplo.

³⁶⁹ Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 40.

América Latina se ve a sí misma como una extensión del pensamiento europeo, el cual, si bien tiene un devenir histórico de suma importancia para el ser humano, no puede verse sin más para el contexto de pueblos latinoamericanos que producen y reproducen su vida desde las condiciones ópticas particulares. Se vislumbra una cosmovisión y una serie de categorías para la comprensión de la realidad a partir de la irrealidad teórica de la que parte el latinoamericano con la composición de ideas que terminan por constituir un *no-lugar*³⁷⁰ para América Latina; es decir, un lugar desprovisto antropológicamente de cultura propia. Ante este compás teórico, se construye cultural y antropológicamente todo conocimiento *dé-sí y para-sí*, se edifica en toda regla una concepción jurídica de los derechos que niegan en su fundamento un sentido cultural que desde América Latina sea *suficiente*.

La verdadera problemática de lo anterior radica cuando la cultura occidental entroniza al pensamiento helénico negando el reconocimiento de otras culturas como una vía suficientemente válida para comprender la realidad en la actualidad. Bajo esta narrativa se reproduce el rechazo cultural de las mismas comunidades y grupos sociales, denostándose a sí mismas como culturas primitivas que tuvieron su lugar en el mundo únicamente en el pasado, pero que hoy sólo son vestigios de la historia y no entes culturales vigentes.

Por todo lo anterior, es menester posicionar al pensamiento situado, al pensamiento latinoamericano, como portado de un hondo sentido cultural, que antropológicamente fue y sigue siendo suficiente para comprender y representar la realidad que le rodea. Al argumentar la existencia de un pensamiento filosófico situado, como es el caso del latinoamericano, se afirma que “hay una «filosofía que está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural del subcontinente.”³⁷¹ Una concepción cultural del mundo que constituye un pensamiento filosófico lo suficientemente articulado para comprender en términos integrales las causas orogenias de la duda filosófica.

En la actualidad, la concepción de los derechos humanos tiene que ser entendida desde la complejidad de la multiculturalidad como procesos de diversificación de un

³⁷⁰ Si bien Marc Auge acuña la categoría del *no-lugar* como espacios geográficos desprovistos de cualquier carácter antropológico, esto lo relaciona directamente con espacios de tránsito continuo que son recurrentes en la dinámica económica global de la actualidad (aeropuertos, estaciones, etc.) lo cierto es que América Latina, también cuenta con las características que el autor señala, al ser desprovista de sentido antropológico en beneficio de servir como territorio que garantice el comercio y la dinámica del capital. Cfr., Auge, Marc, *Los “no lugares” Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 49-118.

³⁷¹ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 39

pluralismo ético que nos exige a repensar y poner en diálogo a las bases y los fundamentos que se creen *dados*. “El encuentro, pues, con la propia cultura se convierte en esencial y decisivo. Y, al mismo tiempo, supone el desenmascaramiento del eurocentrismo en filosofía y también la de-construcción de la historia de la filosofía desde la perspectiva eurocéntrica.”³⁷² En ese sentido, es menester reconocer la suficiencia antropológica y cultural de América Latina como una alta cultura que no solo fue testigo de la historia, sino que es presente vivo y futuro de las personas que sienten a América Latina como tierra que anda en el mundo.

b) La filosofía eurocéntrica: el desarrollo y la inmadurez del sujeto

Hasta ahora se ha intentado llevar a cabo un análisis crítico de los derechos humanos desde una composición transdisciplinar con el objeto de dinamizar la complejidad de estos derechos por una parte ilustrados en contraste con la realidad del sujeto latinoamericano. Este análisis ha sido edificado desde una perspectiva crítica y dialógica con el pensamiento europeo, el cual, utilizado de forma adaptativa, nos permite reconstruir categorías teóricas refinadas a la realidad viviente. Se ha revisitado el pensamiento de autores europeos desde dos perspectivas: 1. Como revisiones repensadas epistémicamente al contexto de América Latina y 2. Como categorías que ejemplifiquen el eurocentrismo y el pensamiento moderno en relación con una concepción tradicional del sujeto-objeto como proceso de comprensión e interpretación de la realidad.

Pese a lo anterior, este aportado tiene la intención de señalar el desprecio teórico y metodológico del pensamiento latinoamericano por parte del pensamiento hegemónico occidental proveniente de los países del centro; eso sí, no como un distanciamiento irreconciliable, ya que la intención de esta investigación es tener aportaciones analógicas que surjan del diálogo y del consenso y no del pleno distanciamiento del otro sino en el mutuo reconocimiento.

Pese a la distinción cultural que caracteriza a América Latina, existe la narrativa académica-filosófica que, impregnada de eurocentrismo, cuestiona desde una postura

³⁷² *Ibid*, p. 40.

dogmática la legitimidad filosófica del sujeto cognoscente latinoamericano —y de cualquier otro que no sea europeo. En el desarrollo dialéctico de la historia de las ideas, encumbrada por los grandes autores europeos, sigue una línea que limita la convergencia del pensamiento filosófico, anulando todo intento de reconocimiento y diálogo intercultural, de un conocimiento filosófico plural.

La filosofía moderna nacida en Europa y propagada por lo grandes autores del autodenominado “viejo continente”, mantienen prejuicios eurocéntricos sujetos a la psique de determinados autores. En ese sentido Dussel nos señala como para Husserl “la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de autoesclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] la imagen caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo que es* como universo.”³⁷³ En ese sentido, Husserl concibe al pensamiento filosófico como una constante duda que se intercala con elementos históricos y socioculturales de Europa occidental, que marcan el desarrollo cognitivo del pensamiento; siendo la cultura helénica el preámbulo por el cual inició la iluminación del pensamiento humano.

En la misma tónica, nos dice Dussel, se encuentra Hegel, quien escribió: “La historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal. El mar mediterráneo es el eje de la historia universal.”³⁷⁴ En concordancia con el pensamiento de Husserl, Hegel encasilla al pensamiento filosófico en una *continuidad ascendente*. Es decir, en una *línea* de desarrollo que aplica desde una postura de contextos históricos situados a un espacio determinado, los cuales son detonantes en la construcción del pensamiento del filósofo.

Para dar profundidad a lo anterior, Dussel, citando a Hegel, manifiesta que: “El espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la verdad absoluta.”³⁷⁵ La visión que Hegel y Husserl comparten consiste en el *desarrollo filosófico* ligado a acontecimientos y procesos coyunturales en *espacio-tiempo* como condición de buen juicio y del uso de la racionalidad, que no son otra cosa que los acontecimientos y periodos por los que transitó la Europa occidental (feudalismo, monarquía,

³⁷³ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, op. cit., p. 19.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 23

³⁷⁵ *Ibidem*.

monarquía constitucional, revolución, etc.). La trascendencia de su planteamiento filosófico universal radica en la continuidad histórica como *desarrollo lineal* del sujeto cognoscente que atestigua esa línea temporal de sucesos que fungen en preparación y preámbulo al pensamiento europeo. Esta conclusión si bien está totalmente desproporcionada, no es plenamente ilegítima, cuando se habla del contexto cultural germánico —para los germánicos sus propios procesos históricos y culturales son determinantes en su desarrollo filosófico—, sin embargo, se convierte en una pretensión hegemónica cuando desconoce las particularidades en *espacio-tiempo* que devienen de otros contextos socioculturales.

Dussel crítica la concepción *desarrollista*³⁷⁶ de Hegel y su intención de universalizar el espíritu germánico, cuando evidentemente “es regional (europeo, cristiano, que no taoísta, vedanta, budista o árabe) y no mundial, pues su contenido no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal.”³⁷⁷ Para Hegel, el pensamiento filosófico debe seguir un *proceso lineal de desarrollo* que permita al *sujeto cognoscente* adquirir una concepción de la realidad planteada desde el centro de la *historia universal*:

La historia universal representa [...] el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El desarrollo implica una serie de fases, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí [...] Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la Lógica.³⁷⁸

La conciencia del sujeto europeo se posiciona en el centro de la historia universal. Su desarrollo histórico es la evolución concreta del pensamiento y sirve de modelo unívoco del desarrollo del ser humano. Ese desarrollo que se da en el tiempo necesita de los factores culturales y sociales de un espacio geográfico determinado que ha visto el devenir de las

³⁷⁶ Para Dussel existe una falacia sostenida alrededor del concepto desarrollo, el cual implica una descripción respectiva denominado *desarrollista*. La visión *desarrollista* de los pueblos y los gobiernos no implica una relación económica, jurídica o sociológica, sino únicamente una descripción filosófica sustentada en la visión hegeliana de maduración del pensamiento basado en la línea histórica marcada por Europa occidental. Es por tanto una concepción ideológica, no sostenida en evidencia empírica, pese a que con regularidad es vendida a la opinión pública de otra manera. Cfr., Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, op. cit.

³⁷⁷ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, op. cit., p. 23.

³⁷⁸ Hegel citado en Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, op. cit., p. 14.

ideas políticas y filosóficas que concentra una sociedad civilizada. En ese sentido, la diferencia *desarrollista* consiste en el paso de fases —como las llama Hegel— de las cuales podríamos señalar el paso del feudalismo al capitalismo, el abandono de una concepción determinada para abrir paso a un nuevo entendimiento de las cosas. Son esos procesos que han marcado a la historia de Europa los que han permitido, para Hegel, la maduración del pensamiento; una dialéctica de las ideas a través de la historia, la cual es marcada por el sujeto en un contexto de universalidad.

En ese sentido, el eurocentrismo contenido en unas visiones filosóficas radica en la pretensión de desarrollar una *línea histórica universal* que, a su vez, permita el desarrollo (concepción desarrollista) del pensamiento de los sujetos. Para Dussel, lo anterior, no sólo consiste en desconocer las particularidades de otros contextos históricos, sino en negarles cualquier intento de historizar su propio desarrollo en el tiempo-espacio, *para-si*. No es sólo una intención que niegue el diálogo, sino una que inferioriza al otro a niveles que no le permiten ver analogía alguna a sus experiencias de vida, con el desarrollo histórico y cultural de Europa, como el único válido, el único posicionado desde la capacidad moral de llamarse a sí mismo *el centro de la historia universal*.

Dussel argumenta que la base epistemológica del eurocentrismo acuñada por una parte de los filósofos europeos construye una narrativa que *encubre al otro* en un acto que podríamos relacionarlo con la negación del *pensar-sé desde-sí y para-sí*. Esa negación se da de dos formas sucesivas: la primera, con base al contexto espacio y tiempo, que contempla a Europa como el centro del pensamiento universal; y, la segunda, una vez establecido el *sujeto-situado* preferente en el curso de la historia, se invoca al *desarrollo* y la *madurez* de su pensamiento.

Para lograr las dos condiciones (espacio-tiempo y sujeto situado privilegiado), se tiene que borrar de la historia del pensamiento cualquier vestigio cultural etnográfico que sea diferente y que compita con la visión universalista que propone el eurocentrismo. América Latina, Asia, África y la India pasan a ser etiquetadas como *culturas primitivas* que no se empatan con las metas trascendentales del desarrollo y el progreso; que no se encuentran en sintonía con el mundo capitalista de occidente y, sin embargo, tienen que articularse en torno a una visión distanciada a su realidad, por medio de la negación a sí mismas si es que quieren ser benefactoras de los procesos económicos del capitalismo global.

Lo anterior constituye una centralización cultural que permite el desarrollo y el progreso en los márgenes establecidos por occidente. Usando la terminología acuñada por Wallerstein: se concentra una división territorial civilizada y otra primitiva, representada la primera región por los países del centro, herederos del pensamiento moderno y de las fases de maduración de la historia de las que hablaba Hegel; y la periferia, subdesarrollada carente de sentido histórico y de identidad cultural.

En el caso de América Latina, el eurocentrismo inserto en el pensamiento de Hegel con su concepción filosófica del *Este hacia el Oeste* hace que éste cuestione a los nativos americanos su capacidad de historizar a sí mismos su devenir en el tiempo, así como la capacidad de interpretar y representar a cabalidad su realidad. Aunado a lo anterior, una concepción colonialista se impregna en el eurocentrismo bajo una narrativa que sería impulsada tanto por la violencia física como por el trastocamiento cultural a los pueblos amerindios con la invención del *nuevo continente*, narrativa antropológica que argumentaría el letargo civilizatorio en el que se encontraba América, así como la necesidad de ser rescatada por el manto sacro del pensamiento y de la cultura europea.

Bajo el discurso (invención) del *nuevo continente* se concentra una relación dicotómica que concibe al espacio geográfico mundial entre lo *nuevo* y lo *viejo*. En palabras de Hegel, citado por Dussel:

El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr

näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente.³⁷⁹

Europa considerada a sí misma como el *viejo continente*, revela su calidad de ejemplo, de benefactor y de educador de aquellas *fases* necesarias para la obtención de su lograda civilidad. El eurocentrismo se toma a sí mismo como el modelo único a seguir. Por su parte *lo viejo* es testigo material del legado del mundo y relator de la historia universal; concedor de aquello que *lo nuevo* no conoce por principio de *inmaturidad*, lo que le vuelve evidentemente inferior. Dicha inferioridad no es una abstracción subjetiva, sino una descripción objetiva de su pensamiento *inmaduro*.

La adición de la *inmaturidad* en el pensamiento otorga una dimensión subjetiva que, basada en relación con el contexto *espaciotemporal* (del Este al Oeste), construye una narrativa de inferioridad del sujeto cognoscente basada en elementos “objetivos” —como los señalados con anterioridad por Hegel. En ese sentido, la postura colonial, asume la necesidad de civilizar al pensamiento inmaduro y primitivo; es decir, tomar la batuta de la educación del otro: americano, asiático, africano³⁸⁰, ante su incapacidad de desarrollar un pensamiento maduro, de historizar su devenir en el paso del tiempo.

El elemento de la *inmaturidad* tiene una relación directa con el sujeto, y éste, a su vez, una condición predispuesta basada en su situación geográfica e histórica. El europeo como sujeto de la historia de occidente, alcanza un estado de madures concreto previo a su mismo nacimiento, toda vez que nace normado a la propia historia de su pasado cultural, a un legado que le norma y lo sitúa. Bajo esa tónica eurocéntrica, el europeo es en regla un sujeto maduro, que concibe la realidad conforme a las *fases* que ha atravesado por medio de una sociedad preconstruída en estructuras sociales que son determinadas y determinantes en su desarrollo cognitivo.

³⁷⁹ *Ibid*, pp. 15 y 16.

³⁸⁰ El argumento de la *inmaturidad* que va del Este al Oeste no aborda solamente a América Latina, sino a todas aquellas culturas que fueron relegadas a la periferia de la historia universal. África, Asia y la India son relegadas a culturas primitivas que, pese a sus vestigios culturales milenarios, se les tilda de asociaciones o agrupaciones tribales premodernas, incapaces de generar un pensamiento filosófico complejo que rebasa la línea marcada por el pensamiento mítico-mágico-religioso. Véase, Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, op. cit., pp. 13 a 23.

En la misma línea argumentativa de la *inmaduridad* se posiciona Kant —como es de esperar ya que Hegel y Kant contribuyen a especificar al sujeto trascendental de la historia, el primero con su visión de la historia y el segundo con la moral kantiana. “Para Kant la “inmadurez” o “minoría de edad” es culpable [de la diferenciación etnocéntrica]. La “pereza (*Faulheit*)” y la “cobardía (*Feigheit*)” constituyen el *ethos* de esta posición existencial.”³⁸¹ Existe una posición existencial que se sustenta en evidencias que son palpables al observar “la pereza” y “la cobardía” como elementos previos a la personalidad, y adyacentes a la culturalidad.

La perversión del argumento radica en omitir la centralidad de los elementos que construyen el valor específico de las cosas. El europeo acuña un valor socialmente construido a los metales, mientras que el amerindio dota de mayor significación y ligación de sentido cultural a la tierra, pero no a la tierra como propiedad sujeta a la explotación del individuo, sino de un individuo sujeta a la tierra, que le precede y que le convierte, a su vez, en *tierra que anda*. Cuando los sentidos culturales son contradictorios en relación con aquello que objetivamente puede tener valor e interés jurídico, el eurocéntrico no reconoce la posibilidad de que el *otro* le sea análogo ni siquiera en un sentido de subalternidad. Por el contrario, manteniendo una concepción desarrollista, le tilda de inmaduro, como incapacidad ligada al sujeto que, por azares de su condición histórica, no ha podido desarrollar un pensamiento filosófico complejo.

Es así como el desarrollo del pensamiento filosófico occidental encierra elementos —y más que elementos, grandes argumentaciones— que poco o nada tienen que ver con un *logos* moderno que anteponga la razón y la civilidad ante la barbarie. Si bien es complejo cuestionar las ideas al crisol de la moral actual, también es impostergable e inadmisibles, omitir tan hondas argumentaciones que lo único que tienen como sustento es el prejuicio, el racismo y el clasismo. La crítica a las ideas eurocéntricas del pasado no debe girar en torno a la intención de legitimar o no a la voz de un autor o filósofo —al final, el *telos* del pensamiento se encuentra incrustado a la estructura social de su tiempo, como barrera de difícil superación— sino a la reconfiguración del pensamiento occidental que sigue siendo basamento para la interpretación y aplicación del mundo.

³⁸¹ *Ibid*, p. 14.

En ese sentido, lo importante no es cuestionar al autor desde la base moral de la actualidad, sino cuestionar las ideas que sustentan al sujeto trascendental; es decir, a la visión de la historia y a la moral kantiana, ya que estas categorías filosóficas siguen siendo basamento de la política y de los derechos en América Latina. Creer que la historia inicia y termina en los linderos de Europa occidental, consiste en perpetuar ideas anacrónicas al momento pluricultural de la actualidad —consiste en negar la obiedad óptica del mundo—, que, sin embargo, siguen teniendo un peso específico y determinante en la concepción del derecho y de los derechos humanos. Dussel entiende esa correlación entre el eurocentrismo, la cultura, el pensamiento filosófico y la determinación de lo político, lo justo y el derecho de la siguiente manera:

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un “Derecho absoluto” por ser el “portador (Träger)” del Espíritu en este “momento de su Desarrollo (Entwick-lungsstufe)”, ante el cual pueblo todo otro-pueblo “no tiene derecho (Rechtlos)”. Es la mejor definición no sólo de “eurocentrismo” sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente.”³⁸²

Por lo tanto, la crítica al eurocentrismo como pensamiento filosófico que hace Dussel, y que aquí se retoma, no entra en el terreno de lo ocioso, sino en la necesidad filosófica de establecer nociones que den luz en un sentido plural y dialógico a la filosofía como pensamiento situado que permita concebir otra historia, otra política y otra concepción de los derechos no como plena desconexión de lo ya conocido, sino como un acto abocado a la búsqueda de una verdad más amplia, que surque los sesgos, los prejuicios y los dogmas eurocéntricos.

6.2.2. La historia de la filosofía latinoamericana: la lucha por la autenticidad

³⁸² *Ibid*, p. 20.

Surcadas las barreras del etnocentrismo europeo latentes en la historia, la cultura y el pensamiento, existe otra problemática que niega la legitimidad de la filosofía latinoamericana para comprender e interpretar el mundo y, en el caso que ocupa a esta investigación, la forma de comprender e interpretar los derechos humanos. Esa barrera es una ausencia de una autenticidad filosófica. Pese al reconocimiento de una cultura, una historia y una forma de pensamiento, la incapacidad de construir a partir de esas atribuciones negadas una labor filosófica que sea auténtica y capaz de sostenerse a sí misma sin la necesidad de los dogmas del pensamiento helénico o de cualquier otro etnocentrismo, ha constituido un lastre latente para el reconocimiento de la concepción filosófica situada.

La interrogante sobre la filosofía situada se sustenta en la desconfianza de la cultura y del pensamiento situado de otros contextos. Sin embargo, más que argumentos materiales que justifiquen la falta de autenticidad y validez de una filosofía situada, se vuelven a esgrimir prejuicios etnocéntricos que nulifican de tajo el diálogo y la viabilidad de otras formas de filosofar. Si bien el pensamiento hegemónico puede conceder la existencia de un legado histórico, cultural, así como un desarrollo del sujeto cognoscente —un sujeto con palpable desarrollo de ideas—, se asumen estos elementos de manera casuística, y no como un proceso de *desarrollo y maduración* del pensamiento (Hegel).

Así, en el caso de América Latina, no se niega su sentido cultural, su historia o el despliegue de ideas propias, sino su incapacidad para formular una filosofía que auténticamente reformule desde sí misma, las concepciones nodales a las problemáticas universales. Bajo esa tónica que niega una autenticidad propia, la filosofía latinoamericana no sería más que un revisionismo de la filosofía occidental centrada en el pensamiento helénico. Se construye así un círculo argumentativo que niega constantemente, en todas las aporías posible, la posibilidad de conciliar en diálogo simétrico el pensamiento situado con la autodenominada filosofía de la historia universal.

En contraste con la supuesta falta de autenticidad de la filosofía latinoamericana se observa un devenir histórico que da testimonio a un proceso de maduración de las ideas; el cual inicia desde los pueblos originarios hasta el tránsito de diversas *épocas* que han dado sustento a la producción filosófica en América Latina. Dussel sostiene la aparición de varias etapas o periodos de tiempo que guardan una misma estructura filosófica, cada una determinada por una misma esencia práctico-productiva de una sociedad —es decir, bajo la

capacidad de producción y reproducción de discursos y materias primas. A esas porciones temporales las denomina *épocas filosóficas* latinoamericanas.

Aunque Dussel y Beorlegui en su construcción histórica de la filosofía latinoamericana nos hablan de varias *épocas* —en relación con las diversas tradiciones filosóficas como la escolástica, el positivismo, el giro lingüístico y el estructuralismo—, para los objetivos de esta investigación abordaremos de manera somera tres épocas o periodos en los que la filosofía latinoamericana atravesó momentos coyunturales: la primera, el pensamiento prehispánico³⁸³; la segunda, la época del pensamiento colonial; y, la tercera época, sustentada en la dependencia centro-periferia³⁸⁴ y en las dinámicas político-económicas contemporáneas al siglo XX. A partir de estas épocas, aparecerán diversos periodos o escuelas que dan testimonio de la labor filosófica del continente.

6.2.2.1. De la primera época: el pensamiento prehispánico

La primera época es una problemática filosófica actual. Por tal motivo, la forma de abordar la época inicial versará sobre el análisis de las ideas de otros filósofos más que en la determinación de una línea histórica que relate procesos, escuelas y autores del periodo temporal previo a la conquista. No hay un consenso pleno sobre la existencia o no de pensamiento filosófico previo a la conquista. Filósofos y antropólogos de diversas escuelas de pensamiento mantienen un debate actual sobre esta problemática. Si bien no existe un consenso pleno, si se puede afirmar que la mayoría de los autores tildan al pensamiento de la América prehispánica como mágico-religioso, negando cualquier cualidad filosófica. Sin embargo, la destrucción cultural que se efectuó en la conquista y la endeble estabilidad social y política de América puso en duda el origen del pensamiento filosófico latinoamericano. Autores como León-Portilla y Dussel (en su periodo maduro), argumentan la existencia de labor filosófica por parte de algunos de los pueblos originarios, mientras que otros como

³⁸³ El Dussel de los noventa se muestra renuente a conceder que los pueblos originarios previos a la conquista hubieran desarrollado pensamiento filosófico, mientras que un Dussel *maduro* argumenta contra la división de pensamiento mágico/religioso y el pensamiento racional filosófico, la existencia de una separación etnocéntrica y artificial. Para verificar este cambio argumentativo confróntense los siguientes textos: Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994; y Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*

³⁸⁴ Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía...*, *op. cit.*, pp. 13 a 28.

Beorlegui afirman la insuficiencia del pensamiento precolombino como una estructura filosófica firme.

El filósofo e historiador M. León-Portilla ha dedicado su trabajo al estudio de los pueblos originarios en América Latina. Se le considera como uno de los máximos defensores del pensamiento filosófico prehispánico. Gran parte de su trabajo se encuentra dirigido al estudio del pensamiento náhuatl, afirmando que esta cultura desarrolló un pensamiento filosófico técnico que se distancia del pensamiento mágico-religioso. Según Beorlegui, citando a León-Portilla, nos dice que:

Entre los nahuas existió un grupo de sabios o filósofos [...], los tlamatinime. Un sabio (tlamatini) era para los nahuas el que conoce experimentalmente las cosas («el que directamente conoce (-imatini), el rostro o naturaleza (ix-) de las cosas (tla-)»). Estos sabios o tlamatinime dejaron una serie de escritos en los que se planteaban preguntas sobre la naturaleza profunda de la realidad y de la vida humana.³⁸⁵

Así el pensamiento náhuatl llega a ser tan complejo que comienza a cuestionarse la realidad desde la naturaleza óptica de las cosas y no sólo la cuestión onírica del pensamiento religioso. Su concepción del mundo trataba de explicar con plena representatividad la manera en cómo está compuesto el mundo, para la cual argumentaban que el mundo consistía en cuatro cuadrantes rodeados por agua, lo que vendría a ser los continentes y los mares que los rodean³⁸⁶.

Por otro lado, sus ceremonias precisaban de momentos en los que albergaban una seriedad absoluta sobre interrogantes que no eran esporádicas, personales o casuísticas, constituyendo momentos de honda reflexión ante problemáticas comunes a la comunidad y a su sentido de identidad. Por ello, “los temas sobre los que se hacen interrogantes son, en primer lugar, acerca de qué puede dar sentido a la acción del hombre sobre la tierra, de si hay en esta tierra algo tan valioso que merezca la pena ir en pos de ello.”³⁸⁷ Su pensamiento está dirigido a la búsqueda de la verdad en el sentido filosófico más amplio al que podamos

³⁸⁵ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 87.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 89

³⁸⁷ *Ibid*, p. 91

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

categorizarlo, y no únicamente a la búsqueda del fervor religioso. Tal es así, que para León-Portilla, “el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación verdadera (sobre bases firmes) y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa.”³⁸⁸

Desprendido de lo anterior, León-Portilla observa pensamiento filosófico, técnico y complejo en la cultura náhuatl. Ese pensamiento complejo les permitió distinguir entre una labor espiritual como es el pensamiento mágico-religioso, del auténtico pensamiento filosófico, manteniendo esta separación entre lo que se podría denominar pensamiento moderno y premoderno. El pensamiento náhuatl busca el concilio con la verdad. “León-Portilla nos advierte de que etimológicamente “verdad”, entre los nahuas, era en su forma abstracta (neltiliztli), la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado.”³⁸⁹ Así la *verdad* busca tener un fundamento de las cosas, algo que, de sustento a la realidad, pero no un sustento endeble o sin conexión, sino una *verdad* que sea plenamente vinculante.

En la misma línea del pensamiento náhuatl tenemos al pensamiento maya, el cual es muy rico y variado por su amplia conformación geográfica e histórica. Para abordar los elementos más importantes de la cultura maya se retoma la obra de Marcela de la Garza, filósofa e historiadora mexicana, discípula de León-Portilla, quien ha dedicado sus esfuerzos de investigación a dicha cultura. De la Garza a diferencia de León Portilla, concluye que el pensamiento maya es plenamente pensamiento religioso y, por lo tanto, hablar de pensamiento filosófico maya sería muy aventurado. Sin embargo, algunas partes de sus investigaciones son muy evocadoras a pensar lo contrario. Según De la Garza, citada por Beorlegui:

La cosmovisión maya es muy original, aunque tiene también elementos coincidentes con la forma occidental de entender el mundo, como, por ejemplo, la idea de que el universo tiene una temporalidad ordenada, que encontramos en los filósofos griegos, (...), y la de una dualidad en el espíritu del hombre entre una parte racional y consciente y otra irracional e inconsciente.³⁹⁰

³⁸⁸ *Ibid*, p. 88.

³⁸⁹ *Ibid*, p. 92.

³⁹⁰ *Ibid*, p. 94.

De la anterior transcripción se desprende como el pensamiento maya es consciente de la producción del mito, pero también de la necesidad de establecer conocimiento universal por parte del espíritu humano. Esta última forma de pensamiento se encuentra encauzada a la comprensión de aquellos temas o interrogantes que dan sentido al ser humano y al mundo. Según De la Garza: “Los mitos son, para el pueblo que los crea, “la verdad” sobre el universo, aunque sea una verdad revelada por los dioses, y constituyen la guía que da sentido a la comunidad.”³⁹¹ Esta afirmación prescribe cómo la “verdad” fluye de un proceso de construcción social que socializa e institucionaliza a la verdad religiosa y el espíritu. Esa forma social de construir el conocimiento no se aparta de los lineamientos del pensamiento moderno, el cual se tilda de científico y racional.

Dussel, por su parte, desconoce la separación del pensamiento (mito y razón). A diferencia de León-Portilla y De la Garza; un Dussel maduro —él que se muestra en sus últimas obras—, argumenta como la concepción religiosa que busca la razón de la vida y el lugar del ser humano con la naturaleza —planteamientos formulados por las culturas náhuatl, maya e inca—, conforma un planteamiento filosófico claro. La negación en conjunto del amerindio de su historia y de su cultura a partir de la conquista diezmó el legado del pensamiento prehispánico. Sin embargo, pese a los intentos de una conquista que tenía por objeto el *en-cubrimiento* del *otro*, la cultura y la historia del sujeto latinoamericano aún queda latente en América. El amerindio es muestra latente de cultura andante y viviente. Es, precisamente esa latencia multicultural que se vive en América Latina la que demuestra cómo el proceso de conquista tiene por objeto dominar al amerindio. La primera forma de dominación en este caso sería la dominación del pensamiento; la reducción de las ideas del *otro* en un campo de inferioridad, un campo que no compite y que no dialoga, porque el *otro* es evidentemente inferior.

De esa forma, la diferencia entre pensamiento mágico-religioso y pensamiento filosófico, representados por la irracionalidad y la racionalidad respectivamente, constituye al final de cuentas, un discurso de dominación cultural que *en-cubre* al amerindio en una situación de inferioridad, en una condición en la que pierde su capacidad de comunicar y

³⁹¹ *Ibid*, p. 95.

comunicar-se. Según Dussel: “la producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación y explicación del entorno real.”³⁹² Así la distinción marcada por la filosofía continental europea sobre el pensamiento premoderno (religioso, mágico, político, etc.) por debajo del luminoso pensamiento filosófico-moderno carece de razón suficiente.

Siguiendo las tesis de Dussel ambos pensamientos son integrados por la búsqueda de la verdad ante el desconocimiento de la realidad; ambas formas de comprender la realidad buscan establecer un punto claro que desvele aquello que no es evidente. Esta relación entre el *mito* y la razón no son únicamente producto del pensamiento latinoamericano, sino de los clásicos helénicos, ya que el mismo Aristóteles argumentaba que quien “no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito (filómythos)* es como el que *ama la sabiduría (filósofos)*.”³⁹³

En ese sentido, la clásica separación de pensamientos (mítico y racional) con el cual se trata de establecer la aparición de la labor filosófica en América —asumiendo que el pensamiento filosófico apareció hasta la llegada de los europeos— no es tan clara como se suele argumentar. Como menciona Dussel: “Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* y logos [...] a ver éste como un salto que parte de la irracionalidad y alcanza lo racional; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual.”³⁹⁴ Como si entre el mito y la razón existiera un abismo de separación que les incomunica, que vuelve diferente y ajenos a los sujetos. Ese sentido de lejanía y distanciamiento es el que ocasiona la exclusión del pensamiento colonial.

Para Dussel esa separación es artificial y está sustentada en las pretensiones de un discurso hegemónico. El mito y la razón se encuentran el uno del otro y están conectados en su sentido teleológico a la búsqueda de la verdad universal; de dar sentido a la vida del sujeto histórico. Sobre esta relación, entre el mito y la razón, Dussel argumenta que:

En su sentido histórico, los “amantes de los mitos” eran también y estrictamente “amantes de la sabiduría”, y por ello, los que posteriormente serán llamados filósofos deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso

³⁹² Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, op. cit., p. 12.

³⁹³ *Ibid*, p. 13.

³⁹⁴ *Ibid*, p. 14.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

racional con categorías filosóficas, que ya no usan recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.³⁹⁵

Así la narrativa simbólica del pensamiento religioso más que ser el sentido final, constituye un mecanismo argumentativo, mediante el cual el conocimiento se sustenta en un camino o puente en común para su comunicación y comprensión. En términos generales, los recursos míticos más que ser el fondo del conocimiento, recurren a ser una forma retórica que permita la comprensión y, hasta cierto grado, la plausibilidad del sentido material que se comunica; de una razón que pretende explicar una problemática filosófica.

Si el problema consiste en el debate del pensamiento religioso y el pensamiento racional, es menester evidenciar que dicho argumento se utiliza de manera discrecional. Incluso en la filosofía europea el sentido de religiosidad ha constituido a lo largo de la historia de sus ideas un objeto de estudio primordial —desde los presocráticos hasta la etapa más moderna de la escolástica. “Hay elementos míticos que contaminan también los discursos aun de los grandes filósofos. Por ejemplo, Immanuel Kant argumenta en la “Dialéctica trascendental” de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la “inmortalidad del alma” para solucionar las cuestiones del “bien supremo.”³⁹⁶ Asimismo, se podría rememorar la crítica de Marx a Hegel, acusándolo de establecer un fundamento racional que sustente a Dios en la historia. Los escolásticos quienes en su intento de justificar la fe cristiana apoyan su religiosidad por medio de las ideas filosóficas helénicas. Así, el sentido de independencia entre ambas formas de pensamiento no es tan clara ni tan marcada; por el contrario, ambos pensamientos se han acompañado a lo largo de la historia. Cada uno ha aportado desde su sentido óntico-teleológico con el fin del otro.

Bajo esta línea argumental, se podría considerar legítimo incluir al pensamiento prehispánico como parte de la historia de la filosofía de Latinoamérica, incluso, siendo una parte importante, más no plenamente determinante, para dimensionar su autenticidad y su relevancia. Como menciona Dussel: “Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

³⁹⁶ *Ibid.* p. 21.

muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosofía.”³⁹⁷ Así, el pensamiento prehispánico, con sus claros-oscuros y sus vicisitudes, proporciona una forma estructurada de comprender categorialmente la realidad, la propia realidad histórica y geográfica del amerindio, una realidad que, obviamente, es determinante en la forma de concebir su realidad y sus derechos. Desentroniza la forma de concebir el derecho de las personas y de establecer dimensiones a los bienes jurídicos titulas, poniendo el debate la línea jurídico-político del valor. Negar todo lo anterior, sigue la línea civilizatoria y eurocéntrica de ver la política y los derechos de las personas únicamente bajo la visión trascendental del europeo, de una realidad inventada para América Latina.

6.2.2.2. De la segunda época: de la conquista al pensamiento colonial

El pensamiento colonial es conocido por la introducción de la cultura occidental en América Latina. El primer (des)encuentro entre ambos mundos fue la conquista y la hegemonía cultural. La sodomización del amerindio se da a través de un proceso de conquista en el que se introdujo el pensamiento europeo, el pensamiento del extranjero como pensamiento propio, el cual se propagó de manera hegemónica por toda América. Aquí se dan indicios de modernismo y de utilitarismo científico, como argumento de dominación y opresión, incluso de manera previa a las revoluciones burguesas. El contacto (encubrimiento) con el *otro* fue configurado por el europeo (francés, español, británico) con el objeto de conocerlo para dominarlo. Así se da una de las etapas más importantes de la historia de la antropología, como una mecánica moderna que permitiera dominar culturalmente al indígena.

Muestra de ello, lo podemos ver en las ideas de Fray Bernardino de Sahagún, el gran fundador de la antropología moderna, quien manifestó en su célebre obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*, la necesidad de concentrar, mediante procesos sustentados metodológicamente, información sobre la lengua, la cosmovisión, la religión y, en general, de las costumbres de los pueblos indígenas³⁹⁸. La concentración de la información cultural

³⁹⁷ *Ibid*, p. 20.

³⁹⁸ De Sahagún, citado por Dussel, argumenta que el conocimiento del *otro* a través de su vida diaria, lejos de ser un desperdicio constituía una forma concreta de conocer a profundidad las razones de su actuar, sus motivaciones y su forma de interpretar la realidad. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, *op. cit.*, p. 58.

no es sólo un elemento decisivo para interpretar al *otro*, sino la manera más viable de transformar su identidad a efecto de controlarlo; es decir, la manera de establecer una dominación por medio de la cultura³⁹⁹.

“La Conquista es un proceso militar, práctico, violento que incluye distinción, dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido...”⁴⁰⁰ Con la llegada de los conquistadores a América se impone un proceso sodomizante de “hibridación cultural” que propició el mestizaje étnico hispano-lusitano con el que actualmente cuenta el continente. La llegada de los hombres de ultramar modificó radicalmente la forma en la que se pensaba los pueblos originarios. Se originó el primer acercamiento violento, latente y continuado con el pensamiento occidental de corte helénico. La filosofía continental fue trasladada a tierras amerindias. La imposición cultural permeó en todos los ámbitos de la socialidad, reconfigurando las interrelaciones entre los amerindios y los nuevos colonizadores, permitiendo la concreción de una nueva dinámica de clases que entronizaba al europeo, así como a su concepción filosófica como modelo dominante de pensamiento, a la vez que, empujando al amerindio a verse como *otro* y no como a sí-mismo.

El periodo colonial iniciado por la conquista de América Latina causó nuevas dinámicas sociales que emergieron del contacto entre dos cosmovisiones del mundo, permitieron la bifurcación de dos tipos de pensamiento: la concepción etnocentrista-europeizante que busca la hegemonía y la dominación del amerindio y, por otro lado, la concepción basada en la alteridad y la liberación del amerindio. La primera como un vasallaje cultural que se convertiría en el pensamiento dominante del sujeto americano occidentalizado y la segunda como el primer estadio de la perspectiva crítica del pensamiento eurocéntrico. Como bien menciona Dussel “El pensamiento crítico latinoamericano nace con el mismo

³⁹⁹ La dominación cultural que surgió en la colonia fue utilizada como herramienta de conquista, dando como consecuencia la destrucción de una gran parte del conocimiento prehispánico y desarticuló la cohesión entre los pobladores originarios. En la actualidad el uso cultural-simbólico sigue siendo un mecanismo de coacción económica e incluso de tinte militar que penetra en las sociedades y grupos sociales provocando una desasociación de la identidad cultural, permitiendo el remplazo de valores objetivados por la figura dominante sobre el dominado. Cfr., Obert, Graciela, “Imperialismo cultural y tradiciones indígenas en Ceremonia de Leslie M. Silko”, en *Anuario de la facultad de ciencias sociales*, volumen 5, número 5, Universidad Nacional de la Pampa, La Pampa, 2003, pp. 179 a 185.

⁴⁰⁰ Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, op. cit., p. 41.

descubrimiento -en realidad "invasión" europea- de América por parte de los europeos, de los hispano-lusitanos. Pero al mismo tiempo nace el pensamiento de la justificación de la opresión del amerindiano.”⁴⁰¹

En concreto el tránsito del XVI al XVIII, América Latina tuvo su particular forma de expresar el pensamiento escolástico a partir de concepciones filosóficas. La primera, cercana al S. XVI, teniendo a la escolástica fundada a través del iusnaturalismo francés e inglés —que con posterioridad se entremezclaría con el iusnaturalismo moderno—; la segunda, como una *escolástica colonial* concebida durante los siglos XVII y XVIII, se manifestó entre los evangelizadores españoles y criollos un iusnaturalismo abocado al pensamiento clásico de la escolástica, manteniendo los principios de alteridad cristiana en relación con el *otro*, en este caso, el sujeto originario de América.

La primera concepción (eurocéntrica-dominante) se caracteriza por el esfuerzo de los europeos “en fundar y erigir universidades y centros de formación superiores, de modo que la filosofía de esa época es totalmente importada e impartida por profesores (sobre todo de las diversas órdenes religiosas) llegados de España.”⁴⁰² Así se concentra el argumento de la llegada del pensamiento filosófico a América, teniendo como paradigma la llegada de la academia al continente, lo cual inició por medio de la apertura de diversas universidades a lo largo de América Latina⁴⁰³ así como también la difusión del pensamiento escolástico que pronto se volvió hegemónico en las colonias. No obstante, lo anterior también desdibujó la existencia y validez del pensamiento prehispánico frente a las ideas importadas por los conquistadores.

Sin embargo, entre la barbarie y la dominación cultural que causaron los sujetos de ultramar, también se marcó un espacio de reflexión filosófica bien delimitado entre los siglos XVII y XVIII. La segunda concepción filosófica de la colonia constituye una forma de repensar los elementos políticos y jurídicos que constreñían las relaciones sociales emanadas de la conquista, permitiendo una vía alternativa de concebir la subjetividad humana y jurídica

⁴⁰¹ Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía...*, op. cit., p. 29 y 30.

⁴⁰² Beorlegui, Carlos op. cit., p. 116.

⁴⁰³ Durante los XVI y XVII surgen diversas universidades a lo largo de América Latina: La Universidad de San Marcos de Lima en 1551, la Universidad de México en 1551, la Universidad de San Carlos en 1681, así como las Universidades de Charcas y aquellas fundadas por la Compañía de Jesús. Véase, Beorlegui, Carlos op. cit., p. 119 a 121.

de los pobladores originarios. Este pensamiento se mostraba crítico al pensamiento dominante de la época —sostenido principalmente por los colonos españoles y portugueses— siendo una alternativa a la visión explotadora del amerindio, así como su negación como sujetos históricos.

Nace así, a partir del mestizaje criollo, de las demandas y de la vulnerabilidad de los pobladores originarios ante el despojo de sus tierras, de su cultura y de su integridad física, la que para muchos es la primera filosofía latinoamericana —si es que se deja de lado el pensamiento de las culturas prehispánicas— la cual se presentaba de manera crítica a la hegemonía europea; estableciéndose a sí misma como una alternativa en la correlación de poder que supuso la conquista de América. Del cruce de la filosofía clásica de occidente con la indignante realidad a la que fueron sometidos los pueblos originarios de América, surge una cosmovisión de alteridad y liberación del *otro* que fue marcada principalmente por la fe judeocristiana de algunos evangelizadores quienes, a partir de una labor crítica a las estructuras políticas y económicas de la colonia, cuestionaron los razonamientos que permiten en justicia divina la dominación de las tierras indígenas.

Para diversos autores a partir de la colonia nace la primera filosofía latinoamericana, en un sentido de novedad y autenticidad filosófica marcada por factores tales como el tiempo, el espacio y el sujeto. Una filosofía crítica al momento coyuntural que vivían los amerindios. Sin embargo, esta postura no debe de confundirse pensando que únicamente con la luminosa guía del europeo los amerindios pudieron dar sentido histórico a sí mismos, cruzando de la barbarie a la civilidad. La idea anterior es incompleta e ingenua. La conquista y la posterior dominación y explotación del amerindio, dan como consecuencia un proceso de reflexión filosófica que busca reconocer lo humano —elemento esencial de la subjetividad jurídica— en aquellos individuos a los cuales no se les reconocía como tal —criollos, mestizos, amerindios. Este es el inicio de una filosofía local que nace a partir de particularidades como el espacio, el tiempo y los sujetos que intentaron producir su vida en aquellos tiempos.

Es paradójico como en la conquista y durante en el periodo colonial se utiliza un argumento de fe y religiosidad desde una perspectiva modernista —incluso adelantado a su época— y, a su vez, una forma clásica de alteridad judeocristiana que apela por el *otro*. Como bien menciona Dussel, la llegada del europeo trajo consigo elementos valiosos para el desarrollo del pensamiento latinoamericano; sin embargo, también trajo los dogmas

modernistas que justificaban la opresión del otro, siendo dicha opresión el punto de partida para la reflexión filosófica en América.

Esta dualidad en la concepción del derecho natural también permeó en las normas e instituciones de aquella época. Durante los primeros años a la llegada de los conquistadores se mostró poco interés en desarrollar un aparato jurídico y político en América. La cuestión india fue indiferente aún para los evangelizadores y misioneros durante la primera década de la llegada de los europeos a América. Fue hasta el año de 1511, al llegar la Orden de Santo Domingo⁴⁰⁴, cuando se empezó a pugnar por desarrollar un *Derecho de Indias*⁴⁰⁵; el cual mostró esa dualidad antagónica entre una concepción escolástica clásica y, por otro lado, una concepción moderna. Siguiendo esa dicotomía, gracias a las *Juntas de Burgos* surgieron las denominadas *Leyes de Burgos*⁴⁰⁶, las cuales, por un lado, tenían el objetivo de aminorar la

⁴⁰⁴ La primera orden de dominicos en llegar a América se encontraba liderada por Fray Pedro de Córdova junto con Fray Bernardo de Santo Domingo y Fray Atón de Montesinos, siendo este último quien, por medio de sus sermones religiosos, realizó la primera defensa política/mediática a los derechos humanos violentados por los agravios ocasionados a los pobladores originarios de América. A partir de ahí, fueron los testimonios de los dominicos y de los franciscanos los que visibilizaron y dimensionaron la barbarie que los inescrupulosos y ambiciosos españoles realizaban en las Indias, lo cual permitió el desarrollo del Derecho de Indias. *Cfr.*, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, CENEJUS-UASLP, México, 2007, pp. 34 a 38.

⁴⁰⁵ El Derecho de Indias se desarrolló por medio de un insipiente aparato de normas/leyes e instituciones proveniente del *derecho castellano*, a su vez, sujeto políticamente a la Corona de Castilla, el cual pretendía regular la vida política y jurídica del “Nuevo Mundo”. Este Derecho inicia con la Leyes de Burgos (1512), las cuales se encuentra sujeto a las Capitulaciones y las Instrucciones; la reforma Cisneros (1516), las cuales fueron promovidas por los *memoriales* de Las Casas; y, Las Leyes Nuevas (1542), entre otras. En cuanto a instituciones, de manera muy somera, podemos nombrar que aquellas que se encargaban de la vida política y jurisdiccional de las Indias eran el Rey, el Consejo Real, el Supremo de Indias, la Casa de Contratación de Sevilla, los Ayuntamientos, la Audiencias y los Virreyes. Todas estas autoridades desempeñaban la gobernabilidad en las tierras americanas; sin embargo, nunca se pudo superar la ineficacia de éstas debido a la lejanía de la Corona y a la desbordante ambición de aquellos europeos que llegaban a estas tierras con el ánimo de enriquecerse. *Cfr.*, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*, pp. 41 a 58.

⁴⁰⁶ Las Leyes de Burgos (1512) surgen de las reuniones en las que se convocaron a juristas y teólogos en la ciudad de Burgos con el objeto de dialogar la condición de los indios en la Nueva España. La Junta de Burgos, como se le denomina a la primera reunión, fue llevada a cabo gracias a las denuncias y testimonios realizados por los teólogos dominicos, principalmente, por el testimonio de Montesinos. Dos de los aspectos más importantes que aborda este texto jurídico son: a) la condición laboral de los indios, la cual introdujo derechos y conceptos jurídicos que no se replicarían hasta los movimientos obreros europeos de siglos después; y b) Su concepción de justicia, que reivindica la condición del oprimido (el indio) por su condición desigual, a un trato desigual, ante su contraparte: el conquistador. Hablamos de una concepción jurídica sabedora de las condiciones reales, históricas y materiales que permite que el trato de la Ley sea desigual para los desiguales. Sin embargo, este documento jurídico también se vio envuelto en una serie de problemáticas tales como: a) la alineación del indio al europeo, la cual determina la incapacidad del indio para *pensar-sé desde-sí y para-sí*, teniendo que contar con la guía de su conquistador (opresor), lo que a la larga contribuyó a la destrucción cultural de los pueblos originarios; y b) el poco campo de aplicabilidad con el que contó, ya que pese a ser un texto jurídico de *avanzada*, en cuestiones laborales del indio, estas pretensiones se vieron disminuidas ante el desparpajo de

explotación laboral que sufrían los indios —siendo en términos laboralista un documento avanzado a su época— y, a la vez, subsumir a las comunidades indígenas ante la tutela de los españoles y bajo la consigna de las *encomiendas*⁴⁰⁷. Bien argumenta De la Torre que “la legislación indiana no es perfecta, ya que al tiempo que protege por un lado al indio, lo somete por el otro; y [...] esa normatividad fue frecuentemente violada haciéndose ineficaz y llevando a la injusticia.”⁴⁰⁸

Por otro lado, el cultural, al amerindio durante la conquista no se le acusó de irracional y primitivo por su hondo sentido mítico y su falta de razón para comprender empíricamente la realidad —durante la Conquista y la Colonia, seguía dominando el pensamiento medieval en Europa, siendo la llega a América una de las fisuras al medievo que permitiría transitar a la modernidad—, sino por no entender desde el mito y la fe del europeo la razón de los seres humanos en el mundo. No se buscaba una secularización del pensamiento, sino una evangelización propiciada por una *conquista espiritual*⁴⁰⁹, como argumento que hiciera justa la explotación y el despojo del que serían víctimas los pueblos originarios tanto a los ojos del conquistador como del conquistado. Sería un sentido de religiosidad medieval y la concepción de un derecho natural tendiente a regular y justificar la captación y el acaparamiento de recursos lo que, en palabra de Jesús Antonio de la Torre:

... llevaría a los reyes españoles, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, a recurrir al Papa para justificar la Conquista y obtener un título que legitime sus acciones en

los encomendaderos que, lejos de seguir la Ley, hacía de su avaricia y ambición el único techo ético de su actuar. *Cfr.*, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*, pp. 34 a 58.

⁴⁰⁷ Juan Solórzano y Pereira, citado por Jesús Antonio de la Torre, nos define a las encomiendas como “un derecho concedido por merced Real a los beneméritos de las Indias para percibir y cobrar para sí los tributos de la sucesión, con cargo de cuidar el bien de los indios en lo espiritual [su debida evangelización y su protección como hijos de Dios] y temporal [conforme a las Leyes de la Corona], y habitar y defender las provincias donde fueran encomendados...”. Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁰⁸ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁰⁹ Dussel argumenta que el proceso de dominación cultural que sufrieron los pueblos originarios es producto de una narrativa que, además de concebir la idea del “nuevo mundo” y del “descubrimiento”; constituye una imposición violenta de discursos que conciben la producción de la vida y la manifestación de lo espiritual en las comunidades amerindias a través del tamiz moral del conquistador europeo, como argumento legitimador de su actividad explotadora. En este sentido, la carga cultural del aspecto espiritual juega, en la determinación de grupos étnicos y sociales, un mecanismo de dominación que los conquistadores utilizaron para reacondicionar las necesidades y los imaginarios de los pobladores originarios. Véase, Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, *op. cit.*, p. 55 a 66.

América. Así obtienen del Papa Alejandro VI varios documentos que sirvieron de fundamento a la labor de España en América, siendo el más importante la Bula *Inter cetera* del 3 de mayo de 1493, conocida también como “Bula de Partición”, por medio de la cual Alejandro VI otorga a favor de la Corona castellana jurisdicción y dominio sobre el “Nuevo Mundo”.⁴¹⁰

La Bula *Inter cetera* es una justificación que, si bien buscaba ser trascendental dentro del mito cristiano, se ornamenta de “naturalidad teológica” y de una marcada ambición económica —de ahí su concepción modernista en términos de desarrollismo económico— que blanqueara la conciencia cristiana de los conquistadores sobre la barbarie y el despojo, a la vez que, se asumiera la culpabilidad espiritual por parte de los pueblos originarios a no verse como hijos de Dios. Como menciona Dussel, la reconfiguración de los imaginarios espirituales serían utilizados como herramientas de control social; es decir, una justificación como “criterio ético absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera un significado radical.”⁴¹¹

En el pensamiento colonial, se puede observar de manera plena la dicotomía entre el *iusnaturalismo clásico* y el *iusnaturalismo moderno* —los cuales se abordaron con anterioridad—, este último justifica la opresión a los pobladores originarios mediante símbolos judeocristianos articulando un argumento modernista de explotación y despojo al que se denomina desarrollo económico.

Sin embargo, el pensamiento surgido a partir de la explotación colonial ocasionó, en términos jurídicos, un retorno al pensamiento natural clásico que, con posterioridad, se instalaría como parte importante de la tradición filosófica latinoamericana entendida como pensamiento filosófico regional; es decir, una filosofía que a partir de la crítica a las estructuras sociales, políticas y jurídicas de su época, reconoce la realidad inmanente de América Latina y sus pobladores, concretizándose en una nueva forma de filosofar, la cual no *reproduce* únicamente el pensamiento occidental, sino que a partir de un cumulo de conocimientos —helénicos, escolásticos, prehispánicos, entre otros.— *produce* un pensamiento que se sostiene a sí mismo en una propia identidad y autenticidad filosófica.

⁴¹⁰ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, op. cit., p. 23 y 24.

⁴¹¹ Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro...*, op. cit., p. 56.

Lo anterior no quiere decir que todo pensamiento gestado geográficamente en Latinoamérica es *productivo* y novedoso en tanto constituye una filosofía regional o situada. Por el contrario, el modelo de pensamiento hegemónico impuesto en la conquista —que mantenía la idea de justificar la explotación de América y que se institucionalizó en las nuevas universidades de América— se impuso en el devenir de la historia como el modelo dogmático, el cual, difícilmente *produce* conocimiento novedoso para reconocerle como filosofía regional o situada en términos de su complejidad. El pensamiento enquistado de manera hegemónica en la conquista siguió el curso de la filosofía europea, asumiéndose a sí mismo europeo —asumiéndose ilustrado, moderno, revolucionario, posmoderno, y cualquier otro tipo de sujeto construido con el imaginario europeo—; asumiendo la realidad europea cuando los sujetos americanos no eran europeos, ni mucho menos vivían como tales.

En cambio, el pensamiento colonial crítico, cuestionó a la explotación del amerindio, constituyó lo que Dussel denomina la *primera fase de la filosofía de la liberación*⁴¹², la cual serviría de base para el desarrollo del pensamiento regional o situado en América Latina. Esta primera fase se caracteriza por exaltar la identidad y trascendencia cultural del amerindio y su negación como sujeto histórico, como sujeto materialmente distinto, pero legítimamente humano al igual que su contraparte europea.

Los autores que se encargaron de llevar a cabo esta primera fase de la filosofía latinoamericana crítica provinieron del denominado *Siglo de Oro Español*, el cual abarca entre el siglo XVI y XVII y consiste en un cumulo de teólogos españoles que aportaron elementos esenciales para la filosofía política y jurídica, así como en la aplicación de los principios generales de la moral cristiana y el derecho natural, partiendo de un pensamiento crítico en cuanto a estructura económica de explotación a los pobladores originarios de la Nueva España. Entre sus pensadores⁴¹³ más destacados se encuentra Francisco de Vitoria y

⁴¹² Dussel nos habla de una primera fase histórica que sirve de piedra angular para lo que sería su propia interpretación de la filosofía de la liberación (analéctica). La referencia que hace a los teólogos españoles del *Siglo de Oro* se sustenta como parte de la rearticulación de la historia del pensamiento y la forma de asumir la labor filosófica frente a la opresión del amerindio. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía...*, *op. cit.*, p. 30.

⁴¹³ Al igual que Vitoria y De las Casas, Domingo de Soto, Melchor Cano, Martín de Azpilcueta, Fray Antonio de Montesinos, Pedro de Sotomayor, Vasco de Quiroga, Alonso de la Veracruz y otros, se posicionaron a favor de los indígenas y en defensa de sus derechos por todos los medios posibles. *Véase*, Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 114 a 116.

Bartolomé de las Casas, quienes caracterizan el pensamiento y praxis de la defensa de los indios

Francisco de Vitoria en su obra *Reelecciones sobre las Indias*, establece las bases cristianas para la defensa del indígena —en relación con la subjetividad jurídica— sustentada en la dignidad humana, a la vez que cuestionaba la concepción de *la guerra justa* y la legitimidad del agravio. Fue uno de los principales fundadores de la *Escuela de Salamanca*, trasladando sus enseñanzas a otros teólogos e intelectuales en América Latina, alentando la defensa en primera línea sobre la condición real de los indígenas; dando testimonio de las vejaciones que, en tanto sujetos con dignidad, eran agraviados ante todo sentido cristiano de humanidad.

Por su parte, Bartolomé de las Casas, ya como autor y defensor novohispano (quien realizó gran parte de su obra en tierras americanas), pasó de encomendadero a *defensor de los indios y de los empobrecidos en la Nueva España*⁴¹⁴. Siguiendo la línea aristotélica-tomista marcada por Vitoria⁴¹⁵, y despojándose de las limitaciones dogmáticas del pensamiento medieval, realizó la defensa de los indios a través del derecho natural, argumentando teológicamente la calidad humana de éstos. De las Casas puede ser considerado un defensor de derechos humanos desde una concepción crítica a la estructura política de la Nueva España.

En ese sentido, de las Casas cuenta con dos facetas muy prolíficas y fácilmente reconocibles:

- i. Como filósofo crítico, circunscrito al tomismo-aristotélico —como ya se mencionó— pero manteniendo una escala ética basada en la concepción judeocristiana de la *alteridad* y de la tradición bíblica del *mispat*⁴¹⁶, es decir

⁴¹⁴ De las Casas pasó de ser un explotador y comerciante de indios a uno de sus más reconocidos defensores. Mientras vivía en la Isla de fernandina, Cuba, encomendaba a los indígenas al trabajo de extracción de oro en las minas. Poco después de la expedición de las *Leyes de Burgos* De las Casas comienza su conversión al observar la miseria y el sometimiento al que estaban obligados los pueblos originarios

⁴¹⁵ Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas “usaron el mismo instrumental lógico: las diez categorías aristotélicas, los momentos esenciales de la metafísica tomista (esencia, existencia, etc.), los principios de la ética aceptada en las escuelas (que partían del comentario a la Ética a Nicómaco...”. Véase, Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía...*, op. cit., p. 30.

⁴¹⁶ El *mispat*, como unidad léxica, es utilizado en el texto bíblico en referencia al Derecho —de manera equívoca ya que en dicho texto le suele dar varias interpretaciones. La manera más adecuada de interpretar el uso bíblico del concepto *mispat* en relación con la teoría de las Casas es la concepción teórica-analógica de Alejandro Rosillo. El filósofo del derecho potosino utiliza una metodología analógica —tomando de referencia a Mauricio

como liberación del oprimido. Pensó la cuestión de la subjetividad jurídica y de la dignidad humana del indio desde la realidad histórica del contexto americano, sujetándose a las condiciones *espaciotemporales* que constreñían a los sujetos corpóreos de América Latina. En ese sentido, es, en toda regla un filósofo situado, quien llevó a cabo la *duda filosófica* desde América Latina para los americanos.

- ii. Como jurista-litigioso defensor del desvalido, llevó a la *praxis* el *uso alternativo del derecho*. Varios autores, reconocen, preponderantemente, a de las Casas la vocación de un jurista⁴¹⁷ que de manera aparejada insidió en muchos campos del saber y del pensamiento colonial. Sin embargo, la concepción del derecho y de la justicia, que mantuvo a lo largo de su vida, llega a permear en todos los ámbitos en los que incursionó. Además de pensar y reflexionar sobre los derechos en América, también llevó ante la defensa jurisdiccional y política las ideas de su concepción teórica. Su labor ante las Cortes, como representante de comunidades indígenas, así como su constante labor de influenciar la política de la Nueva España por medio de sus *memoriales* —los cuales escribió durante toda su vida—; son evidencia concreta de su influencia en la Corona y de su relevancia para la transformación histórica de los pueblos originarios. De las Casas es un jurista en toda regla, tanto por comprender su cuestión filosófica, como por su capacidad analítica de darle *uso alternativo* y estratégico que permearan en la concreción política de su contexto histórico. No sólo fue defensor de derechos

Beuchot y a Jesús Antonio de la Torre— para comprender el *mispal* desde dos concepciones análogas: a) Como analogado principal, concibe al *mispal* en relación directa con la *acción de justicia*, como mecanismo que provee de justicia; y b) Como analogado secundario, en relación con los derechos subjetivos, como capacidad bilateral entre quienes expresan su clamor de justicia cuando son oprimidos o sobajados, por un lado y, por otro lado, a quienes interpela ese llamado a expresar su humanidad y su sensibilidad hacia el *otro*. Cfr., Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la teología de la liberación*, CENEJUS-AUSLP, México, 2012, p. 101 a104.

⁴¹⁷ De la Torre Rangel reconstruye parte de los debates que giran en torno a las capacidades jurídicas de Las Casas. El jurista aguascalentense, recupera algunos agravios manifestados por los retractores contemporáneos a las Casas, como es el caso de Fray Toribio de Benavente quien, por medio de sus memoriales dirigidos a la Corona, acusaba a de las Casas de pasional y de tener una incapacidad evidente para abordar el pensamiento jurídico, acusación que, por donde se le analice, carece de sentido material que la sustente. De las Casas no sólo comprendía el derecho, sino que lo aplicaba de formas novedosas para su época. Cfr., De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*, p. 61.

humanos, fue un experto litigante en el uso alternativo del derecho y en el litigio estratégico de derechos humanos, como herramienta de transformación política, dando aplicación al derecho desde perspectivas avanzadas a su coyuntura histórica.

Aquí bien vale la pena revisitar un poco más la vida y obra del dominico. De las Casas se sintetiza a partir de dos momentos cruciales: desde su conversión a defensor de los indios, donde llevó a cabo su defensa jurídica y política por medio de sus *memoriales* lo cuales fueron determinantes en la emisión de las *Leyes Nuevas* de 1542; y, posteriormente, su décimo y último retorno a España en 1547, momento coyuntural ya que, habiendo obtenido la legal representación de varios pueblos originarios, se permitió llevar a cabo su defensa ante la Corte y el Consejo de Indias, es decir, desde el centro del poder en disputa.

Si bien la vida de las Casas se encuentra marcada por diversas facetas, su obra debe ser analizada teniendo al derecho como crisol principal tanto como filósofo que hace *uso* del derecho de manera política, combatiendo y cambiando las estructuras del poder establecidas; así como, litigante que lleva sus acciones al terreno político-jurídico, permitiendo transformar la realidad de sus defendidos a la vez que reforma las disposiciones normativas; y, en definitiva, como filósofo crítico que miró a la realidad a partir del entendimiento del derecho y de la justicia del *otro*, del más oprimido y empobrecido, planteando la necesidad de interpelar y ayudar al oprimido a través de vías institucionales que permitieran proteger al indio de manera real y no únicamente de forma abstracta.

En esa tónica, Jesús Antonio de la Torre ve en la práctica litigiosa del dominico, una praxis interpretativa, toda vez que “hace uso del derecho en toda su riqueza analógica, como Derecho objetivo o Ley, como defensor de los derechos subjetivos, con idea clara sobre la justicia, y todo ello de acuerdo a la filosofía jurídica y a la técnica administrativa y procesal de su tiempo.”⁴¹⁸ Un defensor que se remitía constantemente al *aquí* y al *ahora*; un jurista que pensó el derecho *real* por la urgencia de la realidad misma que se vivía en América.

Lo anterior queda manifiesto en uno de los momentos más relevantes de la defensa de las Casas a los indígenas. Durante los años 1550 y 1551, en las sesiones de la *Junta de*

⁴¹⁸ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, op. cit., p. 67.

Valladolid, Las Casas inició un debate con Ginés de Sepúlveda mediante su *Argumentum Apologiae*, en el cual descalifica la legitimidad cristiana de la *guerra justa* contra los pobladores originarios y destaca el sentido humano de los indígenas.

La Junta de Valladolid, presidida por Domingo de Soto, congregó a prominentes juristas y teólogos de la época. Las disertaciones más reconocidas, evidentemente, son de las Casas y de Ginés de Sepúlveda, quienes mantuvieron un diálogo directo y a distancia por medio de cartas⁴¹⁹. De las Casas plantea sus argumentos con el objeto de defender la dignidad, la libertad y las propiedades de los indios; mientras que, Ginés de Sepúlveda “sostenía la inferioridad de los indios respecto de los españoles —ya que a los primeros— los ha considerado siervos por naturaleza.”⁴²⁰

Los dos, hombres de fe, son evidencia clara de cómo el pensamiento medieval más recalcitrante (Ginés de Sepúlveda) no concuerda con la expresión clásica del iusnaturalismo de tilde judeocristiana (de las Casas). Son, en resumen, dos formas distintas de entender la cristiandad. Sin embargo, ambos dominicos y escolásticos comparten referentes teóricos, los cuales, amalgaman con sus propias preconcepciones. Ginés de Sepúlveda hace una relectura de las tesis aristotélicas, en concreto, al principio de *existencia natural*, el cual menciona “que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre lo contrario.”⁴²¹ Así, Sepúlveda, deja en claro que existe un nivel ontológico/natural que *jerarquiza* de manera “objetiva” la supremacía del europeo (lo perfecto) sobre el indio (lo imperfecto), lo cual reafirma al argumentar:

Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre los hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento,

⁴¹⁹ Durante la Junta, no hubo un claro ganador o un argumento lo suficientemente convincente entre la disputa de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Nos dice de La Torre Rangel: “Los hechos disponibles no confirmaron la victoria de ninguno de los contendientes. Los jueces se retiraron des pues de la reunión final y durante varios años el Consejo solicitó por escrito sus opiniones.” Véase, *Ibid*, p. 63 y 64.

⁴²⁰ *Ibid*, p. 63.

⁴²¹ Ginés de Sepúlveda citado en Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 88

aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: “El que es necio servirá al sabio.”⁴²²

Tomando el *principio de existencia natural*, Sepúlveda, intenta construir una narrativa sustentada de manera empírica sobre “capacidades naturales”, las cuales, en un fondo político-económico, se enraízan con las razones de la esclavitud del indio, africano o asiático. Razones que, lejos de justificar de manera “objetiva” las supuestas ventajas de un sujeto auto encumbrado en la historia, tiene por objeto justificar la explotación del prudente y sapiente europeo sobre el imperfecto e imprudente explotado (indio o africano), pese a que éste goce de bastante fuerza para el trabajo, fuerza que terminará por justificar su posición como explotado.

Es, por tanto, para Sepúlveda, una concepción filosófica basada en el opresor. Es el conquistar, el opresor, aquel que cuenta con las capacidades necesarias para oprimir al otro, el que formula su relato histórico y tiene en justa naturaleza apropiarse del otro, porque así, naturalmente, está diseñado un orden natural que permite la dominación de unos sobre otros. Así lo explica Sepúlveda:

Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzca a vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer, y tal guerra será justa según el derecho natural lo reclama.⁴²³

En los términos así descritos, para Sepúlveda, es de plena justicia reconocer valorativamente habilidades del más acto como el motor del pensamiento y de la praxis. Una filosofía de la explotación, sustentada en las capacidades individuales o grupales para subsumir en la explotación al *otro*. Lo anterior confronta de manera franca con las ideas

⁴²² *Ibidem.*

⁴²³ *Ibid*, p. 89.

lascasianas que buscan comprender la realidad y establecer una guía de pensamiento a través de la interpelación del oprimido, del *otro* como mirada calificada para interpretar e interpelarse lo que *es* su la realidad en sentido histórico-materialista.

De las Casas niega dicha *jerarquía* como principio natural, pero permite la comprensión del hombre como un ser naturalmente corpóreo, integrado por la naturaleza y determinado históricamente. Concibe a los indios como sujetos de derechos con igual dignidad, como principio universal de ser humano, en un sentido de naturalidad que le incorpora como persona óptica de lo que *es* el *ser* humano en su correlación con la naturaleza —manteniendo una postura de derecho natural clásico/judeocristiano. Por ello, mantiene la línea de la alteridad y la responsabilidad para con el otro, como *si-mismo*, como principio óptico de existencia, lo que permite la universalización en términos dinámicos e históricos, a la vez que, concibe a todo ser humano como un ser semejante universalmente mediado por la existencia; es decir, seres humanos iguales en tanto a su dignidad, lo que deja claro: “Todas las naciones del mundo son hombres [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos [...], todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal.”⁴²⁴

De las Casas representa un momento toral para la filosofía latinoamericana y para la comprensión de los derechos humanos desde otra perspectiva, la perspectiva de las Américas y de sus sujetos oprimidos y empobrecidos. Al reconstruir el valor del pensamiento situado en América, en la época colonial, y más aún, al establecer su relación con los derechos humanos, es menester retomar tanto el pensamiento de Vitoria —como fuente que estableció los presupuestos teóricos para la defensa de los indios— y de Las Casas, así como de muchos otros pensadores, teólogos, juristas y evangelistas dominicos y jesuitas (Domingo de Soto, Melchor Cano, Martín de Azpilcueta, Fray Antonio de Montesinos, Pedro de Sotomayor, Vasco de Quiroga, Alonso de la Veracruz, por mencionar algunos de los más relevantes) que, en su defensa de pueblos originarios oprimidos, reviraron la concepción de la filosofía, del derecho natural y de lo que con posterioridad serían denominados derechos humanos.

⁴²⁴ Bartolomé de las Casas, citado en Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz..., op. cit.*, p. 91.

Es con de las Casas el momento coyuntural en que se inaugura un pensamiento crítico desde la exterioridad, pujante ante la conquista y los procesos totalizadores de dominación cultural y corporal. El dominico se posiciona como uno de los grandes pensadores, críticos de totalidad del centro y defensor del oprimido. No por nada Dussel menciona que:

... tres años antes de que Lutero expusiera sus tesis en *Erfurt* o que Maquiavelo publicara *Il Principe*, Bartolomé de las Casas comprende claramente la razón de esta crítica. Cuando Europa no se había todavía despertado del choque que le había causado el descubrimiento –para ella– de todo un Mundo Nuevo, Bartolomé iniciaba ya su crítica ante los efectos negativos de ese proceso civilizatorio moderno.⁴²⁵

Para Dussel, así como para varios autores latinoamericanos, de las Casas fue uno de los primeros críticos de la modernidad naciente (modernidad temprana). Analizar su obra en retrospectiva permite verificar su hondo compromiso con el *otro* y la necesidad de establecer una labor filosófica que se construya *por y para el otro*, como momento de liberación, el cual se da en términos históricos.

Para dar una descripción general o una conclusión sobre la obra de Las Casas y su repercusión en los derechos humanos, se retoman las palabras de Jesús Antonio de la Torre quien manifiesta que: “Bartolomé usa el Derecho [utiliza la palabra “usa”, para hacer énfasis de su actividad litigiosa; la manera de trasladar sus ideas teóricas a la praxis judicial de su época]. Ese uso lo hace en toda su riqueza analógica, como Derecho objetivo o ley, como defensor de los derechos subjetivos, con idea clara sobre la justicia y todo esto de acuerdo con la filosofía jurídica y a la técnica administrativa y procesal de su tiempo.”⁴²⁶

6.2.2.3. De la tercera época: del americanismo a la teología de la liberación

Es menester recordar al lector que este esbozo sobre el devenir histórico de la filosofía latinoamericana no tiene por objeto ser exhaustivo ni realizar un análisis a profundidad,

⁴²⁵ Dussel, Enrique, “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014, p. 301.

⁴²⁶ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, op. cit., p. 67.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

pretender lo anterior ameritaría un trabajo sumamente extenso y complejo —como el presentado por Beorlegui, el cual se encuentra citado a lo largo de este capítulo. Lo anterior, no se hace con el objeto de menospreciar dicha historia, sino por mantener una solidez crítica con los objetivos de la presente investigación y resaltar los momentos torales con los que el pensamiento latinoamericano reviró sus presupuestos epistemológicos en beneficio al desarrollo de una filosofía situada, sabedora de las condiciones materiales e históricas como principio de necesidad que permita un pensamiento novedoso y auténtico.

Será, entonces, en esta tercera época que se terminará por delimitar una filosofía latinoamericana que más que hacer referencia a la posición geográfica de sus sujetos pensantes, expresa las condiciones necesarias para ser reconocida como una filosofía auténtica cultural y materialmente.

Esta tercera época parece dejar de lado un espectro temporal muy largo, después del iniciado por el pensamiento colonial que trajeron los escolásticos españoles durante la conquista. La gestación de diversos movimientos académicos y de procesos políticos y sociales que surgieron a partir del siglo XVIII al siglo XX en América Latina, fueron el tamiz adecuado para el andamiaje de una filosofía que se pensara a sí misma como punto de partida para la cuestión latinoamericana.

Dentro de esta tercera época se pueden verificar tres momentos cruciales en la construcción de una filosofía situada en América Latina —elementos que esta investigación agrega a la clasificación dusseliana—, siendo los siguientes: a) el proceso americanista del pensamiento; b) la crisis de la dependencia en América Latina y c) el surgimiento de la teología de la liberación. Estos tres momentos engloban el largo camino sobre el cual se ha cimentado nuevas formas de pensamiento filosófico a partir del *aquí* y el *ahora* del sujeto latinoamericano en relación con sus condiciones reales de existencia y de su capacidad de producir vida e historia. En mérito a lo anterior, es preciso tomar un breve instante para hablar de cada uno de ellos.

a) El pensamiento americanista del siglo XIX

Siguiendo los aportes del filósofo colombiano Leonardo Tovar, existe una fundación americanista la cual tiene gran relevancia en la historia de las ideas en América Latina⁴²⁷, y constituye en un primer antecedente de la búsqueda de autenticidad por parte de algunos filósofos latinoamericanos. Posterior al pensamiento colonial ubicado en el siglo XVI y parte del XVII surge en el siglo XIX la necesidad de establecer parámetros latinoamericanos al pensamiento emergido en América. En sintonía con los movimientos independentistas en América, algunos autores contemporáneos a esa época constataron la necesidad de verificar lo que el americano piensa sobre sí y sobre América, siendo con ello, la primera manifestación reflexiva para el desarrollo de un pensamiento novedoso, no-alineado al helenismo.

Los movimientos independentistas de las colonias conquistadas en América Latina fueron fruto del pensamiento americanista. A su vez, dichos movimientos le dieron nuevos horizontes teóricos sobre los cuales pensar a América y a los americanos. Si bien el pensamiento crítico de los dominicos y jesuitas en el apogeo de las colonias habían expresado la virtud de los pueblos originarios, así como su subjetividad jurídica, no fue hasta la radicalización que los movimientos de independencia que se evidenció la importancia de pensar en una América para los americanos, incluyendo el *pensar-sé* a sí mismo el sujeto latinoamericano.

Este proceso que tiene como consigna *americanizar* el pensamiento en América Latina se ve plenamente identificado en la obra del escritor-ensayista cubano José Martí, a quien la comunidad filosófica no suele reconocerle la calidad de filósofo al no haber llevado dicha labor como su profesión con continuo rigor; sin embargo, para los efectos de esta investigación es tomado como un referente importante para el desarrollo de la filosofía latinoamericana⁴²⁸. Para Beorlegui, José Martí se ubica en la historia de la filosofía latinoamericana como parte del positivismo latinoamericano y del krausismo; sin embargo,

⁴²⁷ Tovar González, Leonardo, "Las fundaciones de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernillos de filosofía latinoamericana*, volumen 27, número 95, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2006.

⁴²⁸ Beorlegui en su célebre obra sobre la historia de la filosofía latinoamericana dedica un apartado a José Martí como parte del positivismo latinoamericano circunscrito al krausismo, reconociendo sus importantes aportes al desarrollo de la filosofía latinoamericana. Por su parte, el filósofo colombiano Leonardo Tovar González, en un breve ensayo sobre la historia de la filosofía latinoamericana, retoma a Martí como parte del movimiento filosófico al que denomina *la función americanista*, el cual se refiere a la obra del cubano como piedra angular en la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Véase, Beorlegui, Carlos *op. cit.*, pp. 333 a 340; y, Tovar González, Leonardo, *op. cit.*, p. 21.

dicha afirmación nada tiene que ver con su planteamiento ético-político-crítico sobre la condición de Cuba y América, estando más bien orientado a una función positivista en cuanto a la formulación de los argumentos y la evaluación de sus resultados.

La obra de Martí se encuentra vinculada a su activismo político encaminado a la independencia de Cuba y a la conformación de un bloque político unitario por parte de lo que él denominó *Nuestra América*, la cual recupera nociones históricas e identitarias de los pueblos originarios, como una clara contraposición del pensamiento europeo, así como del rampante positivismo ahistórico y pragmático de Juan Bautista Alberdi⁴²⁹. Así, nos dice Raúl Fornet-Betancourt, compatriota de Martí, que el pensamiento de este último constituye una revisión del vínculo entre filosofía e historia.

Para Martí la historia es el eje articulador de los pueblos, al otorgar límites políticos y sociales en relación con los procesos históricos de los mismos. Esos márgenes históricos permiten establecer una práctica filosófica que sea congruente con la realidad, que para el caso de Cuba y América es una realidad sostenida por la opresión colonial. En ese sentido, la filosofía en América debe de tener como principal objetivo la liberación del americano. Sin embargo, para lograr lo anterior, se requiere transformar la filosofía, abandonando su concepción abstracta europeizante, en busca de una construcción filosófica que pueda historizar la realidad y con ello las verdaderas necesidades de América y los americanos.

Martí de antemano sabía que la encomienda de una nueva filosofía parte de la comprensión pedagógica de la misma; es decir, de desaprender lo aprendido por la filosofía helénica y por la empresa de la universidad europea. Por ello, el filósofo cubano argumentaba que “la universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria.”⁴³⁰

⁴²⁹ Leonardo Tovar nos dice que: “Juan Bautista Alberdi en su célebre discurso “*Ideas para un curso de la filosofía latinoamericana*” [...] planteó una ruptura entre la filosofía especulativa propia de Europa y la filosofía práctica que a su parecer requerían las nacientes repúblicas hispanoamericanas” Sin embargo, este llamado también pretendía desconocer el pensamiento indígena y romper con todo tipo de raíces históricas, en beneficio de optar por el pragmatismo anglosajón. Si bien Alberdi se pronunció seriamente sobre la necesidad de una filosofía auténtica en América, sus conclusiones o sus ideas no son rescatables o concordantes con los objetivos de esta investigación, ya que dicho autor buscaba un rompimiento histórico de tajo, a razón de mantener un pragmatismo utilitarista. *Cfr.*, Tovar González, Leonardo, “Las fundaciones de la filosofía *op. cit.*”, pp. 20 y 21.

⁴³⁰ José Martí citado por Tovar González, Leonardo, *op. cit.*, p. 21.

En ese sentido son plenamente ilustrativas las palabras de Martí al establecer la necesidad de buscar una filosofía situada al contexto propio de América Latina, privilegiando las construcciones locales del tiempo y el espacio interviniente es la producción discursiva de los sujetos que producen y reproducen su vida en contextos determinados. El anterior argumento es concordante con la descripción que Beorlegui acuña sobre la obra de Martí:

Martí entiende que no hay una sola filosofía, abstracta y universal, sino que lo que hay es solamente filosofías contextuales, filosofías propias de culturas y de contextos históricos específicos. Por eso que Martí propone «la creación de una filosofía nuestra-americana que sería justo la filosofía nacida de la ocupación con la historia y el contexto de Nuestra América.⁴³¹

Martí, pese a no ser considerado un filósofo por algunos autores, plantea la cuestión de la posición del sujeto cognoscente de la realidad, en términos de espacio y tiempo, en términos históricos y reales. El solo hecho de cuestionarse lo anterior, constituye, por mérito propio, una posición filosófica compleja. Asimismo, plantea la necesidad de pensar desde América con relación a sus pobladores oprimidos y despojados de su sentido cultural, a través de una nueva filosofía que se autentica, legítima y abocada a la realidad histórica de una América conjunta: Nuestra América. “Esta filosofía creadora se tiene que orientar hacia un pensamiento inculturado, que convierta la propia realidad de América en objeto y materia del filosofar. Pero eso no es suficiente, sino que, a la vez que se hace de América el objeto del pensamiento, tiene también que ser América el sujeto del filosofar.”⁴³²

b) De la colonialidad a la dependencia de América Latina en siglo el XX

En el siglo XX las condiciones de América Latina lejos de mantener una estabilidad política, social y económica después de los movimientos de independencia dejaron en evidencia el frágil andamiaje estructural mediante el cual se construyeron las emergentes naciones latinoamericanas. No se puede negar ni borrar a discreción de la pluma del historiador en

⁴³¹ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 336.

⁴³² *Ibidem.*

turno, las paupérrimas condiciones de décadas de dominación y barbarie colonial. La colonialidad lejos de quedarse en el pasado, se reedifica en consonancia a las nuevas dinámicas mercantilistas.

Las condiciones económicas de la América Latina contemporánea al siglo XX no pueden ser entendidas si no se plantean a partir de la acción extractiva y acumuladora de los conquistadores, quienes llevaron a cabo actos de explotación humana no-mediada ni limitada a condiciones normativas; es decir, el ámbito normativo del *deber ser* (derecho de indias) no tuvo una correlación material e histórica con el *ser*, en este caso, la verdadera protección del indio y de sus bienes —de ahí la defensa a los indígenas que realizaron de las Casas y Alonso de la Veracruz— ante la falta de eficacia de los instrumentos legales del derecho de indias. Por ello, autores como Dussel nos hablan de procesos capitalistas provenientes de una modernidad temprana, propia a la conquista de América que tuvo y tiene un desenvolvimiento a lo largo de los siguientes siglos, pese a las condiciones históricas que supuestamente se lograrían con una etapa poscolonial⁴³³.

El capitalismo y las formas de acumulación imperial por zonas centrales a costa de poblaciones geográficas periféricas del siglo XX sigue la tendencia del poderío colonial que edificaron los países europeos y lo que a la postre constituiría el capitalismo transnacional. Ya en su momento lo señalaron Marx y Engels:

“La manufactura y en general el movimiento de la producción recibieron un enorme impulso gracias a la expansión del comercio, ocasionada por el descubrimiento de América [...] Los nuevos productos, importados de esas regiones y, en particular, las grandes cantidades de oro y plata que entraron a la circulación, modificaron totalmente la posición recíproca de las clases...”⁴³⁴

En concordancia con las palabras del filósofo y periodista argentino, José Pablo Fleinmann, la acumulación, el poderío y la carrera capitalista en la que se embarcaría la

⁴³³ En términos clásicos el poscolonialismo se entiende como la suma de todos los hechos históricos que tuvieron lugar en el proceso descolonizador, en el que sobresalía la determinación de las antiguas colonias por alcanzar su soberanía.

⁴³⁴ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Materiales para la historia de América Latina*, trad. por Miguel de Lorenzi, Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1972, p. 39.

moderna Europa globalizada, tiene su origen y fundamento en el despojo, la barbarie y el genocidio de la conquista de América⁴³⁵. Existe una línea de continuidad entre la economía basada en la esclavitud colonial y la actividad extractiva que los países conquistadores —ahora centrales— hasta la nueva dinámica del capitalismo moderno, que busca la acumulación y la adquisición de plusvalía a costa del más necesitado, lo que a la postre, genera condiciones cíclicas de desigualdad económica. Bajo esta dinámica, devienen desventajas económicas que sufrieron los países colonizados por el despojo de recursos materiales durante su colonización, lo que al surgimiento de los nuevos modelos de competitividad económica impidió un inicio igualitario en cuanto a condiciones, recursos y materias primas para aquellos países que habían sido colonizados.

La dicotomía entre conquistadores y conquistados sería remplazada en 1950 por el modelo teórico basado en la distinción centro-periferia⁴³⁶ acuñado por Raúl Prebisch, el cual explica que:

... las asimetrías estructurales del sistema económico mundial colocaban a los países latinoamericanos en una posición radicalmente dependiente con respecto a las potencias “centrales”. Sin desarrollo tecnológico propio, y obligados a cumplir el papel de meros suministradores de materias primas no manufacturadas (asumiendo modelos escasamente diversificados y puramente extractivistas que apenas producían valor añadido), estos países permanecían anclados en una posición absolutamente subalterna dentro de la economía-mundo capitalista.⁴³⁷

La continuidad de la explotación colonial mantiene líneas muy semejantes a los procesos de explotación del capitalismo del siglo XX, principalmente en dos aspectos: a) la explotación de la fuerza de trabajo, a comunidades categorizados como inferiores, la cual

⁴³⁵ Fleinmann, José Pablo, “La filosofía latinoamericana” en *Encuentro Nueve*, consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=bp1ESfJHrkY&list=PLKD7DJUWT3hrihBCXADai9LfwvTNEFLU&index=7&t=0s>, en fecha 16 de mayo de 2019.

⁴³⁶ Del cual posteriormente Immanuel Wallerstein tomaría como base para el desarrollo de su epistemología centrada en la unidad de análisis de centro-periferia por medio del sistema-mundo. Véase, Wallerstein, Immanuel, *op. cit.*

⁴³⁷ Polo Blanco, Jorge, “Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad”, en *Latin American Research Review*, volumen 53, número 1, Latin America Studies Association, 2018, p. 112.

únicamente es requerida para la extracción de la materia prima; y, b) La propia extracción de materia prima que es subvaluada y vendida para que el país central transforme dicha materia prima con un plus en mano de obra calificada.

En los anteriores aspectos, se sigue la tónica de explotación del *otro*, tanto en su persona/fuerza de trabajo como en su propiedad/recursos materiales. A partir de esta dinámica, surge una “dependencia de los países periféricos, tanto en el nivel del capital productivo como del circulante, [que] podría definirse así: los países más desarrollados centrales logran “ganancia extraordinaria” en la venta de sus productos; mientras que los países menos desarrollados periféricos transfieren plusvalía al vender los suyos.”⁴³⁸ La *dependencia* es una dinámica cíclica que llega a tener distintos niveles de justificación o explicación⁴³⁹ del subdesarrollo que padecen los países periféricos. El atraso denunciado a los países periféricos *en-cubre* las condiciones de realidad negadas para el crecimiento económico, a la vez que fetichiza la superioridad económica del centro como el modelo deontológico a seguir.

De esta manera, nos dice Beorlegui, se integran estos procesos económicos y políticos en la denominada *teoría del desarrollo* la cual supone “que los «países subdesarrollados» están en etapa anterior, atrasada, respecto a los países «desarrollados», industrializados. Alcanzar esa etapa puntera se consigue por la industrialización y la modernización de la tecnología. Para ello hace falta que los países desarrollados inviertan su dinero en ayuda a los países subdesarrollados.”⁴⁴⁰

⁴³⁸ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 226.

⁴³⁹ Por ejemplo, Cerruti citando a Marco Ingrosso, nos habla de cuatro perspectivas o explicaciones que justifican la condición de subdesarrollo en los países latinoamericanos. Estas son: 1. las explicaciones *naturalistas* que señalan condiciones diferenciadas en cuanto a raza o condiciones climatológicas; 2. las *seriales*, que abordan determinismos científicos e históricos; 3. las basadas en modelos económico-liberales, que argumenta matices culturales que permiten el desarrollo político y tecnológico de los pueblos a la vez que ejemplifica a los países centrales; y 4. las conflictivas o neomarxistas, que explica de manera crítica el desarrollismo, al entender que éste siempre tendrá una correlación dicotómica en donde algunos obtengan mayor desarrollo a costa del subdesarrollo de otros. *Cfr.*, Cerruti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 137 y 138.

⁴⁴⁰ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 679.

De esta teoría se desprenden elementos deterministas y cientificistas⁴⁴¹ mediante argumentos que van del naturalismo antropológico⁴⁴² hasta la ausencia de capacidades técnico/industriales, los cuales justifican el retraso mediante las carencias políticas y morales que incapacitan a las regiones periféricas a producir conocimiento científico necesario para llevar a cabo sus procesos de industrialización. Sin embargo, nunca se cuestionan los elementos históricos que orillaron esta *dependencia* ni los mecanismos económicos y políticos que sigue subsumiendo a los países subdesarrollados a la gracia de aquellos desarrollados; mucho menos a la irreal condición de maximizar de manera universal la industrialización del *centro* ya que al homologar en todos los pueblos los niveles de industrialización y actividad extractiva traería consecuencias ambientales negativas e irreversibles para el planeta.

En el ámbito discursivo, la teoría del desarrollo se explica a sí misma con marcados elementos “objetivos” y “científicos” que determinan cómo los países periféricos son imputables de su condición de subdesarrollo, ya sea por la falta de elementos culturales, sociales, políticos o económicos que no les permiten alcanzar los conocimientos y procesos tecnológicos que den valor agregado a la materia prima y a su fuerza de trabajo. Sin embargo, estas afirmaciones son falaces e intencionalmente ingenuas al omitir las condiciones reales en las que opera la relación centro-periferia, ya que el centro de la cuestión radica en que:

La división internacional del trabajo [viene] definida por profundos desequilibrios, y los países “periféricos” quedan excluidos de la transferencia de conocimiento tecnológico, lo cual contribuye sin duda a la perpetuación de esa situación que los coloca en la posición de meros extractores y exportadores de materias primas y productos agrícolas, extracción y exportación que no retornaban en forma de más industrialización interna y mayor tecnificación productiva.⁴⁴³

⁴⁴¹ Nos dice Beorlegui que se trata, pues, de “un «darwinismo económico» (que Moreno Villa denomina «pelagiano»), en el que el subdesarrollo es un estadio pasajero, ya que, puestas unas determinadas bases económicas «científicas», se llegará tarde o temprano a la etapa de desarrollo.” Véase, *Ibidem*.

⁴⁴² En esta línea, nos dice Beorlegui, tenemos al sociólogo norteamericano Talcott Parsons referente del positivismo y el funcionalismo, quien agrupó y clasificó distintos tipos de sociedades tendiente a una concepción evolucionista del desarrollo: 1. Sociedades industriales dinámicas, 2. Sociedades de estructura autoritaria, 3. Sociedades tradicionalistas y 4. Sociedades tradicionalistas con valores individualistas, siendo este último, el menos “evolucionado” en el caso de América Latina. Véase, *Ibid*, p. 680.

⁴⁴³ Polo Blanco, Jorge, *op. cit.*, p. 112.

La distinción entre centro-periferia se transforma en la segunda mitad del siglo XX, integrando nuevas formas de estratificación geográfica-económica. Así “los economistas estadounidenses y del primer mundo habían generado un modo comprensivo de la situación económica internacional [...], según la cual los países del planeta se agrupaban en tres grupos diferentes según su nivel de desarrollo económico.”⁴⁴⁴ Surge la categorización de países desarrollados, en vías de desarrollo y los países subdesarrollados, con una explicación con pretensiones técnico-científicas que facilitara la explicación dialéctica al interior de los países periféricos sobre su dependencia a los países centrales.

Si bien el principal objetivo de la relación de *dependencia* entre centro-periferia es marcar mecanismos económicos diferenciados en cuanto a la tasación de las materias primas y la fuerza de trabajo, sus mediaciones van más allá, interfiriendo en las determinaciones, sociales políticas y culturales sobre la condición de *desarrollo* y *subdesarrollo* —discurso que integra categorías muy similares a la conquista como es el caso de la dicotomía entre *primitivo* y *civilizado*. Se mantiene un estado de dominación cultural proveniente de la misma *lógica justificadora* del siglo XVI, solamente que durante la colonia la “dependencia” radicaba principalmente en la religión; mientras que, en la modernidad la negación al desarrollo y el marcado horizonte deontológico que marcan los países centrales a nivel de consumo, ocasionan la interiorización cultural sobre la necesidad del desarrollo industrial capitalista como único camino a seguir para la producción de la vida digna.

La diferencia entre la dominación colonial y el discurso del desarrollismo radica principalmente en el periodo histórico en el que acontecieron; mientras que sus resultados y consecuencias son muy parecidas. Por ello, la continuación del dominio imperialista de las naciones europeas a aquellas naciones anteriormente colonizadas y ahora independizadas —diferencia que parece mantenerse únicamente en un ámbito formal y no material de un poscolonialismo trasnochado— se concretiza en la reformulación del *neocolonialismo*, el cual mantiene condiciones de dependencia mediante “una política colonial llevada a cabo por los poderes imperialistas con mecanismos escondidos y nuevos para reforzar el capitalismo,

⁴⁴⁴ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 678.

maximizar el aprovechamiento y mantener la influencia económica, política, ideológica y militar de los tiempos de la colonia.”⁴⁴⁵

El discurso cernido por la teoría del desarrollo busca la continuación y el sostenimiento de la política imperial-colonial mediante la subsunción económica-capitalista de países centrales/desarrollados (conquistadores) a países periféricos/subdesarrollados (conquistados). Para ello, se edifica un sistema de dominación el cual se disemina sutilmente en instituciones sociales, políticas y jurídicas. Los procesos globalizantes, las políticas guiadas desde el exterior, así como la institucionalización social de conceptos y valores —en el cual intervienen normas marcadas de lo político, lo jurídico y, por supuesto, de la especificación de los derechos humanos— constituyen un nuevo hito para el sostenimiento de la *dependencia* latinoamericana.

En correlación a todo lo anterior, en la segunda mitad del siglo XX se expandiría a lo largo del territorio americano, una explosión de ideas que tratarían de revivir los avances de la teoría de la dependencia y del neocolonialismo a través de políticas capitalistas, liberales y, posteriormente, neoliberales. A partir de esta generación de ideas, surgirían diversos movimientos filosóficos que retoman la duda filosófica desde la cognición del sujeto americano, desde su posición en *el aquí y el ahora* que delimita el contexto espacio y tiempo a nuestra América Latina, como continuación de los procesos formados contra la colonización y el capitalismo, pero con una marcada visión americanista. Uno de esos movimientos o escuelas de hondo calado filosófico sería la teología de la liberación.

c) La teología de la liberación y la toma de conciencia por y para América Latina

El contexto de la América Latina en la segunda mitad del siglo XX trajo consigo una variedad de propuestas sociológicas, filosóficas y políticas que buscaban en líneas generales la emancipación y la superación de la *dependencia* económica, cultural y política de los pueblos latinoamericanos⁴⁴⁶. Pese a la diversidad de propuestas y estudios surgidos a partir de la

⁴⁴⁵ Macías Chávez, Karla Cecilia, “El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea”, en *Universitas Philosophica*, volumen 65, año 32, Universidad Javeriana, Bogotá, 2015, pp. 86 y 87.

⁴⁴⁶ Partiendo de una racionalidad crítica —claramente influenciada en mayor o menor medida por la Escuela de Frankfurt— encontramos diversas propuestas teóricas, filosóficas y políticas que pretenden superar los rasgos inequívocos del capitalismo y el neocolonialismo en América Latina. Propuestas sociológicas que parten desde

segunda mitad del siglo XX, todos mantienen una línea de criticalidad a las diversas formas en la que se operativiza el sistema dominante (colonial, neocolonial, capitalista, neoliberal, individualista), así como la necesidad de establecer mecanismos alternativos o subalternos a la realidad lacerante de América.

En ese sentido, América Latina necesita superar la *dependencia* y *dominación* instaurada por países centrales que se expresan mediante la dinámica capitalista de entes privados transnacionales que tienen su origen en la burguesía emergente de Europa occidental. Bajo estas condiciones, América Latina se ve obligada a *pensar-sé para-sí* y *desde-sí* con el objeto de superar la dependencia y la dominación arrastrada desde la colonia. “Se hace, pues, necesario vivir de un proyecto propio, y es el que van a dibujar las diversas teorías de la liberación. Se produce así un cambio de paradigma epistemológico en el ámbito socio-económico: frente al binomio desarrollo-subdesarrollo, se propone el de dependencia-liberación.”⁴⁴⁷

Ante la dependencia y la dominación vivida en América Latina, el viraje del pensamiento latinoamericano tiene que pasar inequívocamente por la autodefinición y la autenticidad de nuevas formas de superación de la hegemonía cultural que, sistemáticamente han realizado los países centrales y la emergente clase burguesa, por medio de la concreción del sujeto latinoamericano como sujeto integral y primer analogado de su propio contexto histórico.

Para lograr lo anterior, es menester abocarse a la reflexión axiológica en términos históricos —incluso metafísicos— en la que se ven inmersos los sujetos, en su sentido de comunidad, integridad y exterioridad. Bajo esas condiciones aparece desde el acto religioso *la teología de la liberación latinoamericana*, la cual contribuyó al desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina y se constituyó en un referente para todos los países periféricos, exteriores a la totalidad del *sistema-mundo*.

la epistemología (Boaventura) o el poscolonialismo (Hall); filosóficas con fundamentos teológicos (Ellacuría), éticos (Dussel) históricos (Cerruti); y, políticas, en cuanto al replanteamiento institucional del Estado como la tercera vía, o la política del conflicto (Mouffe). Todas ellas buscan desde categorías concretas y diferenciadas la emancipación cultural, económica y política de América Latina. Un texto base de referencia a este diverso catálogo de propuestas lo podemos ver en: De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014; y en la misma obra de Beorlegui que se encuentra citada a lo largo de este documento,

⁴⁴⁷ Beorlegui, Carlos *op. cit.*, p. 681.

Para abordar esta forma radical de pensamiento nacido en América Latina es menester destacar tres momentos que le articulan un pensamiento auténtico: 1. *Su constitución religiosa y sus implicaciones filosóficas*; 2. *Su hondo apelativo americanista*; y 3. *Su praxis liberadora en América Latina*. A la luz de estos tres momentos, se podrán articular los elementos teóricos que contribuyen al establecimiento de una racionalidad latinoamericana capaz de establecer un horizonte filosófico para una concepción alternativa de derechos humanos.

I. Su constitución religiosa y sus implicaciones filosóficas

Sobre el primer aspecto, es necesario precisar que retomamos las ideas de Alejandro Rosillo quien ha dedicado parte de su obra al uso jurídico de la teología de la liberación —quien a su vez recuperó la obra de Juan José Tamayo-Acosta—, al determinar que la teología tiene inequívocamente tareas vinculadas con la producción del pensamiento en tanto constituye una producción de la cristiandad. La teología de la liberación al ser de base una “teología” constituye una interpretación de la fe; en este caso de la *fe cristiana*⁴⁴⁸. El filósofo y uno de los primeros expositores de la filosofía de la liberación, Gustavo Gutiérrez, explica que “[p]ara la Biblia la fe es la respuesta total del hombre a Dios que salva el mundo.”⁴⁴⁹ La fe cristiana constituye el púlpito de la experiencia religiosa y no se condensa en el simplismo de lo irracional e irrealizable o en el estatismo de lo dogmático, por el contrario, es una meta-experiencia comprobada por el sentido intrínseco de los valores cristianos como acción presente de Dios y como articulación del pensamiento humano en razón a su moral cristiana. Lo que Gutiérrez denomina *inteligencia de fe*⁴⁵⁰.

En ese sentido el creyente o feligrés busca en el acto de la fe a Dios como experiencia religiosa reveladora, de modo específico como totalidad⁴⁵¹. La teología busca la expresión

⁴⁴⁸ Alejandro Rosillo con el objeto de establecer la guía crítica que contiene el concepto “fe” en la concreción de una labor teológica la conceptualiza desde una forma dual: fe antropológica, aquella presente en todo ser humano como referencia articuladora del mundo y de sus interpretaciones; y la fe cristiana, como la experiencia de Dios en el ser humano. Véase, *Liberación y justicia social...*, op. cit., pp. 38 a 41.

⁴⁴⁹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 61.

⁴⁵⁰ Gustavo Gutiérrez reafirma que la labor de la teología lejos de consistir meramente en un pensamiento dogmático es una praxis de vida por parte de las comunidades cristianas. Véase, *Ibid*, p. 57.

⁴⁵¹ Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, op. cit., p. 41.

reflexiva de la fe de sus feligreses al reconocer elementos concretos como son los contratiempos, las necesidades y las exigencias de su tiempo como elementos que transforman la práctica religiosa en una producción de vida cristiana situada en un espacio y un tiempo determinados. En ese sentido, la teología como “reflexión sistemática y disciplinada sobre la fe cristiana y sus implicaciones...”⁴⁵² debe ajustar —a criterio de esta investigación— tres requerimientos filosóficos que menciona Tamayo-Acosta: un *proceso hermenéutico*, en el aquí y el ahora; la capacidad de establecer una *tarea crítica*, que materialice la fe cristiana como revelación y culminación de Dios; y, la posibilidad de exteriorizarse dialógicamente, como parte de una *tarea diagonal*.

Como *proceso hermenéutico*, la teología, funge como vía de diálogo que permite historizar el acto de fe con base a las condiciones históricas y reales a las que se enfrentan quienes producen su vida bajo la cristiandad. Como bien menciona Alejandro Rosillo: “La reflexión filosófica debe estar situada, pues de lo contrario no sería una reflexión crítica, y más bien tendría una función ideologizante. La teología se desarrolla en un contexto determinado, y esto obliga que su reflexión sobre la fe cumpla ciertas funciones.”⁴⁵³ Aquí Rosillo remarca la relación histórica que mantiene la teología como parte de un pensamiento cristiano dinámico y cambiante —concordante al iusnaturalismo clásico— en contra posición a las visiones ahistóricas naturalistas que pugnan por el sentido eterno y dogmático de una fe inmutable a todo lugar y momento, permitiendo la ideologización de la cristiandad como en tiempo pasados — postura concordante con el iusnaturalismo moderno.

El acto de fe religioso debe estar acompañado al momento concreto, como acto situado por el sujeto que expresa su fe en un espacio y un tiempo inmanentes y convergentes. Asimismo, lo manifiesta Gustavo Gutiérrez, al explicar la necesidad de historizar la fe:

Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de

⁴⁵² Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁵³ Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, *op. cit.*, p. 42.

que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.⁴⁵⁴

El reconocimiento de lo trascendental, lo universal a todo ser humano: aquello que viene del Espíritu Santo, debe ser integrado históricamente en la práctica del feligrés, en la enseñanza del pastor y en el estudio del teólogo, a fin de que la verdadera praxis cristiana pueda ser mejor entendida y comunicada al otro como experiencia contextualizada al momento concreto. En ello radica la tarea hermenéutica en la teología⁴⁵⁵, la cual ha mantenido una relación constante desde la relectura de los textos bíblicos, hasta la expresión de la renovada pluralidad teológica⁴⁵⁶.

En términos generales, la concepción ahistórica de la fe cristiana ha permitido que su discurso se diluya entre determinismos dogmáticos e imposiciones autoritarias que a la luz de una interpretación diacrónica únicamente tergiversan el sentido central de la tradición judeocristiana. Lo anterior toma relevancia en la concepción del derecho natural moderno. Un ejemplo concreto en la actualidad radica en la labor de la institución civil denominada Frente Nacional por la Familia⁴⁵⁷, la cual, mediante razones naturales, cuestionan las políticas públicas que fomentan la igualdad entre géneros, como es el caso del matrimonio igualitario, argumentando elementos morales cristianos —de una particular forma de interpretar la cristiandad— y datos naturales de pretensión biológica como hechos científicos

⁴⁵⁴ Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 64

⁴⁵⁵ La hermenéutica como filosofía del proceso del conocimiento tiene una historia en común con el estudio teológico de la fe, principalmente en la actividad de interpretación de textos cristianos del pasado al crisol de luz del presente. *La reforma protestante* trajo consigo la necesidad de visitar los textos religiosos de manera actualizada y no estancado en la temporalidad de su emisión, como forma de actualizar y dar vigencia a la palabra de Dios. *Cfr.*, Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, trad. por José Luis Bernal, Taurus, México, 2001.

⁴⁵⁶ Como es claro, aquí se aborda la teología de la liberación latinoamericana porque ello ayuda a continuar con el objeto de estudio de la presente investigación, sin embargo, a la par de dicha teología existen muchas otras que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX han aparecido con el objeto de actualizar la fe y la praxis cristiana con la realidad inmanente en la que vive la comunidad religiosa. Así tenemos teología africana, asiática, negra, inculturada, feminista, entre muchas otras. *Véase*, Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁵⁷ El Frente Nacional por la Familia se denomina a sí mismo como un movimiento social conformado por diversas instituciones a lo largo del territorio mexicano, que busca promover la vida, la familia y la libertad. En el análisis fino dicha institución diversos medios de comunicación en México han evidenciado la carga moral y religiosa de una interpretación cristiana que entiende que la unión de parejas (matrimonio) únicamente es concebible entre hombre y mujer. A la par argumentan el sentido natural del concepto matrimonio como una representación léxica inamovible, ahistórica e inmutable, una concepción dada óntica y ontológicamente, lo que evidentemente es una argumentación planteada desde la visión moderna del derecho natural y de una teología ahistórica. *Véase*, <http://frentenacional.mx/quienes-somos/>, consultado en fecha 21 de abril de 2019.

comprobables. Tanto la fe como el método científico son susceptibles a ideologizarse y dogmatizarse por igual.

El segundo requisito, *una tarea crítica*, conlleva a su vez el establecimiento de un horizonte utópico. Aquí Rosillo, citando a Tamayo-Acosta, retoma el planteamiento clásico del derecho (el *ser* y el *deber ser*) y de la teoría continental, la cual parte de un momento óntico-ontológico de la realidad, sin perder de vista un criterio que funja de guía crítica al acontecimiento futuro como algo posible de ser deontológicamente. En ese sentido, no se niega la realidad ni se relativiza con los argumentos de universalidad y trascendencia sin sentido teleológico, pero tampoco se niega la capacidad de lograr la condición futura como modelo a seguir para la transformación radical de la realidad.

Según Rosillo, la tarea crítica en la teología “se fundamenta en que la fe cristiana tiene una visión de lo que el mundo debería de ser; es decir, un proyecto a futuro, una utopía.”⁴⁵⁸ Es el reconocimiento de la condición histórica-real y materialmente condicionante de la producción y reproducción de la vida como punto de partida para el proyecto transformador que contiene la teología; toda vez que, “el pensamiento cristiano, si no quiere terminar en el vacío, debe tener la mirada puesta en el futuro, en una meta, que es formulada con bellas imágenes en la tradición judeo-cristiana...”⁴⁵⁹ Es, nuevamente, en términos jurídicos, la posibilidad de un derecho natural capaz de historizarse.

Sin embargo, para el reconocimiento crítico de la realidad, la teología deberá “respetar la autonomía de las realidades que ha de criticar y ha de valerse de otro tipo de conocimientos, como las ciencias sociales [...] la teología debe evitar algunos obstáculos, como el moralismo, el simplismo y la ingenuidad, actitudes que llevan fácilmente, como se mencionaba, al fundamentalismo.”⁴⁶⁰ Nuevamente, el posicionamiento filosófico de la teología, debe sustentarse lejos del pensamiento débil y de los prejuicios que ideologizan o niegan su concreción histórica. Debe ser una reflexión de la cristiandad y de la praxis cristiana basada en la sistematización compleja del pensamiento y de condiciones históricas del sujeto cognoscente.

⁴⁵⁸ Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, op. cit., p. 44.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

⁴⁶⁰ *Ibid*, p. 45.

El último requisito, *la tarea dialogal*, constituye una labor de exteriorización de su totalidad, como momento dialógico que permita *reconocer-sé* cómo una parte más del conocimiento y de la praxis humana. Este requisito, de la mano de los dos anteriores, permite reformular el pensamiento cristiano en razón a la praxis actual de feligreses, a la vez que, abre sus aplicaciones en un sentido mayor al religioso, como es la comprensión de los derechos humanos entre otras cosas.

Nos dice Rosillo que “por su carácter histórico, debe mantenerse en diálogo con las teologías de otras religiones o tradiciones, y con otros saberes humanos, tales como las ciencias.”⁴⁶¹ Así la teología se concibe como exterioridad y no como mera totalidad, se asume como vínculo de la totalidad a la exterioridad, reconociendo el conocimiento del *otro* como parte integradora de una praxis más general y más conforme a la realidad histórica. Bien menciona Rosillo: “Sólo a través de este diálogo, la teología puede aportar reflexiones que efectivamente iluminen la praxis de la fe; de lo contrario su contenido se volverá lejano a los problemas que se generan en la vida del ser humano.”⁴⁶²

Ejemplos en la actualidad pueden ser aquellos que provienen de la bioética y el ámbito jurídico. Temáticas como el suicidio asistido (eutanasia) o la interrupción legal del embarazo (aborto) son algunas de las problemáticas que dado a la complejidad que las abarca, la teología puede dialogar con las ciencias y el Derecho a fin de comprender desde la exterioridad como operar una praxis cristiana entorno a la totalidad.

II. Su hondo apelativo americanista: ¿En qué consiste la teología de la liberación latinoamericana?

Ya discutida la constitución religiosa y las implicaciones filosóficas que impregnan a la teología como una forma de pensamiento en términos generales, toca relacionar su calidad *americanista* como forma de pensamiento filosófico situado en América Latina. Si bien queda claro que la teología es una labor de “inteligencia” y de fe como praxis cristiana del

⁴⁶¹ *Ibid*, p. 46.

⁴⁶² *Ibidem*.

creyente en su vida cotidiana, la cuestión, en ese sentido, es materializar una teología sabedora de las condiciones espacio, tiempo, sujeto y discurso dominante en América Latina.

Es innegable la realidad material de los pueblos latinoamericanos que, en su momento, ocasionó que los académicos —sociólogos, antropólogos y economistas— formularan la teoría de la dependencia, contribuyendo a que un grupo de religiosos y teólogos cristianos abordaran dicha condición de “dependencia” con una propuesta que permitiera la “liberación”, yendo más allá de lo que en un inicio se había planteado con la tesis de la dependencia⁴⁶³.

Sobre este cambio en América Latina, en el cual se era consciente de la dependencia y se busca la alternativa a ésta, nos dice Gutiérrez: “Después de un largo período de verdadera ignorancia de su propia realidad, dejado atrás un breve momento de optimismo inducido e interesado, se está llegando en América Latina a una comprensión menos parcial y anecdótica, más global y estructural de su situación.”⁴⁶⁴ Se opta por el pensamiento situado (latinoamericano), como una manera de comprender la universalidad teológica.

Lo anterior, mantiene concordancia con las palabras del teólogo español José Ignacio González Faus, quien desde una perspectiva filosófica nos dice que se trata de deshelenizar al cristianismo optando por la “praxis humana en el concepto de verdad [así como poner fin a] una epistemología ingenua que sigue creyendo en la capacidad de la razón griega para acceder absolutamente a la verdad.”⁴⁶⁵ La deshelenización del pensamiento transforma los atisbos egocéntricos entronizados en una teología unívoca y ahistórica. “Lo que una vez habían considerado como simple teología —aparentemente “universal” — empezaron a verlo como una teología “noratlántica”, una teología del mundo rico.”⁴⁶⁶

⁴⁶³ Lo anterior lo podemos observar en la obra de Gustavo Gutiérrez, en la cual señala la manera en cómo se dio el proceso de liberación en la teología latinoamericana. Para lo cual argumenta: en primer lugar, se constituyó una nueva toma de conciencia de la realidad latinoamericana producto del desarrollismo y la dependencia —se agregaría la continuación de un estado colonial o neocolonial—; y en un segundo lugar, el proceso de liberación de los pueblos cristianos en Latinoamérica. *Cfr.*, Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, pp. 127 a 138.

⁴⁶⁴ *Ibid*, p. 127.

⁴⁶⁵ José Ignacio González Faus, citada por Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁶⁶ Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, trad. por Sergio Fernández Bravo, Siglo XXI, México, 1987, p. 28.

Esta búsqueda alternativa a la dependencia viene cernida a las ominosas condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos, las cuales radican principalmente en la descaracterización de la vida digna y del buen vivir a causa de las paupérrimas condiciones económicas que ya acusaba la teoría de la dependencia, así como el surgimiento de las dictaduras militares que terminaron por borrar todo vestigio de dignidad a los sujetos latinoamericanos⁴⁶⁷.

En mérito a lo anterior, la teología de la liberación irrumpió en el Tercer Mundo en las décadas de 1950 y 1960, con el anhelo de liberación; llegó en la forma precaria en la que los pueblos latinoamericanos tratan de producir y reproducir su vida; irrumpe ante la lógica económica establecida entre centro y periferia, con la intención de actualizar la praxis cristiana conforme a la realidad histórica de los latinoamericanos.

En un primer momento, la teología de la liberación nace como un movimiento proveniente de la actividad y los posicionamientos de varios teólogos latinoamericanos el primero de ellos, Gustavo Gutiérrez de quien ya hemos citado su obra como un referente histórico para la teología de la liberación y Hugo Assmann con su obra *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*⁴⁶⁸; así como del parteaguas que marcó el Concilio Vaticano II⁴⁶⁹ y la *Gaudium et spes*⁴⁷⁰, los cuales significaron el inicio para que los teólogos latinoamericanos asumieran una dimensión aún más crítica de la actual praxis cristiana tanto de la Iglesia como de la forma en la que los cristianos desarrollan su vida cotidiana en el Tercer Mundo.

Esta característica crítica inherente a la teología marca el paso de la liberación ante la opresión suscitada de manera sistemática en América Latina; evidenciando las falencias

⁴⁶⁷ Rosillo Martínez hace referencia a las ominosas condiciones históricas que ha vivido América Latina. De igual manera, retoma las palabras de Gustavo Gutiérrez sobre los golpes que recibió el episcopado ante las represión violenta y militarizada que fue norma de las dictaduras fascistas latinoamericanas. Cfr., Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, op. cit., p. 52.

⁴⁶⁸ Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

⁴⁶⁹ Fue un concilio ecuménico convocado por Papa Juan XXIII y terminado por su sucesor Pablo VI. El Concilio constó de cuatro sesiones que abarcaron de 1962 a 1965. Los objetivos del Concilio eran renovar la moral de la vida cristiana y a adoptar el pensamiento cristiano a los tiempos modernos. Al término del Concilio la Iglesia “aceptó modestamente su condición de “peregrina” que camina al lado de la humanidad [...] considerando al progreso humano como evidencia de la labor de Dios en la historia humana.” Véase, Berryman, Phillip, op. cit., p. 20.

⁴⁷⁰ Constituye el documento fundacional emitido al término del Concilio Vaticano II, la cual fue aprobada en diciembre de 1965. Esta constitución señala la necesidad de transformar la praxis cristiana de los pastores y cléricos a fin de establecer nexos de ayuda con quienes más lo necesitan, trayendo así la palabra de Dios a la realidad de nuestros días. Cfr., Gutiérrez, Gustavo, op. cit., p. 88.

endémicas de los sistemas políticos y económicos del continente. Lo anterior, ha permitido una era profundamente desigual, abandonando a una mayoría empobrecida en favor de una minoría cada vez más indolente. La teología de la liberación cuestiona la actuación de la comunidad eclesial, su toleración y poca intromisión en las relaciones de opresión, al despojo del pobre y el agravio al sobajado. Cuestiona las dinámicas de la economía capitalista sobre la venta de la plusvalía de los países periféricos y las políticas rapaces de los países centrales. Concibe a la realidad histórica y las necesidades, el sufrimiento, las luchas y la esperanza de personas corpóreas como el centro medular de la cristiandad.

De esta manera la teología de la liberación busca permear de manera decisiva en la política, es decir, en la forma en la que la vida está condicionada por las estructuras sociales y políticas, en las normas éticas y morales, así como en la objetivización de las instituciones y de los valores sociales. Lo anterior, se encuentra muy alejado de las críticas vertidas por los adversarios de la teología de la liberación, entre ellos, el Comité de la Santa Fe⁴⁷¹ al acusarle de ser un semillero ideológico. Esta teología no tiene la intención de politizar situaciones con el objeto de acceder al poder o transformar los sistemas políticos/económicos con base en intereses clericales, grupales o ideológicos, sino en la necesidad de ayudar al prójimo como valor cristiano más alto posible.

La teología de la liberación exalta la praxis cristiana en compromiso directo con la liberación de los pobres y oprimidos⁴⁷². Consiste en actualizar los principios teológicos tradicionales al momento histórico que viven los pueblos latinoamericanos y rearticular a la luz crítica las prácticas cristianas que están fundamentadas en relaciones de opresión y dependencia, permitiendo con ello, liberar a los creyentes del pecado⁴⁷³ que profesaba Jesucristo. La libertad de Cristo “supone la salida de uno mismo, la quiebra de nuestro egoísmo y de toda estructura que nos mantenga en él: se basa en la abertura a los otros. La plenitud de la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y con los demás

⁴⁷¹ El Comité de la Santa Fe acusa a “los teólogos de la liberación de usar a la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo, infiltrando en la comunidad religiosa ideas que son menos cristianas que comunistas.” Véase, Berryman, Phillip, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷² Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 684.

⁴⁷³ Pecar en términos cristianos, nos dice Gustavo Gutiérrez, consiste en negarse a amar a los demás y, por consiguiente, a Dios mismo; siendo la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en la que viven los hombres. *Cfr.*, Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 90.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

hombres.”⁴⁷⁴ Bajo la concepción de la teología de la liberación la cristiandad debe volcarse al encuentro del otro, a la alteridad con el más oprimido que es imagen de Dios. Se trata de centralizar la vida y obra de Jesús por la liberación de los pueblos. Como bien mencionaba “Jesús citando a Isaías, Él me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a proclamar la libertad de los cautivos...”⁴⁷⁵

Bajo esta tónica, la teología de la liberación debe expresarse desde el reconocimiento del otro en el día a día, en su liberación histórica y material como independencia de su propio aspecto fundacional. En un sentido práctico para la comunidad cristiana, constituye un llamado de conciencia a volver al encuentro histórico con Cristo. Ese llamado es de *comunidad* y no puede quedarse únicamente en el ámbito teológico de la fe cristiana, es decir, en un sentido abstracto e inmaterial. Necesita de una praxis liberadora que increpe a la comunidad creyente sobre su postura ante las prácticas de opresión e injusticia imperantes en América Latina.

Por ello, la teología de la liberación se externaliza fuera de las paredes del episcopado y aspira a sostener una posición política en favor de los sobajados y oprimidos. Busca la alianza con sectores populares, obreros, campesinos e indígenas como una empresa dialógica y una praxis cristiana que permita el desarrollo digno de la vida, estableciendo una crítica compleja sobre cómo es tratado el pobre en las estructuras sociales y cómo actúan los cristianos y la Iglesia ante la injusticia y los agravios al más vulnerable.

De manera resumida, el teólogo y especialista en estudios latinoamericanos, Phillip Berryman enuncia tres características que, a su criterio, representan a la teología de la liberación, las cuales son retomadas al ser concordantes con las necesidades de esta investigación, a la que se suma una última característica propia, siendo las siguientes:

- i. Constituye una interpretación cristiana poniendo como centro hermenéutico a la lucha y la esperanza de los pobres;
- ii. Una crítica a la sociedad y a las ideologías que las sustentan.

⁴⁷⁴ Gutiérrez, Gustavo, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁷⁵ Fragmento del sermón en el que Jesús cita a Isaías. Véase, Berryman, Phillip, *op. cit.*, p. 19.

- TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS
- iii. Una crítica a la actividad de la Iglesia y de los cristianos desde el punto de vista de los pobres.⁴⁷⁶
 - iv. Un distanciamiento de helenocentrismo teológico, ahistórico y universalizante, pugnando en mayor medida por la diferencia y la pluralidad de concepciones.

En síntesis, la teología de la liberación asume una concepción *americanista* —como pensamiento situado— de la praxis cristiana al resaltar las condiciones históricas y materiales de agravio que datan del colonialismo hasta la proclive etapa capitalista-neocolonial. Es un llamado de conciencia al acto de la fe cristiana que se enmarca a partir de la necesidad histórica del otro como elemento esencial de la fe. Para lo cual se cuestiona ¿cuál es el sentido y la praxis de la cristiandad en el contexto de América Latina? Siendo la simple interrogación un elemento que acredita la autenticidad, legitimidad y validez de un pensamiento situado.

Si bien el estudio de la teología de la liberación es muy rico por sí mismo, la intención de esta investigación no es agotarlo en su totalidad —para eso sería necesario una investigación propia. Sin embargo, su abordaje es necesario para dar continuidad al pensamiento filosófico situado que se analizará más adelante. Por ello, al margen de haber abordado la teología de la liberación, en el siguiente capítulo retomaremos algunos elementos característicos de la obra de Ignacio Ellacuría, no por una cuestión anti metódica o arbitraria; sino porque es un elemento que centra en los objetivos de la investigación.

III. Oscar Romero y su praxis en América Latina: una cristiandad liberadora

Hasta este momento ya se han abordado los antecedentes histórico-fundacionales de la teología de la liberación. Sin embargo, como bien menciona el iusfilósofo potosino Rosillo Martínez: “Para la TL, el discurso teológico es el momento segundo, pues el momento primero es la praxis. La TL no nace por medio de un interés científico o académico, sino para responder a las preguntas nacidas del presente y del compromiso humano de cambiar las estructuras injustas.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Las primeras tres características se encuentran construidas con base a las ideas de Berryman, Phillip, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁷⁷ Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social...*, *op. cit.*, p. 61.

Esto quiere decir que el *primer acto* de la teología de la liberación es la praxis; es el elemento que le define tanto en la teoría como en la práctica. En ese sentido, la praxis teológica que han llevado a cabo algunos integrantes de este movimiento es especialmente representativa, ya que ésta constituye el elemento fundacional del discurso de la teología de la liberación —no puede entenderse a esta teología sin praxis, de lo contrario sería atentar contra su sentido fundacional.

Para la teología de la liberación la praxis constituye un elemento fundacional y un sentido teleológico. Es un elemento trascendental porque asume que la realidad constituye una definición crítica que evita que la teología se ideologice o dogmatice, al determinar que la práctica histórica permite la constante reformulación y la actualización teórica. Y, es un sentido teleológico, porque define su funcionalidad como una herramienta que permita transformar la realidad mediante el combate a las estructuras que dominan las relaciones intersubjetivas.

En merito a lo anterior, es menester retomar momentos concretos que ejemplifican la praxis de algunos adeptos a la teología de la liberación. Se recordará la praxis teológica de dos hombres de fe, quienes radicalizaron su lucha contra injusticia como una constante muestra diferenciadora de la otrora praxis teológica abstracta desinteresada de la realidad en la que viven las personas más necesitadas. Por supuesto, al hablar de teólogos que radicalizaron su praxis, no se puede dejar fuera Óscar Arnulfo Romero Galdámez, quien protagonizó uno de los momentos de aciago en El Salvador.

Óscar Arnulfo Romero Galdámez fue un sacerdote católico y santo latinoamericano⁴⁷⁸, de origen salvadoreño, reconocido por su prédica en defensa de los pobres, los oprimidos y las víctimas de violencia del Estado salvadoreño. La vida y obra de monseñor Romero es considerada un referente a nivel mundial más allá de la prédica cristiana. Se le reconoce su cercanía con los sectores más pobres y por su prédica desinteresada, la cual le llevó a estar en contacto directo con la miseria de El Salvador, y no

⁴⁷⁸ El camino de canonización establecido por la Iglesia católica consta de cuatro pasos: siervo de dios, mártir, beato y santo. En 1994 se dio inicio formal al proceso de canonización de monseñor Romero; desde 1994 recibió el título de siervo de dios; en 2015 nombrado mártir y beato en el mismo año; y en 2018 recibió su canonización de parte de Papa Francisco.

solamente con las suntuosas viviendas y escuelas de los hacendados señores capitalistas de dicho país. La vida de Romero estuvo junto al pobre, junto al agraviado.

Paradójicamente, a monseñor Romero no le interesaba que se le relacionara con la teología de la liberación, él estaba más preocupado con la realidad de los oprimidos que en las categorías teológicas y filosóficas. Esa praxis eclesial es la que lo distingue, a posteriori, como un teólogo de la liberación. Es su compromiso crítico y su aptitud de primar a la praxis pastoral en beneficio del otro (del más oprimido) antes de ocuparse de las consideraciones abstractas; enmarcándolo así, sin buscarlo, como un referente para la teología de la liberación latinoamericana.

La vida de monseñor Romero consta de un largo camino en la vida pastoral. El sacerdote salvadoreño inició su proceso como seminarista a la edad de 13 años. En ese momento se mudó al seminario de San Miguel donde estuvo durante siete años hasta mudarse nuevamente al seminario interdiocesano en la capital, San Salvador, dirigido por jesuitas. Siete meses después es electo para continuar su preparación en Roma, al haber presentado el mejor discurso al Papa en un concurso, mostrando sus habilidades argumentativas y retóricas. En Roma continuó sus estudios en la Universidad Gregoriana, lugar que le permitió conocer a detalle la empresa de la Compañía de Jesús. En sus estudios mostró intereses en la teología espiritual, realizando su tesis de doctorado sobre el jesuita español Luis de la Puente, la cual lamentablemente no pudo culminar debido al reclamo de su obispo para regresar a El Salvador. Concluyó su preparación pastoral recibiendo la ordenación sacerdotal en 1944.

Desde el inicio de su vida, como sacerdote, entendió la encomienda de Dios de una forma muy particular, mencionando que: “El sacerdote debe ser pobre, aun cuando no haya hecho voto de pobreza; ésta es una exigencia de la caridad pastoral.”⁴⁷⁹ Sin tener necesariamente votos de pobreza entendía que la labor pastoral debía hacerse preferentemente con los sectores más empobrecidos de la sociedad, buscando siempre la forma de desprenderse de lo poco que tenía para ponerlo al servicio de los más necesitados de su parroquia. Así abocó su práctica pastoral desde su regreso a El Salvador en 1943 —su regreso de Roma se dio en el conflicto de la Segunda Guerra Mundial—, dando su primera

⁴⁷⁹ Maier, Martín, *Oscar Romero. Mística y lucha por la justicia*, trad. por Malena Barro, Herder, Barcelona, 2005, p. 29.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

misa el 11 de enero de 1944 en Ciudad Barrios. En sus primeros años estuvo al frente como párroco en la aldea de Anamorós y en la iglesia de San Francisco y, posteriormente, realizó otras importantes actividades que le mantuvieron en San Miguel y en San Salvador.

Su nombramiento como secretario de la Secretaría Episcopal de América Central y Panamá, le permitió conocer de primera mano los debates sobre la posición de la Iglesia ante las necesidades de América Latina en el marco del Concilio Vaticano II, cuestión que le llevó a reflexionar y tomar pasos atrás en el ajetreado entorno político y ante la posibilidad de tensiones armadas⁴⁸⁰. Finalmente, el 15 de octubre de 1974, Romero fue nombrado obispo de la diócesis de Santiago de María, y en 1977 fue nombrado nuevo arzobispo de la archidiócesis de San Salvador.

Romero sin duda es una personalidad sumamente compleja: su devoción y caridad son elementos centrales de su praxis cristiana a lo largo de su vida. Sin embargo, en un comienzo —previo a ser nombrado arzobispo narra Maier—, también fue un claro opositor a la actividad política de los jesuitas en El Salvador. En 1975 redactó un memorándum intitulado *Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador* en el cual cuestionaba la enseñanza de la *Teología Política* en la Universidad Centroamericana —refiriéndose a Ellacuría, de quien hablaremos en el próximo capítulo. En su momento “atacó severamente a las llamadas nuevas cristologías [...] las cristologías que se producían en el país, cristologías racionalistas, cristologías que llaman a la revolución, cristologías con odio...”⁴⁸¹ Acusando a estos estudios de tener una perspectiva únicamente marxista y no trascendental o espiritual, lo que solamente generaba encono en la feligresía.

Gran parte de la labor pastoral de monseñor fue reconocida por la Iglesia por su capacidad conciliadora —de ahí su crecimiento dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia. Desde sus inicios mostró una aptitud solidaria con los empobrecidos, sin embargo, también tenía cercanía con las familias ricas de la zona. Muchas veces participó como mediador entre ambos sectores sociales, a efecto de destensar relaciones rípidas entre trabajadores y empleadores. Se podría interpretar que su distanciamiento inicial a una prédica

⁴⁸⁰ Dos escritos editoriales de Rome entre 1972 y 1973 fueron sumamente cuestionados por la postura que mostró durante los movimientos armados y la relación política que éstos guardaban con grupos jesuitas; acusando de adoctrinamiento marxista al Colegio San José. Véase, Maier, Martín, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁸¹ *Ibid*, p. 38.

política y una praxis cristiana alejada de los movimientos políticos de los grupos jesuitas se debe a una genuina intención de no generar encono y turbulencia política que permitiera un alzamiento violento.

Sin embargo, el andar de monseñor Romero como obispo y, posteriormente, como arzobispo le permitió tener cercanía con su feligresía, con la pobreza y la miseria que les albergaba⁴⁸². Romero fue un personaje cercano a la realidad, y fue esa realidad la que generó en él una transformación —al igual que otros hombres de fe, tuvo una conversión profunda hacia la alteridad, como es el caso de San Agustín y de las Casas. Sobre su conversión, Martín Maier nos dice que: “En esencia, fueron tres las experiencias que obraron un cambio en Romero: el contacto cercano con la pobreza y la miseria, la masacre de Las Tres Calles y los problemas relacionados con la experiencia pastoral del centro Los Naranjos.”⁴⁸³

Ya como arzobispo, visitó nuevamente las zonas rurales y las comunidades urbanas volcadas en la miseria, observando la tremenda injusticia en la que vivían los trabajadores de las cafetaleras —quienes recibían un sueldo miserable por largas e incesantes jornadas de trabajo. Se percató que sus feligreses ricos, dueños de sembradíos y cafetaleras no proveían a sus empleados de un salario que les garantizara una vida digna.

Por su parte, la masacre de Las Tres Calles⁴⁸⁴ del 21 de junio de 1975 y la represión en la que se vio envuelto Los Naranjos⁴⁸⁵, contribuyeron a que el monseñor cuestionara con mayor radicalidad la estructura social y política de El Salvador, comenzando a ocuparse más seriamente de los documentos de Medellín, abordando incluso el tema de la reforma agraria en 1976. Sin embargo, el evento determinante en su vida fue la protesta de fecha 28 de febrero

⁴⁸² Durante mucho tiempo, la gente vivió casi exclusivamente de la agricultura. En el siglo XIX, además del índigo, la caña de azúcar y el algodón, se plantó cada vez más café. El reparto desigual de las tierras tiene sus raíces en la Conquista. Sin embargo, cuando se empezó a ganar mucho dinero con la exportación de café, se inició una concentración adicional de la propiedad rural en las manos de unos pocos. De hecho, las «Catorce Familias» eran las que dominaban el país. Por el contrario, la gran mayoría de la población no poseía ninguna tierra y, en el mejor de los casos, tenía un trabajo mal pagado durante las semanas que duraba la cosecha. Véase, *Ibid*, p. 25.

⁴⁸³ *Ibid*, p. 39.

⁴⁸⁴ Consiste en una redada nocturna en la que los miembros de la Guardia Nacional torturaron y asesinaron a seis campesinos. Todos estaban comprometidos como catequistas en la iglesia. *Cfr.*, *Ibid*, p. 40.

⁴⁸⁵ Los Naranjos se había creado a raíz de la Conferencia Episcopal de Medellín como una experiencia pastoral de catequización y evangelización. Con el espíritu de Medellín, se practicó aquí una unión entre la evangelización y la formación de una conciencia política, que apuntaba a transformaciones sociales. Véase, *Ibidem*.

de 1977 contra el fraude electoral presidencial en la Plaza Libertad⁴⁸⁶, la cual concentró a más de 60 mil personas. Durante la noche, mientras aún se encontraban presentes 7 mil personas, el ejército ejecutó la orden de disparar a discreción contra los manifestantes. El resultado fue más de 100 personas fallecidas. Ese día la sociedad salvadoreña y monseñor Romero —quien aún se encontraba haciendo la mudanza para tomar el encargo como arzobispo de la capital— abrieron los ojos ante la ignominia.

La noche en que se suscitó la conversión de monseñor Romero fue justamente el 12 de marzo de 1977 —a menos de un mes del incidente de Plaza Libertad—, día en que vio el cuerpo tendido sin vida del sacerdote salvadoreño Rutilio Grande García⁴⁸⁷, quien recientemente había acusado los actos autoritarios y represivos por parte del gobierno salvadoreño contra la comunidad católica y jesuita. Rutilio en su última homilía manifestó: “¡Es peligroso ser cristiano en nuestro medio! ¡Es peligroso ser verdaderamente católico!”⁴⁸⁸ Ante el asesinato del sacerdote Grande, monseñor quedó atónito y conmovido, no daba crédito de lo que pasaba y de manera unilateral describió su visión ante el cadáver de Rutilio, el cual rece: “Si le han asesinado por lo que hizo, entonces yo tengo que seguir el mismo camino. Rutilio me ha abierto los ojos.”⁴⁸⁹ Si lugar a dudas, la suma de todos los eventos anteriormente señalados y el homicidio de Rutilio Grande fueron lo suficientemente fuertes para que Romero se abriera a la posibilidad política de la praxis cristiana. De igual manera, inició la temporada de persecución y represión clerical por parte del Estado.

La conversión de Romero se hizo pública el 8 de mayo, cuando pronunció una homilía programática. En ella, dejó claro lo que siempre diría a partir de ese momento: “el conflicto no era un conflicto entre gobierno e Iglesia, sino entre el gobierno y el pueblo, a cuyo lado

⁴⁸⁶ La declaratoria del triunfo electoral de Carlos Humberto Romero como presidente de El Salvador el 20 de febrero de 1977, inició una cruenta represión militar contra los opositores y manifestantes del fraudulento proceso electoral que culminó en una de las dictaduras conservadoras más severa del país centroamericano. Véase, *Ibid*, p. 44.

⁴⁸⁷ Rutilio Grande fue un sacerdote ligado a los movimientos políticos jesuitas en El Salvador. Políticamente activo denunciaba las injusticias del Estado, alentando a los campesinos a reunirse en sindicatos con el objeto de hacer patente su protesta por una vida digna. Siempre fue congruente con su discurso y su práctica sacerdotal. Al momento de su muerte, monseñor Romero acudió a su dormitorio y exclamó: “Realmente vivió como un pobre”. En 2015 inició un modesto proceso de beatificación el cual no ha tenido grandes adelantos. *Cfr.*, *Ibid*, pp. 44 a 47.

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 45.

⁴⁸⁹ *Ibid*, p. 47.

estaba la Iglesia.”⁴⁹⁰ Agudizada la lucha social en El Salvador, los constantes ataques de la dictadura militar y de las clases altas se convirtieron en una constante.

Algunos reprocharon la nueva prédica de Romero y le acusaban de dejar a un lado la empresa de Dios por la política. Lo cierto es que el entonces arzobispo de San Salvador había encontrado una nueva forma de interpretar *la salvación eterna y la justicia terrenal* como un compromiso con el aquí y el ahora, con la carencia histórica de los oprimidos. Monseñor argumentaba en una carta pastoral:

La Iglesia es perseguida porque ella desea ser la verdadera Iglesia de Cristo. Mientras la Iglesia predica la salvación eterna sin involucrarse en los problemas reales del mundo, la Iglesia es respetada y apreciada, y más aún recibe privilegios. Pero si es fiel a su misión de denunciar el pecado que pone a muchos en la miseria y sí proclama la esperanza de un mundo más justo y humano, entonces es perseguida y calumniada, y llamada subversiva y comunista.⁴⁹¹

Las palabras de monseñor Romero se convirtieron en hondas críticas a las estructuras de opresión de El Salvador, dando esperanza y alivio a los desamparados e invitándolos a buscar la manera de transformar su vida, a mantener la lucha por una vida digna. Eso ocasionó que durante sus tres años como arzobispo se asesinaran a seis sacerdotes. Monseñor Romero aludió a esta situación en la Universidad de Lovaina, Bélgica en 1980, mediante el discurso que presentó durante la ceremonia en la que le fue entregado el título de doctor honoris causa:

Si esto se ha hecho con los representantes más visibles de la Iglesia, comprenderán ustedes lo que ha ocurrido al pueblo sencillo cristiano, a los campesinos, sus catequistas, delegados de la palabra, a las comunidades eclesiales de base. Ahí los amenazados, capturados, torturados y asesinados se cuentan por centenares y miles. Como siempre, también en la persecución ha sido el pueblo pobre cristiano el más perseguido.⁴⁹²

⁴⁹⁰ *Ibid*, p. 48.

⁴⁹¹ *Ibid*, p. 55.

⁴⁹² Parte del discurso presentado por monseñor Romero al recibir el título de doctor honoris causa en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Citado por *Ibid*, p. 59.

La situación en El Salvador no hizo más que empeorar. El golpe militar suscitado en 1979 con apoyo norteamericano, así como las tendencias de sectores populares de llevar a cabo una lucha armada a un amplio espectro para socavar el régimen, constituían elementos de tensión que mantenían en vela la seguridad de las personas. Tan sólo en el primer semestre de 1979 las víctimas de la violencia militar y paramilitar ascendieron a la cantidad de 406.

El 22 de enero de 1980 un avión roció insecticida sobre una manifestación con el régimen. El saldo fue de al menos 21 muertos y 120 heridos. Ante estas brutales acciones monseñor en su homilía de 27 de enero mencionó:

Como pastor y como ciudadano salvadoreño, me apena profundamente el que se siga masacrando el sector organizado de nuestro pueblo sólo por el hecho de salir ordenadamente a la calle para pedir justicia y libertad. [...] El grito de liberación de este pueblo es un clamor que sube hasta Dios y que ya nada ni nadie lo puede detener...⁴⁹³

A partir de las anteriores palabras, monseñor Romero intensificó su discurso para visibilizar y cuestionar la represión y la brutalidad del conflicto, apostando en proteger a los pobres, dando en coordinación con la arquidiócesis refugio a los desplazados del conflicto. De igual manera, en sus últimas homilías recrudesció su sermón al reconocer que su vida corría peligro de mantener su particular práctica pastoral. Sus palabras eran cada vez más incisivas, la represión y las ejecuciones por parte de los escuadrones de la muerte eran cada vez más recurrentes. La tensión era evidente, monseñor Romero comenzaba a ser amenazado en su persona, incluso lo refirió en una entrevista a un reportero mexicano:

He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad. Como pastor, estoy

⁴⁹³ Fragmento de la homilía de monseñor Romero de fecha 27 de enero de 1980. Citado por *Ibid*, p. 70.

obligado por mandato divino a dar mi vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme.⁴⁹⁴

Monseñor Romero aún con su vida en peligro, siguió la línea de la alteridad cristiana. Creía que su prédica y su labor pastoral debían evidenciar la vida y obra de Jesús. Por tanto, si su vida corría peligro, entendía que estaba haciendo el bien por los más necesitados, como en su tiempo Jesús dio su vida por quienes lo necesitaban.

El 23 de marzo de 1980 la homilía de monseñor Romero pudo volver a ser retransmitida por la emisora diocesana YSAX, la cual había interrumpido sus labores por varias semanas⁴⁹⁵. Ese día en la catedral de San Salvador, el arzobispo San Romero daría su última homilía dominical, no sin antes dejar evidencia de su labor pastoral y de su praxis teológica encaminada en la defensa y el amor al pobre. Según Berryman, quien se encontraba ese día en la catedral, nos dice que monseñor Romero concluyó la misa haciendo la siguiente súplica a los miembros del ejército y a las fuerzas de seguridad:

Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: No matar... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios... Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla... Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado... La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre... En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión!⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Martín Maier cita estas palabras de monseñor Romero de una entrevista realizada dos semanas antes del homicidio del arzobispo de San Salvador. Se buscó dicha entrevista como fuente original, pero fue imposible localizar. Véase, *Ibid*, p. 76.

⁴⁹⁵ La emisora diocesana YSAX fue cerrada durante varias semanas debido a la detonación de una bomba, como acto de represión a la labor pastoral. La reparación de la emisora diocesana concordó, o fue el detonante, de la última homilía del santo salvadoreño. Véase, Berryman, Phillip, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁹⁶ *Ibid*, pp. 7 y 8.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

A juicio del ejército salvadoreño, las palabras de monseñor eran un llamado a la desobediencia. Así esta última homilía sentenció la vida del arzobispo de San Salvador. El 24 de marzo de 1980, a las seis en punto de la tarde, ante el altar de la capilla del hospital Divina Providencia, durante su prédica y justo antes de ofrecer el pan y el vino, recibió justo en el pecho el impacto de bala de un francotirador. El hasta entonces arzobispo que defendía a los pobres y oprimidos por la violencia, perdió la vida.

Los últimos días de la vida pastoral de Oscar Arnulfo Romero se enmarcan en medio de la violencia. Lo que para el ejército fue un llamado a la desobediencia en su última homilía dominical, para la Iglesia fueron acciones que demostraron su constancia de servir la empresa de Jesús en la tierra —concediéndosele el título de santo en el año 2018 por parte de Papa Francisco.

De igual manera, desde un punto de vista teológico, monseñor expresó en su praxis todos los elementos de la liberación, pese a que él no se circunscribía liberador. Y, por último, para el pensamiento latinoamericano (estudiosos de la historia, la política y el derecho) monseñor es un defensor de derechos humanos quien ponderó el valor de los derechos ante la legitimidad de la Ley, de la autoridad y del Estado para comprender, interpretar y aplicar el derecho humano a la *vida* como una concepción previa a toda actividad positiva en el derecho, una concepción natural al ser humano y, por ende, lejana a cualquier acuerdo humano.

Este relato biográfico —muy resumido y simplificado— de Romero evidencia *el aquí* y *el ahora* de los pueblos latinoamericanos, empobrecidos, sobajados y negados de la dignidad y de la vida. La praxis teológica de monseñor deja en evidencia que el proceso de *liberación* del *otro* —quien *no-es* sujeto—, permitiéndole reconocerse como *sujeto* histórico y culturalmente auténtico; reivindicándole como sujeto histórico, capaz de *pensar-sé* históricamente en las dinámicas intersubjetivas como elemento configurador de su realidad.

El abordaje de estos momentos coyunturales al pensamiento y a la filosofía surgida en América Latina, permite comenzar a ubicar la concreción de la *filosofía de la liberación* en América Latina. Nos abre la antesala para abordar a la *liberación* como un proceso que, recogiendo los elementos descritos en este capítulo, apuntala al desarrollo de un modelo filosófico que busca un replanteamiento epistémico del sujeto latinoamericano.

CAPÍTULO VII: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UNA PROPUESTA CRÍTICA DE ELLACURÍA A DUSSEL

7.1. La filosofía de la liberación como sentido catártico

El capítulo anterior funge como la antesala en la que, por medio del análisis filosófico e histórico, se da continuidad a la historia de la filosofía surgida desde América Latina, la cual es narrada a partir de la necesidad teórica de justificar su autenticidad y su legitimidad cuando se sitúa en contexto de espacio y tiempo determinado. En ese sentido, el inicio del presente capítulo constituye el amalgamiento de una concepción filosófica sabedora de las necesidades de los sujetos latinoamericanos que producen un esfuerzo intelectual propio —y muy loable—, una filosofía plenamente *situada*.

Los elementos filosóficos que integran a la teología de la liberación, así como la praxis pastoral de algunos religiosos, se enmarcan en una línea temporal compartida con un movimiento filosófico nacido en distintas latitudes de América Latina denominado la *filosofía de la liberación*; movimiento que concentra los elementos sociales, políticos, históricos y culturales que caracterizan a América Latina en relación con su espacio, tiempo y sujeto latinoamericano; es decir, como elementos determinados y determinantes de una realidad concreta.

La filosofía de la liberación constituye un pensamiento filosófico de *toma de conciencia* del momento histórico de los sujetos que viven y discurren intersubjetivamente con diversas realidades discursivas en América Latina. Por ello, se puede señalar que la filosofía de la liberación se ha ido integrando de la siguiente manera: a) en el siglo XVI, teniendo como referente a la conquista y de antecedente el trabajo de pensadores como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz; b) en el siglo XIX, la toma de conciencia iniciada en América Latina por el sujeto americano; y, c) en el siglo XX, mediante el desarrollismo, la dependencia y la teología de la liberación. En ese sentido, la filosofía de la liberación tal y como es conocida, tiene una imbricación fundamental con los sucesos y movimientos teológicos del siglo XX. Bien menciona el filósofo argentino y uno de los fundadores de la filosofía de la liberación, Horacio Cerruti que:

Ya es un lugar común afirmar que la teología y la filosofía de la liberación surgen a partir de un cierto “suelo” teórico que brinda la “sociología y la economía de la dependencia” latinoamericana. Fomentando parte de un mismo movimiento del pensar, se afirma también que esta “teoría” aparece como una superación del “desarrollismo” o de las “teorías desarrollistas”.⁴⁹⁷

De la misma manera, Carlos Beorlegui argumenta que la filosofía de la liberación constituye la evidencia concreta de un pensamiento filosófico novedoso y auténtico; al pensarse a sí misma desde las condiciones históricas de Latinoamérica, ya que se trata de:

una auténtica filosofía latinoamericana [que] se da a finales de la década de los sesenta, momento en que surge la llamada filosofía de la liberación. Apoyada en la teoría de la dependencia, la cuarta generación filosófica del s. XX se preocupa por realizar un pensamiento filosófico auténtico, propio y específico de LA, surgido de sus necesidades y propuestas de futuro.⁴⁹⁸

El contexto de necesidad que reclamaba América Latina requería de una particularidad propia. Un pensamiento situado que retomara los acontecimientos que repercutían —y siguen repercutiendo— en la producción de la vida de los americanos. Así, en el marco de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, la filosofía de la liberación irrumpió como una forma de concebir y comprender la filosofía desde la integración del pensamiento y de la praxis histórica del sujeto americano. Los efectos de la Segunda Guerra Mundial, el desencanto del Capitalismo como modelo de desarrollo económico de los países, aderezado con movimientos de liberación como el triunfo de la revolución cubana, entre otras cosas, hacen que el replanteamiento filosófico del pensamiento situado sea a partir de un principio de liberación de estructuras hegemónicas y dependencias imperialistas.

⁴⁹⁷ Cerruti, Horacio, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁹⁸ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 42.

Si se trata de conceptualizar la filosofía de la liberación, será necesario comprender que ésta se ha acuñado a través de un proceso histórico de *larga duración* (Braudel) —como se manifestó a lo largo del anterior capítulo— en el cual se ve la inserción de un pensamiento situado y de una labor filosófica planteada *desde-sí*, es decir, desde una *toma de conciencia* del sujeto(s) corpóreo(s) latinoamericano por su condición de dependencia con un sistema económico capitalista y una base cultural neocolonial.

La toma de conciencia viene desde la exterioridad a una totalidad que edifica un sistema-mundo. El encarnamiento de sujetos corpóreos divergentes (un *no-ser*) de la totalidad, visibilizó las profundas desigualdades de una globalidad —económica más que nada— basada en centro y periferia, permitiendo el desarrollo de un pensamiento crítico desde la realidad histórica del latinoamericano⁴⁹⁹. En ese sentido, la filosofía de la liberación “[s]e trata de la toma de conciencia de la realidad en el mundo periférico, en el horizonte de los países que fueron colonias de Europa, donde las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, tuvieron igualmente un carácter colonial, de repetición del horizonte categorial y metódico de las ciencias metropolitanas.”⁵⁰⁰

Como bien señala Beorlegui la filosofía de la liberación es la mejor expresión de una filosofía auténtica, la cual destierra los dogmas universales del pensamiento europeo y propone nuevas epistemologías y metodologías para la búsqueda del conocimiento y la obtención de la verdad. Desarticula las bases del ser ontológico como modelo de dominación del *ego, yo conquisto, yo pienso*, a favor de la construcción de procesos de liberación centrados en el oprimido, como sujeto-a-la-liberación.

En la misma tónica desarticuladora del pensamiento eurocéntrico, es menester mencionar la capacidad crítica de esta filosofía con el modelo ontológico clásico de la filosofía europea. En esa línea argumentativa, Dussel determina que “contra la ontología clásica del centro [...] se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los

⁴⁹⁹ Beorlegui señala la existencia de cinco etapas o corrientes autorales que influyeron de manera decisiva en la construcción de un pensamiento crítico en Latinoamérica: 1. Abarcada de los años 20 y 30 con Walter Benjamin y E. Bloch, 2. Correspondiente al periodo francés de Sartre y Lefebvre, 3. La primera generación de la Escuela de Frankfurt, 4. La influencia de los neohegelianos y neomarxistas como Gramsci, y 5. La influencia proveniente de los exiliados españoles de la guerra civil con Adolfo Sánchez Rubio, David, *op. cit.*, pp. 665 y 666.

⁵⁰⁰ Solís Bello Ortiz *et. al.*, N.L., “Filosofía de la liberación” en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009, p. 399.

oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar.”⁵⁰¹ La filosofía situada desde Latinoamérica tiene como objeto de partida y como sujeto material de la filosofía al otro-oprimido que supera al sujeto basado en el ontologismo abstracto y trascendental. En ese sentido la filosofía de la liberación constituye una función crítica ante la esencialidad ontológica de la filosofía europea.

La filosofía de la liberación, por su propio sentido teleológico *liberalizante* de aquella persona dependiente u oprimida, constituye una función de exterioridad a la totalidad como elemento divergente del sistema de mediaciones de la totalidad ontológica. Constituye, entonces, una crítica a la ontología entendida como una “ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reductivamente para justificar desde el fundamento actual de todos los entes.”⁵⁰² Así, la posición filosófica radicaliza la liberación de sujetos corpóreos que en su contexto histórico-material, como vía política —a diferencia de la teología de la liberación que busca la correcta expresión de la praxis cristiana—, permita la liberación del sujeto de las mediaciones sistémicas, ópticas y ontológicas⁵⁰³. En ese sentido, el horizonte buscado por la liberación tiene una carga política como elemento constitutivo de la praxis de liberación.

La labor de la filosofía de la liberación radica en una postura crítica a la reificación del centro-imperialista que interpreta a la realidad como parte de su totalidad ontológica —en un sentido clásico totalitario hegeliano. Si la realidad y lo accesorio a ella —los sujetos corpóreos que la interpretan y actualizan— no se asimilan a ese modelo luminoso y universal, constituyen una exterioridad sujeta a condiciones de imperio, dominación y dependencia. En ese sentido, la acción supresora de la dependencia y del dominio, consiste en una praxis activamente liberadora. Por ello, la construcción categorial de la *liberación* transita por la construcción de una “filosofía que tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las

⁵⁰¹ Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1995, p. 39.

⁵⁰² Cerruti, Horacio, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

⁵⁰³ La postura crítica hacia la ontología es reconocida por la filosofía de la liberación de Dussel. Incluso en una de sus obras, aborda la concepción ontológica y las mediaciones ópticas como elemento que contrastan con la exterioridad metafísica del otro. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Para una ética op. cit.*

categorías que permitan al pueblo acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal.”⁵⁰⁴

Retomando todo lo anterior, la filosofía de la liberación —o las filosofías de la liberación como se verá a continuación— contienen una serie de rasgos o características que le permiten llevar a cabo su doble función, tanto crítica como liberalizadora, siendo las siguientes: a) conciencia de la dependencia en una amplia gama de aspectos (política, cultural, económica, etc.); b) la necesidad de una filosofía situada al contexto de Latinoamérica, que permita la reconstrucción teórica y práctica de la sociedad; c) la reconstrucción de un método filosófico alternativo a la dominante filosofía europea; y d) el sostenimiento de una utopía realizable en marcos históricos y materiales que acompañen a la construcción del sujeto situado capaz de su liberación.

7.2. Las filosofías de la liberación y la búsqueda de una concepción de realidad histórica-ética

Si bien, los antecedentes a la necesidad de establecer un pensamiento filosófico basado en la liberación han sido acotados en el subtema anterior, es menester señalar que el surgimiento o génesis de la filosofía de la liberación no se dio de forma monolítica o aislada. Por el contrario, es la historia de Latinoamérica y los antecedentes prácticos de la teología de la liberación y de la teoría de la dependencia, como procesos recurrentes y cotidianos en América Latina, los que permitieron el surgimiento de un pensamiento filosófico sustentado en la liberación del oprimido a lo largo del territorio americano.

La necesidad de los pueblos latinoamericanos de liberarse de la dependencia europeo neocolonialista, así como de sus manifestaciones políticas, económicas, jurídicas y culturales son producto de un proceso de *larga duración* que inició desde la conquista de los pueblos originarios. Es por ello, que la forma en cómo se configura el sentido de liberación de las distintas naciones que conforman a América Latina atiende a sus propias particularidades,

⁵⁰⁴ Arpini, Laura, “Filosofía política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista Solar*, número 6, año 6, Lima, 2010, p. 132.

sin dejar de tener un elemento generalizado y análogo de la opresión/dependencia epistémica entre opresor y oprimido.

Beorlegui concuerda con este *largo* caminar del pensamiento latinoamericano, iniciado desde el pensamiento colonial; teniendo como punto coyuntural la década de los setenta. Por su parte, Cerruti⁵⁰⁵ y otros autores más parroquianos⁵⁰⁶, al hablar de la filosofía de la liberación, centran su atención en un génesis contemporáneo y localista; situado en la Argentina de finales de los setenta. Sin embargo, como se ha dejado claro a lo largo de estas páginas, la presente investigación concuerda con la postura de Beorlegui y va más allá: al asumir que la filosofía de la liberación no sólo tiene antecedentes a partir de la conquista, sino desde antes a la conquista, en el pensamiento prehispánico —en concordancia con la última versión de Dussel.

En ese sentido, el viraje del pensamiento situado latinoamericano no apunta únicamente a lo planteado en Argentina como un génesis unívoco, sino a la concretización de los elementos históricos, sociales, económicos y culturales de América Latina, en representación a su pluralidad étnica-social, lo que da como resultado diversas posturas de la filosofía de la liberación. Por tanto, se debe hablar en plural, ya que no es únicamente una sola filosofía de la liberación, sino un conjunto de posturas filosóficas articuladas entorno a las condiciones histórico-reales del continente.

El contexto de América Latina permite la irrupción de las filosofías de la liberación. Si se busca establecer un génesis para esta filosofía es necesario abrirse al panorama latinoamericano, a lo que aconteció en el continente. Así, Dussel en una sintonía muy parecida a Beorlegui, entiende que existe un largo proceso que antecede a la filosofía de la liberación⁵⁰⁷ —como pensamiento americanista el cual narra por medio de diversas etapas o

⁵⁰⁵ Si bien Cerruti menciona algunos antecedentes de la filosofía de la liberación en México y el Perú previos al movimiento académico en Argentina, también señala que es la labor filosófica de los argentinos la que consigue el punto cumbre del surgimiento del pensamiento filosófico construido en torno a la liberación de estructuras hegemónicas. Véase, Cerruti, Horacio, *op. cit.*

⁵⁰⁶ Existen posturas aún más radicales al determinar el origen de la filosofía latinoamericana de la liberación, asumiendo que ésta es “un hecho reciente, y aún en proceso de explicación de la presente cultura latinoamericana. Aún no se tiene suficiente perspectiva histórica para referirse a sus antecedentes y a las causas que inciden en su surgimiento.” Véase, Ortega Cazenave, Hugo Osvaldo, “El surgimiento de la filosofía de la liberación” en *Cuadernillos salmantianos de filosofía*, número 3, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976, p. 339.

⁵⁰⁷ Cfr., Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía...*, *op. cit.*

époacas—, para posteriormente abordar las condiciones históricas más representativas de Argentina en las décadas de los sesenta y setenta, aportando así una filosofía de la liberación conforme a la situación propia de su país.

Más allá de la multicitada generación argentina de filósofos de la liberación, como lo describen tanto Cerruti como Dussel, es menester integrar trabajos previos que no solamente se encontraban destinados a resaltar el sentido americanista del pensamiento —si es que se piensa en algún tipo de argumento que les desacredite—, sino en constituir nueva dialógica basada en el sujeto latinoamericano concreto como precursor material del acto de liberación y exterioridad de *lo-mismo*, a diferencia del sujeto universal descontextualizado y despolitizado de su situación.

Con el objeto de establecer una clasificación sobre las filosofías basadas en el principio de liberación, es necesario referirse al trabajo filosófico del mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy, el cual permite reconocer a las filosofías de la liberación como un movimiento mucho más amplio en cuanto a dimensión espacial: abarcando tanto a Argentina, México y Perú. Esta dimensión territorial, que a la postre, lograría permear en su amplio espectro a Latinoamérica, manteniendo la condición de *liberación* como una utopía posible en términos materiales e históricos.

Aunado a estas tres perspectivas sobre la filosofía de la liberación (Zea, México; Salazar, Perú; y Dussel, Cerruti y Scannone en Argentina), para Beorlegui existen otras dos propuestas teóricas que más allá de mantener alguna particularidad espacial o territorial, contienen una rigurosa articulación teórica con la liberación. Se refiere de manera concreta a la obra de Franz Hinkelammert e Ignacio Ellacuría. Las cuales, desde la perspectiva de esta investigación, son una parte importante para el desarrollo de la filosofía de la liberación.

En ese sentido, se puede observar diversas clasificaciones sobre el génesis y desarrollo de las filosofías que giran en torno a la liberación. Retomando de manera conjunta las clasificaciones de la filosofía de la liberación de Dussel⁵⁰⁸ —como uno de los primeros

⁵⁰⁸ Dussel si bien manejaría con posterioridad una relación histórica de *larga duración* que explica los antecedentes de la filosofía de la liberación por medio de épocas; también manifestó en sus inicios que la filosofía de la liberación se encuentra ligada a los procesos políticos sucedidos en la Argentina de la década de los setenta, principalmente con el arribo al poder del peronismo. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía...*, *op. cit.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

autores interesados en sistematizar el desarrollo de esta filosofía—, Cerruti⁵⁰⁹ y Beorlegui, encontramos al menos seis corrientes de la filosofía de la liberación en los años venideros a su génesis, siendo las siguientes:

- i. La corriente ontologista, encabezada por Casalla, Kusch y Cullen, busca la recuperación del sentido popular como sujeto y objeto de la liberación;
- ii. La corriente analéctica, encabezada por Dussel y Scannone la cual centra su atención en el problema ético y político que surge a través de una sociedad de opresores y oprimidos, así como de la falta de alteridad;
- iii. La corriente historicista, de la cual forman parte Zea y a Arturo Roig, como sus máximos representantes, la cual trata de abordar la problemática de la liberación desde una concepción marxista y plural llevando el sentido del discurso historiográfico como elemento crítico de la historia de las ideas y del populismo ontológico en América;
- iv. La corriente problematizadora: de la cual destaca Cerruti, poniendo “el énfasis en la cuestión epistemológica, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y, al mismo tiempo, verificarlo. Reflexionan sobre el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico⁵¹⁰;
- v. La corriente de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, la cual retoma el realismo metafísico del filósofo español Xavier Zubiri, para poner en el centro del problema de la liberación la realidad histórica y la praxis liberadora del sujeto latinoamericano;
- vi. La corriente filosófico-económica del teólogo y economista alemán Franz Hinkelammert, quien encausa el pensamiento de liberación en relación con los elementos macro y geopolíticos que impone de manera hegemónica el sistema económico neoliberal.

⁵⁰⁹ Por su parte, Cerruti distingue cuatro corrientes bien diferenciadas de la filosofía de la liberación: la ontologista, la analéctica, la historicista y la problematizadora. Véase, Cerruti, Horacio, *op. cit.*

⁵¹⁰ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013, p. 24.

La anterior lista no es exhaustiva⁵¹¹, sin embargo, para los intereses de esta investigación si constituye una muestra representativa de aquellos elementos que han destacado a la filosofía de la liberación. Desde la necesidad de posicionar a otros sujetos históricos como el centro del conocimiento; pasando por la rearticulación histórica de las ideas en Latinoamérica; la necesidad de establecer mecanismos problematizadores complejos que den cuenta a la realidad del sujeto latinoamericano; hasta la recomposición económica de la *dependencia* que subsume al capitalismo y al neoliberalismo. Son estas corrientes o concepciones de la filosofía de la liberación las que obligan y a la vez permiten hacer recortes teóricos para desarrollar nuevos argumentos filosóficos que permitan situar el conocimiento en torno a América Latina.

7.3. De la realidad histórica a la ética de la alteridad: una base dialógica en la filosofía latinoamericana

Para los efectos de esta investigación es menester rescatar dos corrientes, la analéctica de Dussel y la corriente de la realidad histórica de Ellacuría. Lo anterior, no se hace como un acto de plena discrecionalidad, sino porque estas dos corrientes contribuyen al desarrollo de la presente investigación en la construcción de una nueva concepción de derechos humanos basada en el contexto (espacio-tiempo) de la subjetividad jurídica de los pueblos latinoamericanos.

En ese sentido, la corriente de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría expande el realismo metafísico de Zubiri⁵¹² y lo concretiza en la realidad histórica en la que los sujetos y los pueblos de América Latina producen y reproducen su vida por medio de una praxis de

⁵¹¹ Como se mencionó con anterioridad, Beorlegui realiza una de las clasificaciones más extensas sobre la filosofía en Latinoamérica que no sólo gira en torno a la filosofía de la liberación, sino que recupera a toda la filosofía procedente del continente. Por tanto, el filósofo y teólogo de origen español, hace una de las reconstrucciones filosóficas más completas y exhaustivas sobre las filosofías de América Latina. Véase, Beorlegui, Carlos, *op. cit.*

⁵¹² Xavier Zubiri fue maestro y director de tesis doctoral de Ellacuría durante su estancia en Madrid. El pensamiento de Zubiri es de suma importancia para Ellacuría, quien recuperaría algunas de sus tesis sobre su *filosofía primera* a efecto de dilucidar la realidad latinoamericana en tanto *ser real* como *ser tal*, distanciándose de esta manera de las sendas construcciones discursivas que giran en torno a la culturización hegemónica de los pueblos latinoamericanos en su acepción política, jurídica y social, las cuales solamente tienden a ideologizar y tergiversar a la realidad material y a los procesos históricos que intervinieron en ella.

liberación —en concordancia con la teología de la liberación. Lo anterior nos permitirá situar a los derechos humanos desde dos elementos determinantes: 1. La realidad histórica como principio constitutivo de la corporalidad del ser de la realidad, y 2. La praxis del sujeto como condición de liberación. En síntesis, nos permite conocer la corporeidad del sujeto situado en Latinoamérica, así como la praxis que éste debe de llevar a cabo para su liberación, es decir, para su reivindicación de derechos fundamentales.

Por su parte, la analéctica suele expresarse a través de dos grandes representantes: Scannone y Dussel. El filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone y autor de múltiples escritos sobre teología y filosofía de la liberación⁵¹³ establece una línea crítica antagónica a la filosofía europea, acusándola de subsumir al pensamiento latinoamericano en un letargo que nulifica sus aspiraciones de autenticidad. En una primera instancia, su filosofía de la liberación se sustentaba principalmente por medio de tres autores: Levinas, Husserl y Heidegger⁵¹⁴, con el objeto de conjugar un principio ético-moral basado en la alteridad.

Al igual que Dussel, Scannone menciona que el proceso idóneo para comprender la realidad y para generar el conocimiento debe de pasar esencialmente por medio del otro como oprimido. Sin embargo, este proceso es radicalmente diferente a la postura dusseliana, ya que propone la intervención del *tercero* como el sujeto participante en la relación *yo-tú-él* del ciclo de dominación opresor-oprimido, siendo éste el primer liberador y generador de conciencia.

⁵¹³ Compilador y coautor de numerosas obras, entre ellas: *Reflexiones metodológicas sobre la doctrina social de la iglesia* (s/f). *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006); *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral* (2006). Autor de numerosos artículos en revistas especializadas tales como: “El hombre en la época de la globalización como hecho e ideología” (2007); “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion” (2006); “Globalización, exclusión y nueva cuestión social” (2006). Son solamente parte de su amplia producción académica. Véase, Picotti, Diana, “Juan Carlos Scannone” en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009, p. 885.

⁵¹⁴ Pese a que su crítica y sus referentes teóricos pueden sonar contradictorios para algunos autores —en específico para Cerruti, quien arremete tanto con Scannone como con Dussel sobre su construcción analéctica—, lo cierto es que la praxis crítica de la filosofía situada debe ser asumida desde dos momentos: 1. Como una crítica a la epistemología eurocéntrica que nulifica la capacidad de reconocer la realidad histórica —por ello la importancia del pensamiento de Ellacuría— del contexto y del sujeto corpóreo latinoamericano, y 2. La construcción dialógica, dialéctica y hermenéutica entre posiciones filosóficas que guardan sentido de universalidad en elementos comunes al conocimiento, que limitándolos o contextualizándolos, permiten el reconocimiento del *ser de la realidad*. Comprendiendo esta coyuntura binaria se puede quitar del horizonte el velo de múltiples cuestionamientos a la autenticidad del pensamiento situado, el cual por ningún momento debe significar la búsqueda de parroquialismos y relativismos que den paso a la deconstrucción celebratoria de un posmodernismo acéfalo.

Posteriormente, Scannone rearticularía su propuesta hacia una función cultural que establecería a la cultura como elemento de hegemonía y principio de liberación basado en el principio de comunidad ético-histórica que permita la comunión real del *nosotros*⁵¹⁵ —en un intento por dialogar con Habermas y Apel— lo que terminaría por quitar del centro de su teoría a la postura ética con pretensión jurídica, situándose en una función antropológica y social-comunicativa de la liberación.

Por su parte, Dussel inicia su postura analéctica con un énfasis ético —concordante con el sentido teológico de la praxis de liberación— que, con el tiempo, se consolida más allá del sentido ético o moral, para transitar a una condición política de la sociedad y, por ende, una postura del derecho en una posición política de la moral, centrándose al igual que Scannone, en la alteridad; es decir, en la apuesta por el oprimido.

Desprendido de lo anterior, es preciso señalar el recorte teórico que la presente investigación realizará a efecto de posicionarse en una concepción filosófica sobre la liberación. Para ello, no se debe olvidar que el objetivo de esta investigación se encuentra ligado a una construcción alternativa de los derechos humanos, acorde a la realidad y al contexto de América Latina. En ese sentido la postura de la realidad histórica de Ellacuría permite establecer un primer momento consistente en la recuperación del *ser de la realidad* como parte determinante del sujeto latinoamericano que, a su vez, le determina al asumir una praxis liberadora; y, en segundo lugar, una filosofía de la liberación que contenga una pretensión política e institucional a partir de la reconfiguración de una nueva ética basada en la alteridad como sentido ético, la cual es propuesta por Dussel. Habiendo puesto sobre la mesa lo anterior, es momento de pasar al análisis de las categorías contenidas en la filosofía de la liberación de Ellacuría y Dussel.

7.3.1. La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría: la función crítica-creativa como desenmascaramiento de la hegemonía

⁵¹⁵ Diana Picotti y Beorlegui denominan a la función cultural de Scannone como una concepción *inculturada* debido a la reflexión ontológica metafísica que propone una hermenéutica de las culturas, con lo que termina anteponiendo el *estar* —en su sentido de espacio y tiempo— al *ser* ontologista. *Cfr.*, Picotti, Diana, *op. cit.*, p. 886 y Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, pp. 718 a 724.

Sin duda el pensamiento de Ignacio Ellacuría ha sido un momento trascendental para la originalidad de la filosofía latinoamericana. El filósofo y teólogo jesuita de origen español realizó la mayor parte de su obra en América Latina como docente en filosofía y, posteriormente, como rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en El Salvador. Ellacuría sostuvo, durante toda su vida, la necesidad de concretizar una filosofía que tuviera como propósito central la liberación del oprimido. Reconocido tanto en la teología de la liberación y en la filosofía de la liberación como uno de sus máximos exponentes quien, además de llevar a cabo una labor teórica, trasladó por medio de su praxis cristiana la solidaridad y la alteridad a los más empobrecidos y oprimidos durante los movimientos armados en El Salvador, cuestión que le cobró la vida a manos del ejército⁵¹⁶.

Ellacuría en uno de sus textos más representativos, *Función liberadora de la filosofía*, “Se plantea [...] qué papel aporta y ha aportado la filosofía a la libertad y a la liberación, desde la constatación de que ha servido en muchos momentos para lo contrario, para oprimir.”⁵¹⁷ En ese sentido, el filósofo español se replantea un sentido crítico de la filosofía como una herramienta de liberación que permita al sujeto y los grupos latinoamericanos expresar una praxis verdaderamente liberadora de su opresión y dependencia. Pone en el centro de la cuestión liberadora, la condición de América Latina, la determinación de un lugar y un momento que conforme a su experiencia concreta se encuentra negada por mecanismos retóricos y discursivos de libertad suficiente para que los sujetos produzcan una vida digna.

En cuanto a su pensamiento filosófico, cabe aclarar que las siguientes páginas se limitarán a conocer a un Ellacuría maduro interesado en la propuesta de la realidad histórica y de la filosofía de la liberación⁵¹⁸. El planteamiento de Ellacuría consiste en un primer

⁵¹⁶ Para muchas personas creyentes, Ignacio Ellacuría es un mártir religioso quien más allá de morir por predicar la fe cristiana, cristalizó uno de los principios más irrestrictos del cristianismo: el amor al prójimo. Jon Sobrino, teólogo jesuita español al reflexionar la muerte de Ellacuría mencionó: “Entre paréntesis yo digo, no sé si ustedes estarán de acuerdo, que éstos vivieron en la Iglesia, pero no son mártires de Iglesia. No los mataron por defender nada eclesial, que lo defendían. No los mataron por defender ningún dogma. No los mataron por defender, como antiguamente, la presencia real de Cristo en la eucaristía. Yo no digo que no haya un gran heroísmo y santidad subjetiva en gente que es matada por todo eso. A éstos los mataron por defender a los pobres de este mundo. Como a Jesús de Nazaret.” Véase, <http://www.foroellacuria.org/porque.htm>, consultada en fecha 1 de junio de 2019.

⁵¹⁷ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, pp. 67 y 68.

⁵¹⁸ Rosillo Martínez, citando a Robles Valdés, señala que el desarrollo del pensamiento de Ellacuría se enmarca a través de cuatro etapas bien diferenciadas: 1. La etapa de juventud en la que pretende sentar bases para una nueva filosofía cristiana; 2. La etapa neotomista, en la que pretende poner en diálogo el vitalismo con el existencialismo; 3. La etapa zubiriana, en la que retoma gran parte de las categorías filosóficas de Zubiri para

momento, en recalcar una función crítica de la filosofía como oposición a la condición actual de dominación en la que vive América Latina. De esta manera el teólogo originario de Vizcaya encuentra una relación estrecha entre su pensamiento y la propuesta de la teología de la revolución y la filosofía política, como mecanismos de transición crítica que permitan la liberación de los pueblos oprimidos en América.

La postura crítica que propone Ellacuría constituirá una primera aproximación a la *sustancia* de la realidad y al *ser* de la realidad en tanto esa realidad es *tal*, como desenmascaramiento de una realidad discursiva, la cual se confecciona de acuerdo con intereses fácticos, mediados por grupos dominantes. Por lo tanto, el teólogo español en su etapa madura inicia una propuesta filosófica mediante una crítica, que busque y desentrañe la realidad más allá de la ideologización de las estructuras dominantes, las cuales constriñen a la vida en América Latina; para posteriormente buscar una praxis de liberación creativa.

En esa tónica de una filosofía crítica por parte de Ellacuría, Beorlegui señala que:

Para que una filosofía sea liberadora, tiene que ejercer, según Ellacuría, dos funciones: crítica y creadora. Una filosofía crítica tiene que ejercer la tarea de desenmascarar todo tipo de ideología y la ideologización que realiza. Pero se necesita delimitar qué se entiende por ideología y por ideologización. La ideología es para Ellacuría un fenómeno ambiguo pero necesario, así como muy importante en la vida social.⁵¹⁹

Bajo las categorías de ideología e ideologización se albergaría uno de los pasos más importantes en la evolución intelectual de Ellacuría. Si la filosofía necesitaba tener una constitución crítica y creadora para poder liberar al oprimido, sería necesario desentrañar los elementos estructurales que se mimetizan en el conocimiento social de las personas. De esta manera, la crítica filosófica que propone Ellacuría es sabedora de los elementos sociológicos y antropológicos que constituyen a las sociedades modernas —no por nada Ellacuría

la construcción de su filosofía de la liberación; y 4. La etapa de la teología de la revolución y la filosofía política como elementos dialógicos al pensamiento zubiriano, siendo estas dos últimas etapas las que bien pueden constituir el pensamiento ellacuriano maduro, el cual es de pleno interés para esta investigación. *Cfr.*, Rosillo Martínez, Alejandro (Coord.), “Ignacio Ellacuría: Su vida y evolución intelectual”, en *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, UASLP-CENJUS, México, 2015, p. 25.

⁵¹⁹ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 68.

abordaría durante cierto periodo la forma de conciliar la filosofía clásica con la filosofía moderna—, elementos que se amoldan con el devenir histórico como una conformación sistemática y uniforme de una realidad falta de sustancia y de representatividad del *ser de lo real*. Una realidad inventada, diría Ellacuría.

Sobre la estructura histórica en la que se desarrolla el entendimiento de la realidad, transita la ideología y la ideologización. El primer concepto, la ideología, Ellacuría lo reconocería como un elemento existente en el pensamiento humano; una parte determinante del proceso hermenéutico de la comprensión del sujeto sobre la realidad que, sin embargo, fácilmente puede ser alterado a fin de negar el *ser* de realidad en sí misma, para construir una realidad autoinducida en lo que constituye una ideologización. Bajo esa argumentación, Beorlegui señala que:

la ideologización supone, por tanto, una deforme visión totalizadora de la realidad, que posee un «cierto carácter colectivo y social», realizado en función de intereses colectivos, que se presentan como válidos para todos, y que «suele(n) presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales»⁵²⁰

La referencia a “cierto carácter colectivo y social” supone la intención de Ellacuría de construir una crítica filosófica compleja que sea sabedora de las estructuras de dominación entendidas desde el pensamiento sociológico y antropológico, por medio de la ideologización del discurso y del conocimiento social que suplanta a la *totalidad de la realidad*, a favor de una construcción cognoscitiva inventada o tergiversada que favorece intereses particulares.

La ideologización de la realidad tiende a justificar de manera sofisticada la implementación de categorías, conceptos y formulaciones muy específicas de la realidad como intereses y necesidades universales, con el objeto de objetivarse en la representación social —como es el caso de los derechos humanos, como se verá en el siguiente capítulo. Bajo estas condiciones, Ellacuría describe la dinámica de estructuras del conocimiento social

⁵²⁰ *Ibid*, p. 59.

que interioriza y objetiviza argumentaciones extensas que pretenden validar la dominación sistemática.

En consecuencia, la filosofía de la liberación debe proponer creativamente una crítica a las particularidades, las categorías y las argumentaciones que intentan ideologizar una parte concreta y muy estrecha de la realidad como una verdad revelada en sentido universal. Para lograr dicha crítica, Ellacuría dice que, en un primer momento epistémico, es necesario “pasar de la filosofía de lo político a la filosofía política, entendida como no detenerse en reflexionar en el Estado, la ley y otras realidades de lo político, sino en la realidad más total y concreta.”⁵²¹

Ante los peligros de la ideologización de la realidad, Ellacuría menciona la importancia de buscar la *sustancia* del *ser* de la realidad como *totalidad de lo real* y momento anterior a la subjetividad cognoscitiva del sujeto. De esta forma, la realidad tiene un fundamento ajeno al sentido ontológico de lo universal trascendental, como ejercicio *fundamentador* de lo real-total. Sin embargo “este ejercicio fundamentador tiene un cierto carácter ambiguo, en la medida en que «el planteamiento en busca de los fundamentos últimos y totalizantes tiene sus peligros de deslizamiento ideologizante, pero tiene también enormes posibilidades de identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real.”⁵²²

Ellacuría es consciente del peligro de la ideologización que corre al proponer un ejercicio *fundamentador* que busque los fundamentos últimos de la realidad. Endurecer los elementos sustantivos de la realidad siempre dará cabida a la ideologización y posterior dogmatización del prejuicio, de la verdad subjetiva y del interés individual como sustancia del ser total de la realidad. A efecto de evitar lo anterior, Ellacuría hace referencia al elemento *creativo* de la filosofía de la liberación, porque no basta únicamente en cuestionar el enmascaramiento ideológico de la realidad. Si bien, “la función crítica presupone ya un momento positivo, propositivo, desde el que se hace la crítica. Y este momento positivo no es meramente una propuesta teórica, sino también implica una relación directa con la praxis de transformación de la realidad”⁵²³, para Ellacuría también será necesario tener una

⁵²¹ *Ibid*, p. 784.

⁵²² *Ibid*, p. 69.

⁵²³ *Ibid*, p. 70.

delimitación teórica-filosófica que constriña y rearticule la práctica con base al fundamento filosófico que desideologice los conceptos y, a su vez, una práctica que reconfigure con base en lo real-total el proceso filosófico *fundamentador*.

Las funciones crítica y creativa de la filosofía de la liberación que propone Ellacuría deben buscar una interrelación adecuada que no permita la ideologización de fracciones parcializadas de la realidad o de las construcciones relativas y subjetivas de los sujetos cognoscentes con posición privilegiada —en el caso de América Latina los señores capitalistas como clase dominante. Para ello, será necesario “[u]na mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables.”⁵²⁴

Lo anterior implica la necesidad de proponer un método filosófico que permita acceder a la realidad como *ser de totalidad y sustancia real* de su proceso histórico que desmitifique y desarticule la ideología inserta de los hondos y extensos pronunciamientos políticos que buscan legitimidad social, entre ellos, el discurso de los derechos humanos.

7.3.1.1. Ellacuría en la etapa de su pensamiento maduro: su construcción de una filosofía de la liberación

La filosofía de la liberación que propone Ellacuría se constituye en una función crítica y creativa. La primera, como se mencionó en el subtema anterior, busca establecer líneas de desenmascaramiento ideológico de las estructuras hegemónicas que mantienen en la opresión y la dominación a los más desposeídos. Por su parte, la segunda función, la creativa, si bien encuentra vestigios en la misma función crítica —el posicionamiento crítico por sí mismo engloba una propuesta de manera indirecta—, necesita desde la perspectiva de Ellacuría, de un modelo teórico que el acceso al ser de la realidad o totalidad de la realidad.

Para lograr lo anterior, Ellacuría acuña el método de la *realidad histórica* como modelo de construcción y evaluación de la realidad conforme a la *sustantividad* real y momento histórico concreto. Esta metodología del pensamiento filosófico encuentra su

⁵²⁴ Picotti, Diana, “Juan Carlos Escannone” *op. cit.*, p. 962.

resonancia en un Ellacuría maduro que deja de lado su intención de constituir un nuevo fundamento de la religión cristiana con el objeto de abocarse al estudio de la realidad concreta y a los elementos últimos que la integran.

Para la edificación del método de historización o teoría de la realidad histórica, Ellacuría recurre en gran parte a las categorías filosóficas de su maestro Xavier Zubiri, en lo que este último denominó la filosofía de la *realidad metafísica*. Ellacuría asume que el método filosófico de Zubiri es el más adecuado para la edificación de una filosofía y una teoría latinoamericana de la liberación que primeramente se ocupe de la *realidad*⁵²⁵, toda vez que rompe con las estructuras epistemológicas del pensamiento europeo que reconoce al conocimiento como proceso de comprensión-interpretación entre sujeto – objeto.

Para la concretización de ese método de la liberación latinoamericana, Beorlegui citando a Ellacuría menciona que:

... toda teoría tiene que estar apoyada en una serie de pilares teóricos, entre los cuales propone una teoría de la inteligencia y del saber humano; una teoría general de la realidad; una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia; una «teoría que fundamente racionalmente (...) la valoración adecuada del hombre y de su mundo»; y, por último, «una reflexión filosófica sobre la ultimidad y sobre lo trascendente».⁵²⁶

Bajo estos elementos Ellacuría iniciaría la configuración de un nuevo método filosófico que tuviera dos vías fundamentales de ejecución: en primer lugar, una *comprensión de la realidad* en su sentido material y en su contexto histórico como acontecimiento, es decir, el reconocimiento de la *sustancia* o *ser* de la realidad y la función del sujeto en la actualización del ser total de la realidad; y, en segundo lugar, la actualización de la realidad que hace el sujeto en tanto es sujeto negado de posición histórica en la comprensión y actualización del acontecimiento con la materialidad de la realidad.

⁵²⁵ En ese sentido la filosofía de Ellacuría, en concreto la realidad histórica, es una continuación del pensamiento de Zubiri. El teólogo español originario de Vizcaya, produce su línea argumentativa, partiendo de la base categorial que previamente había acuñado Zubiri en su intento por sistematizar el conocimiento de la *realidad*. De esta manera, en términos generales, se puede asumir que la obra de Ellacuría es una continuación del pensamiento zubiriano.

⁵²⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 70.

El planteamiento filosófico para conseguir lo anterior estaría fundamentado, según Rosillo Martínez, en dos fases filosóficas por las que pasó Ellacuría: “la primera, en donde el objeto de sus estudios es la obra de Zubiri y con el tiempo la va relacionando con el marxismo y en especial con el materialismo dialéctico de Engels, y busca formular un realismo materialista abierto; y una segunda fase donde su pensamiento se radicaliza, superando una posición “naturalista”, asume la praxis histórica...”⁵²⁷ con la cual pretendió edificar los cimientos de una filosofía crítica y creativa que tenga por objeto la liberación del Tercer Mundo.

Para la primera fase (la *comprensión de la realidad*), Ellacuría esbozaría una nueva dialéctica de intelección de la realidad, la cual se sustenta primordialmente en las ideas y categorías de Zubiri, en específico, en el proceso cognitivo que actualiza el acontecimiento posicionado en la historia y en la materialidad de la realidad latinoamericana. Por ello, a continuación, se intentará abordar de manera somera algunos de los conceptos más importantes de Zubiri, los cuales tienen resonancia en la filosofía de Ellacuría.

a) La realidad dinámica de Zubiri: la importancia de la inteligencia sentiente para Ellacuría

Afirmar que el pensamiento maduro de Ellacuría encuentra conexión con la obra de Zubiri es a todas luces quedarse corto. La filosofía de la liberación latinoamericana que busca Ellacuría es, en toda regla, una continuación al proceso de intelección de la realidad que realiza el ser humano, el cual es descrito teóricamente por Zubiri. Es en esta etapa madura de su pensamiento, es cuando Ellacuría se propone a elucubrar una filosofía de la liberación que, a partir del pensamiento de Zubiri, diera contestación a la necesidad de liberación de los pueblos del Tercer Mundo. De ahí nace *Filosofía de la realidad histórica* (1990), su obra filosófica más importante, la cual fue publicada de manera póstuma⁵²⁸, la cual integra el trabajo de toda su vida —como teólogo, pastor, defensor de los derechos y filósofo.

⁵²⁷ Rosillo Martínez, Alejandro (Coord.), “Ignacio Ellacuría..., *op. cit.*, p. 26.

⁵²⁸ Diversos autores solían cuestionar la profundidad y la sistematicidad teórica y filosófica de Ellacuría, argumentando que su obra se encuentra lejos de ser precisada como una labor filosófica, se encontraba más orientada a una labor teológica. La dificultad que se tenía para valorar el trabajo filosófico de Ellacuría radicaba en la dispersión de sus trabajos, ya que la mayoría de su pensamiento solamente se encontraba en trabajos aislados en ensayos, opiniones y declamaciones que dejaban en entredicho su sistematización. Esa situación cambió con su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*, la cual alude a su propuesta de liberación, y es

La primera unidad léxica de la teoría de la “realidad histórica” de Ellacuría hace su resonancia al concepto “realidad” bajo las condiciones formuladas por Zubiri. Mientras que, la segunda unidad léxica del concepto, es la complementación de Ellacuría al pensamiento zubiriano, posicionando a la “realidad” en un momento “histórico” determinante y determinado por la *praxis*. De esta manera el elemento que más le interesa a Ellacuría del pensamiento zubiriano es la forma en cómo entiende la historicidad humana⁵²⁹, para a partir de ella, construir una filosofía de la liberación pensada desde Latinoamérica.

El filósofo y sociólogo salvadoreño Héctor Samour⁵³⁰, en textos como *Voluntad de liberación*⁵³¹ y *La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría*⁵³² entre otros, se da a la tarea de especificar la procedencia de las ideas zubirianas en la filosofía de Ellacuría, así como, a analizar las aportaciones y la continuación que, en sentido de liberación, Ellacuría daría a la obra de su maestro. En esa tónica, Samour señala que la filosofía de Ellacuría rearticula los dos grandes temas de la filosofía de Zubiri: la realidad y la inteligencia.

I. La realidad como estructura en las cosas

Sobre el primer tema, *la realidad*, Ellacuría retomaría la obra de Zubiri titulada *Sobre la esencia* (1985), principalmente, en cuanto al concepto de *la estructura* como una unidad dinámica y abierta que permite re-conocer la realidad como unidad anterior al sujeto y determinada por encima del sujeto. El concepto “estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada

sin duda alguna su intención de formular una construcción filosófica compleja y profunda de la realidad latinoamericana y de las condiciones para lograr su liberación. *Cfr.*, Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría” en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, volumen 29, número 99, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2008, p. 66.

⁵²⁹ Al preguntarse cuál es el punto de inflexión entre la filosofía de Zubiri y la postura de la liberación latinoamericana de Ellacuría, diversos autores han emitido conclusiones variadas que van del sentido de totalidad de la realidad —para relacionar el estado de necesidad real del sujeto latinoamericano— hasta la forma en la que el ser humano historiza la realidad. Esta última opción es retomada por Beorlegui, para explicar el diálogo que presentaría con el marxismo y su visión histórica de la *praxis* humana. Véase, Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 786.

⁵³⁰ Profesor investigador integrante del claustro de profesores en filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón, ha dedicado parte de su obra en recuperar y analizar los diversos escritos que Ellacuría dejó a lo largo de su vida académica. Su labor como divulgador de la obra de Ellacuría ha sido reconocida por diversos autores, reconociéndole como una autoridad en el pensamiento ellacuriano.

⁵³¹ Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granda, 2003.

⁵³² Samour, Héctor, “La propuesta filosófica...”, *op. cit.*

una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.”⁵³³ Para entender esta constitución estructural basada en notas y en el sistema de estructura de notas, Samour nos dice que “Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas; no son sustancias sino sustantividades, esto es, sistemas en los que sus propiedades no son notas inherentes a un sujeto, como sostiene Aristóteles, sino momentos de un sistema total, en una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema...”⁵³⁴ que precisa de coherencia sistemática.

Por tanto, la estructura es la expresión de un sistema de notas clausuradas que determinan a las cosas como propias y reales de sí-mismas y no únicamente por el *logo* que la intelige. “Las cosas en realidad, las cosas en el mundo son siempre estructura de cosas, Lo decisivo es la estructura y no los elementos en los que la estructura se expresa.”⁵³⁵

Para entender *la realidad* desde una perspectiva zubiriana, es menester romper con la forma clásica de intelección y conocimiento que marca el pensamiento moderno. La filosofía de la realidad metafísica de Zubiri es, en términos generales, un distanciamiento del proceso de conocimiento emanado de la relación sujeto – objeto. En esa sintonía, Zubiri trata de superar el pensamiento moderno de su época⁵³⁶, en específico la fenomenología de Husserl; toda vez que para este último “la descripción sistemática de la correlación entre los objetos experimentados y la manera en que son experimentados mostrando la unidad y estructura interna de la conciencia que los experimenta en tanto los experimenta”⁵³⁷ se trata de una aprensión adecuada y necesaria por parte del sujeto, para que sea consciente de su realidad y genere conocimiento con base a la misma.

Por el contrario, para Zubiri el conocer la cosa o las cosas que componen el sustento material de la realidad, es menester reconocer “la identidad de los objetos en la diversidad de

⁵³³ *Ibid*, p. 71.

⁵³⁴ Samour, Héctor, *Voluntad de liberación op. cit.*, p. 108

⁵³⁵ Leal Ardillas, Ricardo Alejandro, “Ignacio Ellacuría: Su vida y evolución intelectual” en Alejandro Rosillo Martínez (Coord), *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, UASLP-CENJUS, México, 2015, p. 45.

⁵³⁶ La filosofía de Zubiri, así como la de Ellacuría suele ser interpretada como una alternativa siguiente o por encima de la clásica dinámica de intelección y conocimiento que pregona el pensamiento moderno. En ese sentido, ambos autores han sido descritos como *posmodernos*; no en un sentido específico de posmodernismo como el celebratorio (Fukuyama) o de oposición (Boaventura), sino simplemente como una superación de la clásica composición de *ego cogito* de Descartes, es decir, como algo que va más allá, teniendo una repercusión en su estructura léxica mediante el prefijo “pos” agregado en el concepto “moderno”.

⁵³⁷ Leal Ardillas, Ricardo Alejandro, “Ignacio Ellacuría...”, *op. cit.*, p. 36

las maneras en que son mostrados y que dicho reconocimiento de la identidad de un objeto [...] se da en virtud del objeto mismo, de su contenido”⁵³⁸ de sus notas constitutivas que le relacionan con otras notas que constituyen esa realidad.

Tanto para Zubiri como para Ellacuría, la relación clásica en la que el sujeto domina a la cosa en el acontecimiento de la comprensión es inadecuada y transgrede la unidad de las notas que constituyen a la cosa, afectando la intelección de la realidad por la predilección del *logos* del sujeto consciente-cognoscente. En ese sentido, Zubiri se opone a las ideas de Husserl ya que “... la conciencia no tiene sustantividad ninguna y por tanto no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del “darse cuenta” mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es “el” darse cuenta o “la” conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversas.”⁵³⁹

En sucesión a lo anterior, Zubiri enmarca la existencia de dos elementos que procesan la realidad a razón de conocimiento: el darse cuenta como acto de conciencia —ligado a la inteligencia, concepto que se abordará en el siguiente tema— y la preeminencia de la cosa con base a su constitución de notas que se relacionan con las notas de las otras cosas que componen la realidad en su sentido más material. “El darse cuenta es siempre darse cuenta de algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente.”⁵⁴⁰ Lo que quiere decir, que la cosa tiene una base material que le constituye por medio de *notas* que le son previas a la intelección del sujeto consciente, y que le hacen *ser-tal* por encima de la comprensión del sujeto que le conoce.

II. La intelección co-actualizadora

Siguiendo la línea argumental de la obra de Zubiri encontramos el segundo gran tema que abordó en su obra, *la inteligencia*, como la capacidad de *inteligir* las cosas en su sentido unilateral de notas y como sistema de notas relacionadas. Ellacuría coincide con Zubiri al determinar que la inteligencia humana transita por estadios escabrosos al intentar comprender

⁵³⁸ *Ibid*, p. 36.

⁵³⁹ *Ibid*, pp. 36 y 37.

⁵⁴⁰ *Ibid*, p. 37.

la realidad, toda vez que, al determinar el fundamento histórico de las cosas siempre se corre el riesgo de la ideologización —como se verá más adelante.

Zubiri concibe dos *formalidades* de inteligencia: la inteligencia como *formalidad estimúllica* y la inteligencia como *formalidad sentiente*. La primera “... propia de los animales no humanos, [en la cual] la cosa queda como estímulo que demanda una respuesta, como signo al que va asociado un comportamiento [...] Cuando hay mero estímulo, la respuesta está totalmente determinada, al mismo input le corresponde siempre el mismo output.”⁵⁴¹ Dicha formalidad se encuentra movida bajo las condiciones de estímulos sensoriales que captan la materialidad de las cosas, sin embargo, dicha información es recibida de forma determinada a estímulos predefinidos por la constitución real de las cosas.

Por su parte la inteligencia como *formalidad sentiente* es aquella propia del ser humano. El concepto “[s]entiente no hace referencia inmediata a sentimiento, sino más radicalmente a los sentidos, a la sensibilidad.”⁵⁴² Esa referencia a la percepción sensitiva no está basada en la concepción helénica que postula el acceso a la realidad únicamente por parte de una punción sensorial que se abre a la realidad material. Por el contrario, la formalidad *sentiente*, si bien concentra la información y los datos recabados por los sentidos —como *input* de la cosa material— centra su radicalidad en la intelección como un acto exclusivamente *suyo y formalmente propio* el cual permite concebir, juzgar, afirmar razonar y entender⁵⁴³.

Al conocer la cosa como realidad, el sujeto cognoscente no debe anteponer su sustantividad sobre la cosa. Consiste más bien, en un proceso de *actualización* mediado entre el *sentir* y el *inteligir*, en el cual la cosa *es* en tanto su *ser y*, a su vez, constituye realidad al ser actualizada como conocimiento. El acto de *intelección sentiente* se compone por medio del *inteligir* y del *sentir* como dos momentos de una estructura que ejecuta un acto único y complejo que da paso a la *formalidad de realidad*. Sin embargo, como bien lo señala Leal Ardillas, para reconocer la formalidad de la realidad será necesario:

⁵⁴¹ *Ibid*, p. 39.

⁵⁴² Samour, Héctor, *Voluntad de liberación...*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁴³ *Ibidem*.

... certificar que un concepto se adecúa a la cosa [ya que] tiene que estar ya actualizada en la inteligencia. Dicha actualización consiste en formalidad de realidad, es decir que lo que se actualiza se actualiza como unidad formal, como sistema clausurado de notas. La cuestión entonces será el grado de adecuación del concepto a la cosa en tanto que sistema clausurado de notas.⁵⁴⁴

Hay que tener presente que el acto de conocer la cosa como formalidad real constituye:

... la relación entre sujeto y objeto (sic) pero de forma tal que lo que se nombra no es ni lo uno ni lo otro sino justo la instancia según la cual se copertenecen. Esta copertenencia nos dice Zubiri no privilegia ni el lado del sujeto ni el del objeto; lo que hay es dualidad, ni relación, ni conciencia, sino unidad estructural, lo que hay es inteligencia sentiente, es decir, actualización de lo real en la inteligencia pero no como mero dato para una inteligencia sino como dato de la realidad que queda de suyo (de propio derecho) en la inteligencia.⁵⁴⁵

Por tanto, no se trata de la concepción moderna que entroniza al sujeto como ente trascendental inmaterial que se asume superior a la cosa como realidad, sino de la copertenencia y la unidad estructural que el principio sentiente y la intelección de lo real, permiten la mediación entre el objeto y el sujeto; entre la libre actualización de la cosa por parte del sujeto, sin olvidar la predeterminación material que existe en la cosa como ser previo a dicha intelección. Por ello, Zubiri “nos dice que: al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente co-inteligida la intelección sentiente misma.”⁵⁴⁶

Como menciona el mismo Zubiri: “el hombre siente *impresivamente* la realidad de lo real, y se encuentra por ello inmerso en la realidad.”⁵⁴⁷ Esto porque el hombre entiende las cosas como estructura de la realidad más allá de las meras impresiones estímúlicas, lo que le permite aprehenderse *de suyo* a la cosa, no como alteración de sus notas clausuradas, sino

⁵⁴⁴ Leal Ardillas, Ricardo Alejandro, “Ignacio Ellacuría..., *op. cit.*, p. 40.

⁵⁴⁵ *Ibid*, p. 38.

⁵⁴⁶ *Ibid*, p. 37.

⁵⁴⁷ *Ibid*, p. 38.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

como una libre actualización de la cosa que, si bien se encuentra basada en la preexistencia material de la cosa, permite la intelección como actualización no determinada a una correspondencia entre los *inputs* (información percibida) y los *outputs* (intelección comprendida).

Es la formalización de la inteligencia sentiente como proceso de actualización de la cosa real, la que permite tener una comprensión co-actualizadora compleja, no limitada, pero si mediada a la cosa real. Dicha mediación no debe darse en una transformación completa no ligada a la constitución y relación de sus notas y de su estructura, sino como posibilidad de *conocer* en sentido de plena libertad, la realidad de la cosa en tanto a su multitud de respuestas. Porque “conocer la cosa como realidad permite al hombre saber que se puede hacer con esa realidad, sin que la opción por una u otra de esas posibilidades está determinada de antemano por la cosa.”⁵⁴⁸ En ese sentido conocer la cosa como realidad, permite generar el conocimiento sobre la realidad, las cosas y las estructuras, como pensamiento complejo, pensamiento conscientemente libre y liberador.

Esta capacidad del ser humano que describe Zubiri es, para Ellacuría, un principio de “liberación”, en tanto que el sujeto es *consciente* que entiende y co-actualiza en la realidad de una manera no limitada o mediada por la formalización estímulo. Porque si bien

... el contenido de la cosa no determina lo que el hombre pueda o deba hacer con ella, el hombre se sirve de la cosa para fines que no están determinados de antemano por lo que la cosa sea, lo cual no quita, claro está, que estén fundado en ella, es decir que (sic) si bien la cosa ofrece ciertas posibilidades, lo que se haga en (sic) base a esas posibilidades no queda determinado sino abierto.⁵⁴⁹

No obstante, la formalidad sentiente con la que cuenta el ser humano y la libre intelección como respuesta ante la comprensión de la cosa (pese a la co-pertenencia del sujeto – objeto) constituye un estadio de *hiperformalización* que a su vez permita que “la cosa ya no qued[e] como estímulo que determina respuestas, [como] cosa-signo, sino que la independencia respecto a la cosa es total. Ya no hay vínculo entre la cosa y las respuestas, el

⁵⁴⁸ *Ibid*, p. 40.

⁵⁴⁹ *Ibid*, pp. 39 y 40.

contenido de la cosa ya no demanda nada y por tanto nuestro comportamiento hacia ella es abierto, libre.”⁵⁵⁰ Consiste una extra subjetivización de la cosa real, la cual puede dejar de lado el sentido de las notas constitutivas y de la estructura de la realidad. Si esta hiperformalización se pervierte hacia intereses particulares, grupales, sistémicos, religiosos, etc., se corre el riesgo de la ideologización de la realidad.

b) El contexto histórico y la ideología

Derivado del subtema anterior, Ellacuría reconoce en la obra de Zubiri la relevancia de desarticular la relación sujeto – objeto de los paradigmas abstractos de la modernidad; de liberarse de los sendos discursos que tratan de extraer del objeto su *ser real*⁵⁵¹. Al ser la realidad —y la historia también, según Ellacuría— un todo dinámico abierto que se presta a la actualización intelectual del sujeto cognoscente, y al hacer *de-suyo* a la cosa, existe el peligro de que el sujeto sobreponga su *sustantividad* por encima de la cosa real. Ese peligro se agrava cuando median intereses que pueden tergiversar los conceptos a efecto de ideologizarlos.

El elemento que más retoma Ellacuría de Zubiri es su planteamiento crítico sobre la comprensión de la realidad sustentada a partir de la crítica en la omnipresencia del sujeto sobre el objeto. Es la posición moral privilegiada del sujeto trascendental (Kant) que asume a la realidad únicamente como intelección, es decir, como *cogito* (Descartes), la cual permite la entrada de intereses de clases dominantes, para que éstas construyan la historia, la realidad y la moral “universalizable” a todo sujeto. En contra sentido a lo anterior, nos dice Samour que “no hay, para Ellacuría, ni siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad.”⁵⁵²

⁵⁵⁰ *Ibid*, p. 39.

⁵⁵¹ Como ya se había mencionado de manera somera, la filosofía de Zubiri es en sí misma un distanciamiento del pensamiento moderno de su época. Un distanciamiento crítico de la obra de Descartes, Hegel, Kant y Husserl, al mismo tiempo que integraba de manera creativa algunas categorías filosóficas de Heidegger. Por ello, la filosofía de Zubiri constituye un planteamiento *alterno* del pensamiento moderno, del cual Ellacuría retomó casi de manera plena. En ese sentido, la filosofía de la liberación de Ellacuría desde su concepción tiene una posición crítica que le libera de la dogmática moderna. Es una filosofía gestada en la liberación que el mismo Zubiri consiguió en su pensamiento. *Cfr.*, *Ibid*, p. 49.

⁵⁵² Samour, Héctor, “La propuesta filosófica..., *op. cit.*., p. 72.

La *historia y el sujeto* son un momento histórico complejo, como *sujeto práctico* diría Rosillo Martínez⁵⁵³ al dialogar con las ideas ellacurianas, ya que constituyen el acto de actualización, es decir, de intelección en sentido de formalidad sentiente lo que permite comprender en su realidad total a las cosas. Es la construcción de un sujeto abstracto predicado a través de la moralidad del imperativo categórico kantiano, que niega la posibilidad de interacción entre sujetos corpóreos e históricos, lo que justifica la universalización de un prototipo de sujeto ideal. En ese sentido, Ellacuría, a través de la teoría de la inteligencia de Zubiri, propone la construcción de un pensamiento filosófico situado en los pueblos de América Latina, que sea sabedor de la dinámica de opresión y dependencia de la cual son objeto los más desposeídos.

Si bien Ellacuría ya tendría como primer elemento basal a la concepción zubiriana, también observaría la necesidad de amoldar el pensamiento filosófico conforme a una posición o situación determinada en el espacio y el tiempo; con la intención de devolverle corporeidad al sujeto y a la misma realidad —contrario al pensamiento moderno. Bajo esa consigna, el pensamiento ellacuriano pondría en diálogo la concepción zubiriana de la realidad y la inteligencia con la perspectiva histórica como elemento que permita posicionar al sujeto en cuanto a su *praxis*.

Para Ellacuría no hay duda sobre la necesidad de situar el pensamiento a efecto de construir una filosofía que permita la liberación. En sintonía con esa postura, Beorlegui señala que para Ellacuría “todo discurso filosófico es un discurso situado, y la filosofía de la liberación lo es y en grado sumo. La explicación más clara y definitiva es que la FL surge como resultado de la consciencia de una situación de opresión...”⁵⁵⁴. Por tanto, el *situarse* es un elemento material e histórico; no se trata únicamente de un anecdotario testimonial, sino de una condición sin la cual no se puede dar de manera efectiva una *toma* de conciencia sobre la condición en la que se produce la vida. Es en términos generales “estar en la situación” con la vida.

Ellacuría plasmaría esa condición de “estar en la situación” mediante la historización de la condición humana en América Latina, de los elementos socioculturales que la integran.

⁵⁵³ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, pp. 89 a 99.

⁵⁵⁴ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 672.

Para ello utilizaría la concepción zubiriana con la intención de sostener un diálogo con la filosofía marxista que permita tanto una interpretación filosófica-sociológica de la historia —con la intención de “estar en situación” con los elementos socioculturales de Latinoamérica— por medio del materialismo histórico, complementándolo a su vez, con la postura metafísica del materialismo dialéctico⁵⁵⁵.

Incluso para Beorlegui, la interrelación de “un diálogo con el materialismo dialéctico y lo que podríamos llamar la “cosmovisión” zubiriana, terminará esbozando una verdadera filosofía de la liberación.”⁵⁵⁶ Lo anterior, en razón de que la historia permite la construcción dinámica del pensamiento y de la comprensión de una realidad cambiante que se encuentre en sintonía con los dos elementos constitutivos de la concepción zubiriana: la realidad total de las cosas y la intelección de un sujeto determinado. Lo anterior, al mismo tiempo que determina al sujeto como praxis situada en sentido unitario como referencia al momento y al espacio que le determina y le es determinante. En ese sentido, Ellacuría argumentaría que “el hombre no es ni polvo del universo ni envoltorio del mismo; es a la vez ambas cosas en intrínseca determinación.”⁵⁵⁷ El sujeto “situado” es historia y praxis, elementos que le permiten concordar con el dinamismo que, en términos de Ellacuría, es inherente tanto a la historia como a la realidad.

Es a finales de la década de los sesenta que Ellacuría concibe a la historia y, por tanto, al diálogo entre Zubiri, por un lado y Marx y Engels, por el otro lado, como elementos que perfeccionan la categoría *crítica* de su filosofía, un punto de partida para reconocer en toda su complejidad y problemática de la *realidad histórica* de América Latina y del Tercer Mundo. Esa práctica crítica en su filosofía vendría a través del análisis y evaluación de las condiciones socioculturales de América Latina, así como de la desarticulación de los discursos basados en los modelos abstractos de la modernidad.

Por ello, la concepción filosófica con la que Ellacuría asumía la necesidad de historizar las condiciones de los pueblos latinoamericanos, deben ser entendida, según Samour como:

⁵⁵⁵ El anterior párrafo es una construcción argumentativa que mantiene concordancia con el análisis filosófico que Beorlegui hace sobre los fundamentos e inspiraciones teóricas de la filosofía de Ellacuría. *Cfr., Ibid*, p. 786.

⁵⁵⁶ *Ibid*, p. 787.

⁵⁵⁷ Citado por Beorlegui, *Ibidem*.

Hacer de la historia el horizonte y el objeto de la filosofía no era, pues, para Ellacuría una cuestión puramente teórica o conceptual producto de una interpretación del pensamiento zubiriano sino expresión de una cuestión vital, de una forma de vida filosófica que quiere responder a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación concreta para contribuir a su humanización.⁵⁵⁸

Ante las problemáticas vivientes y dolientes de una América Latina oprimida y dependiente, concretizar el modelo de historización como basamento político permite posicionar a la intelección de manera dinámica ante la complejidad de la realidad. Es, por tanto, la historia, la categoría epistémica-práctica que permite la intelección dinámica de la totalidad de la realidad. Como manifiesta Héctor Samour: “De cara a esta situación [las condiciones de vida socioculturales de América], es la totalidad de la historia la que debe ser liberada y humanizada.”⁵⁵⁹ En sentido contrario a las palabras de Samour, sería la historia la que al ser *situada* —en referencia a la “situación” a la que alude— tiene capacidad de liberación en sentido humanista.

Sin embargo, es la concepción moderna de la realidad la que ha descorporizado al sujeto de su intelección, con el objeto de universalizarlo; y a su vez, lo ha desligado de la historia, su historia, con el objeto de incorporarlo a todo momento y lugar; lo que contrario a resolver la supuesta falta de acceso a la realidad —en términos kantianos— ha complicado aún más la intelección de dicha realidad, al grado de ideologizarla. Es, por tanto, la ideologización de la realidad la que ha permitido “... construir una universalidad conceptual ahistórica puesta al servicio de instancias de poder, que no sólo encubre y deforma la realidad, sino que, además, desconoce la dimensión propia de universalidad de la realidad histórica, apropiadamente conceptualizada.”⁵⁶⁰

Bajo la anterior postura, Samour reflexiona sobre la ideologización de la realidad bajo dos paradigmas elementales: las verticalistas y las horizontalistas⁵⁶¹. La primera como una

⁵⁵⁸ Samour, Héctor, *Voluntad de liberación...*, op. cit., p. 137.

⁵⁵⁹ *Ibid*, p. 138.

⁵⁶⁰ *Ibid*, p. 143.

⁵⁶¹ *Ibidem*. Samour, haciendo referencia a la asignación que Ellacuría dotaba a la ideologización de la realidad, menciona a manera general estas dos concepciones.

absolutización de tilde trascendentalista e idealista y la segunda como una absolutización inmanentista o naturalista que, pese a buscar el conocimiento de la intelección en la materialidad de las cosas, no logran observarlo por una ceguera inicial que nulifica al sujeto como parte de la intelección. Es la problemática relación —que se remonta desde la Escuela de Ateneas— entre el sujeto y el objeto lo que ha dado rienda suelta a la ideologización, ya sea que se encuentre cargada de un lado *idealizado* o de un lado plenamente *materializado*, y es lo que Ellacuría observa al momento de establecer una filosofía de la liberación, una que logre desmitificarse de los condicionamientos que, por lo general, vienen aparejados con el conocimiento.

Para Ellacuría de nada sirve propiciar procesos de intelección de la realidad si estos se encuentran basados en una objetividad ingenua⁵⁶² que de manera directa o indirecta dan cabida a la ideologización, debido a su poca flexibilidad y dogmático estatismo. Sin embargo, habrá que distinguir el concepto *ideología* de la *ideologización* en el pensamiento ellacuriano⁵⁶³. La ideología es un medio, el cual no es ni malo ni bueno, pero tiene la capacidad de cargarse hacia alguno de estos dos calificativos; si dicho conocimiento adquiere un sentido negativo de encubrimiento de la realidad en sentido hegemónico y opresor para el otro, constituye entonces, como una ideologización. Por ello, más allá de afirmar el sentido ideológico del conocimiento, “lo que debe mostrarse es cómo y por qué la inteligencia misma, en su propia estructura formal, está sujeta-a ideologización.”⁵⁶⁴

La ideología es una expresión del ser humano que refleja su situación como contexto biológico-biográfico-práctico. Asumir lo contrario sería una posición ingenua del conocimiento —similar al sujeto trascendental al que aspira el pensamiento moderno. Para Ellacuría la ideología es un elemento por medio del cual el ser humano ha creado estrategias para su supervivencia en un entorno físico adverso, lo que ponen en cuestionamiento la

⁵⁶² Samour señala que el pensamiento ingenuo sobre una pretendida objetividad lejana de toda duda puede construirse a partir de diversos tipos de discursos: “hay una serie de hechos que obligan a preguntarse por el condicionamiento del conocimiento objetivo. Así tenemos el hecho de las diferencias y contradicciones entre distintas posiciones que se estiman objetivas: al nivel de individuos o de grupos en el plano de lo empírico y de lo cotidiano, en los planteamientos teóricos en el ámbito de la filosofía y de las ciencias, y en las distintas formas de ver la realidad según sea la instalación en un sistema u otro de vida.” Véase, *Ibid*, p. 235.

⁵⁶³ El sentido peyorativo del concepto ideología —utilizado por el marxismo ortodoxo— es señalado como ideologización por parte de Ellacuría, dejando al concepto ideología como una condición de posibilidades en las que el ser humano conoce la realidad de manera intrínseca a la intelección. *Cfr.*, *Ibidem*.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

descripción o definición del concepto “ideología” por parte del marxismo economicista. Incluso, la forma ortodoxa en la que el marxismo le da contenido léxico a la ideología es por sí misma una ideologización del concepto, al reducirlo como una expresión plenamente economicista como expresión hegemónica de una clase social dirigente y dominante⁵⁶⁵. Y no es que esta descripción que realiza el marxismo ortodoxo sea tajantemente falsa o equivocada, su problema radica en que se muestra de manera ingenua, al pretender ser la única descripción teórica-moral verdadera, lo que produce nuevos determinismos dogmáticos.

En ese sentido, para Ellacuría la ideologización de la realidad como verdad vedada y encubridora de la realidad se da en su sentido más fundamental y básico cuando

... un individuo o un grupo social ideologiza la realidad, lo hace en última instancia para garantizar biológicamente su supervivencia individual o grupal. Lo que está a la base de la representación ideologizada es justamente la necesidad de sobrevivir y reproducirse biológicamente. Y esto es así porque el hombre no entiende primariamente la realidad por el mero placer de contemplarla o comprenderla, sino porque al comprenderla puede viabilizar y optimizar su supervivencia.⁵⁶⁶

Es bajo un sentido de interés y de beneficio individual de la persona que surge la necesidad de “entender” la realidad bajo condiciones predefinidas por condicionamientos (biológicos – materiales) del sujeto que trata de dar sentido a la realidad. Para Ellacuría, todo conocimiento nace interesado⁵⁶⁷ en un fundamento racional que busca la perpetuación del sujeto que se racionaliza a sí mismo⁵⁶⁸. Sin embargo, es ese sentido racional de supervivencia

⁵⁶⁵ “Para Ellacuría el planteamiento marxista que ve lo ideológico como reflejo estructural de las contradicciones objetivas de los intereses que se dan en el nivel de la actividad económica, no es suficientemente radical.” Toda vez que este tipo de descripción en sentido negativo que se le atribuye al concepto ideología niega la esencia misma del concepto como propio momento histórico-sociocultural. Véase, *Ibid*, p. 237.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

⁵⁶⁷ Para “Ellacuría todo conocimiento es un conocimiento interesado y el interés fundamental del conocimiento es la vida y el destino que se le quiere dar a esa vida.” Véase, *Ibidem*.

⁵⁶⁸ Bajo esta configuración de ideas, se amolda el concepto de la *voluntad* de Ellacuría, como parte del proceso de intelección del sujeto que entiende a la realidad. Por lo tanto, Ellacuría menciona que la “conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección en su propia intelección.” Es un principio de racionalización del yo como sujeto principal, lo que permite la estimación consciente del propio sujeto. *Cfr.*, Leal Ardillas, Ricardo Alejandro, “Ignacio Ellacuría...”, *op. cit.*, p. 37.

y de beneficio propio el que permite que se expanda su característica posesiva —individualismo posesivo— como nueva dimensionalidad concatenada al capitalismo. Los intereses se expanden y el beneficio individual que se suponía era subsistencial, abdica en la formula *posesiva* de la acumulación o a cualquier otro discurso que busque el establecimiento de una hegemonía en aras de maximizar un interés grupal o individual a costa de la inmanente realidad de despojo al otro.

La ideologización es susceptible a la tergiversación que grupos hegemónicos pugnan intereses limitados en nombre de la universalidad ahistórica. En relación con esa postura, la historización de la realidad y “... de los conceptos se fundamenta [en aceptar] que todo conocimiento es un conocimiento interesado, y que ese condicionamiento radical (biológico y material) sólo puede ser superado si se le reconoce como tal y se le enfrenta críticamente.”⁵⁶⁹

La historización permite situar el conocimiento; referenciarlo a las notas constitutivas a efecto de que, si bien, la intelección de la cosa sea libre y dinámica, siempre se mantenga circunscrita a la estructura de la realidad y, según Ellacuría, al momento histórico como praxis dinámica y transformativa. En concordancia a lo anterior, el filósofo del derecho Rosillo Martínez, señala que la *historia* contribuye a situar el conocimiento y, por lo tanto, a la desideologización de los conceptos:

Un concepto histórico, entonces, es aquel que responde en sus contenidos a la realidad histórica; esto es así porque se entiende por concepto un momento ideológico de la praxis humana. Al surgir de situaciones concretas, los conceptos históricos adquieren diversos significados según sea la situación en la cual se proclaman como verdaderos; son conceptos operativos, pues su verdad se puede verificar en sus resultados y su contenido debe ir cambiando, aunque siga manteniendo su sentido esencial...⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2001, p. 489.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

Los conceptos son producidos al vaivén de la realidad histórica, en momentos y situaciones concretas que le permiten mantener un dinamismo evolutivo concordante con el proceso de realidad-intelección; al mismo tiempo que, dichos conceptos, siguen circunscritos a la esencia original-sentiente que les origino, impidiendo que la sustantividad del sujeto que entiende desborde la materialidad de la realidad. Al historizar los conceptos se disminuye la posibilidad de que se ideologicen en un sentido universalista.

Será entonces, por medio de un proceso de historización como método de análisis, lo que permita desvelar aquello que la ideologización ha mantenido encubierto. Dicha revelación queda al descubierto al momento de referenciar su origen a las condiciones e intereses reales de la sociedad en donde se originó —lo que constituye ponerlos en *situación* espacio-tiempo.

c) La historización de los conceptos como principio de desideologización

Ante la necesidad de historizar la realidad como momento dinámico de la totalidad de la realidad, Ellacuría propuso en uno de sus textos intitulado *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización* (1976), una metodología que permitiera desideologizar a los conceptos contrapuestos en sus intereses, como un punto de partida para lo que él denominó “fundamentos para una adecuada conciencia política”. Tal vez “fundamentos” sea una palabra fuerte —por la inflexibilidad dogmática a la cual se le suele relacionar—, sin embargo, ya en la argumentación, Ellacuría presenta de manera modesta a esos “fundamentos” como la necesidad de establecer elementos teóricos-filosóficos que permitan el cambio social mediante la liberación del oprimido.

Para Rosillo Martínez, la historización de los conceptos a la que aduce Ellacuría es un distanciamiento del conocimiento teórico y un acercamiento a la praxis como punto de inflexión del conocimiento:

La circularidad al que se fija la historización de los conceptos es una circularidad real, histórica y social; no es una circularidad de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde él y lo conforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales sociohistóricas que fluyen desde

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

aquél y también lo reconfiguran si es que hay transformación de las realidades concretas.⁵⁷¹

Si bien es cierto que la historicización a la que se refiere Ellacuría parte de la posición *situada*, en términos de un espacio social determinado —en el que se produce praxis histórica— por elementos socioculturales, que buscan corporalizar la abstracción del sujeto que entiende; desde la interpretación de esta investigación, la postura de Ellacuría se produce más en un término de mediación —y no de exclusión— entre la relación material de las estructuras de la realidad y la inteligencia sentiente. Lo anterior permite, en un primer momento, una constante como sentido que dota de unidad a la realidad material percibida, y en un segundo momento, como válvulas de escape que permiten el cambio de la realidad histórica como proceso dinámico y libre. Es decir, como un proceso analógico que guarda una referencia general —en sentido de similitud— y diferencias concretas —diferencia evolutivas históricas y materialmente reales— que permiten establecerse como un símil al diálogo analógico⁵⁷².

Es la historia una forma antagónica ante la universalización y la abstracción. Esta concepción *antagónica* denota la rivalidad y la lucha de ideas y concepciones. En ese sentido, la visión antagónica de la historia transfiere al campo de lucha la concepción *situada* y la concepción *universal* a efecto de ponerlas en diálogo, como dimensión analógica. Bajo esa tesis, Samour menciona que la historia para Ellacuría:

...no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta es un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico.⁵⁷³

⁵⁷¹ *Ibid*, p. 490.

⁵⁷² Rosillo también señala esa relación analógica que guarda la historicización de los conceptos de Ellacuría ya que, si bien es una contraposición al universalismo abstracto de la modernidad, éste se constituye en cuanto a su concepción ingenua de afirmar dicha abstracción como criterio último de verdad absoluta. Teoría y praxis, sujeto y objeto, se compaginan en el proceso de intelección sentiente. *Cfr.*, *Ibid*, p. 489.

⁵⁷³ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica...”, *op. cit.*, p. 71.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es, entonces, la praxis para Ellacuría, la fuente material de la historia. Son los sujetos situados a un contexto, quienes al producir su vida constituyen una praxis histórica concreta como principio de transformación; ya que la transformación dinámica de la realidad es un reflejo de la vida de las personas como sujetos intersubjetivos. Por ello, “[l]a praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu, ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender.”⁵⁷⁴ Es una composición teórica practica que se va rearticulando constantemente.

La historia constituye un elemento central para desvelar el uso ideologizado de los conceptos con los que se describe a la realidad o con aquellos conceptos con los que se pretende “transformarla”; conceptos que lejos de liberar al oprimido buscan tergiversar la realidad como herramienta discursiva que permita el sostenimiento de una estructura hegemónica. Es importante remarcar que el uso ideologizado de los conceptos nace de la oposición entre las dos posturas generalizables que, a pesar de que tiene su antecedente en la necesidad de supervivencia del ser humano, han sido trastocadas por categorías como el poder y la dominación, siendo: 1. Quienes se encuentran en situación de predominio por los sistemas y estructuras que mantienen y fortalecen dicho dominio; y 2. Quienes se encuentran en situación de opresión y necesidad, dependientes y negados de historia y autonomía suficiente para proclamarse a sí mismos con sus propios términos.

Ambos grupos podrán establecer conceptos ideologizados que preexisten bajo los elementos socioculturales que determinan la biografía con la que producen su vida con relación a las estructuras sociales que les determinan. Sin embargo, para Ellacuría, al postular una filosofía de la liberación enmarca sus ideas desde una posición política y ética determinada: la condición del otro. Si bien la ideologización de la realidad constituye un peligro propio de la condición biológica del ser humano, existen elementos objetivos que permiten desvelar intereses que radican entre la necesidad o la dominación.

En ese sentido, el otro como excluido y negado de expresar su propia historia, se posiciona como un ser de necesidad, elemento que, si bien no formula una objetividad libre de ideología, si posiciona a su *sentimiento de agravio* libre de intereses elevados, ya que más que buscar la dominación, piden liberación: cubrir las necesidades más básicas. Ahora bien,

⁵⁷⁴ *Ibidem.*

el arte de mediar en un sentido filosófico, político y cultural que radica en esta dicotomía (dominadores – oprimidos) se configura desde diversos discursos y prácticas que deben ser historizados de manera concreta a la situación real e histórica que les acontece. Ni todo lo que parece dominación tiene como fin último la hegemonía, ni todo aquello que se presta como liberador busca en última instancia el verdadero bienestar del más necesitado⁵⁷⁵.

Entender las diversas relaciones dicotómicas y antagónicas que propicia la ideología es una tarea ardua que requiere tanto de un compendio teórico como de una aplicación práctica determinada. Ellacuría menciona que la lucha ideológica suele carecer de elementos objetivos que den valor suficiente a una única intelección de la realidad:

La propaganda y la lucha ideológica no son los lugares natos de la objetividad; pero la opción social correcta es, en principio, garantía de acertar con el interés más verdadero. Esto no basta. En nombre de la justicia se puede caer en el idealismo y en falsedades, máxime cuando se politiza indebidamente la labor teórica, negándole su autonomía. Hace falta a la vez una actitud ética y una actitud crítica; sólo en la conjunción de ambas uno se puede ir acercando paulatinamente a la verdad, sobre todo en el terreno donde están más comprometidos los intereses humanos. Las ideas tienen su propia lógica, pero no se trata de puras ideas, ni siquiera cuando nos parece tratar solamente con ideas.⁵⁷⁶

Ellacuría habla de un proceso de desideologización como método que garantice la evaluación práctica de los conceptos rectores de la vida política y social. La historización de los conceptos funge como una parte importante del aspecto crítico de la filosofía de la liberación ellacuriana. Su función crítica busca especificar y desarticular las representaciones sociales cultivadas que, pese a estar bajo el púlpito de una conciencia colectiva, pueden estar

⁵⁷⁵ En cierta forma la filosofía de la liberación ha sido llevada al terreno del discurso político de formas que, más que buscar por el entendimiento y la liberación del oprimido, fungen como programas electorales. Con sendos discursos políticos ideologizados a intereses partidarios y grupales, se desarticula la cuestión de la liberación en favor del establecimiento de conceptos y dicotomías argumentativas que, mediante el uso retórico, crean una situación de comunicación política demagógica quemarcan el beneplácito electoral: la obtención o perpetuación del poder político mediante los modelos de representación política.

⁵⁷⁶ Ellacuría, Ignacio, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en Senet, Juan Antonio (ed.), *Lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969 – 1989)*, Universidad de Deutso, Bilbao, 2012, p. 237.

sustentadas en intereses dominantes nublando o tergiversando la realidad material de los desposeídos⁵⁷⁷.

Con el objeto de entender el método de historización de los conceptos, Rosillo resalta el uso aplicativo que Ellacuría realizó a tres conceptos claves para la producción de la vida de las personas: bien común, derechos humanos y propiedad privada⁵⁷⁸. Del análisis de dichos conceptos se derivan los siguientes pasos a seguir en el método de historización:

- i. Verificar si la realidad se actualiza conforme a lo determinado por el concepto;
- ii. Verificar si el concepto atiende a intereses grupales o individuales o reivindican constantemente a los conceptos como forma de sostenimiento de una estructura de dominación;
- iii. Determinar cuáles son las condiciones de interferencia y de acceso material que cumplimente el sentido teleológico de los conceptos;
- iv. Cuantificar el tiempo prudencial para que el objetivo del concepto logre su cumplimiento, para efecto de evaluar una cuestión deontológica como matriz de posibilidad.

Los anteriores elementos deben cernirse en lo que Ellacuría denomina un *logos histórico* que se mantenga en diálogo constante con la realidad. La teoría y la praxis deben mantener este diálogo en términos de una *hermenéutica histórica-realista*⁵⁷⁹ que contribuya a la actualización constante de los conceptos en aras de liberar a los sujetos oprimidos, ya que su condición de negación y exclusión constituye el elemento toral para desideologizar

⁵⁷⁷ Ellacuría determina que un concepto esencial para llevar a cabo el método de historización de los conceptos es el referente a la *propiedad*. Como concepto histórico, la propiedad tiene una descripción léxica equívoca que, pese a mantener una misma realidad como reflejo original y materialmente palpable, responde a los momentos históricos de una realidad cambiante y dinámica en el proceso histórico de la praxis de una comunidad. *Cfr.*, *Ibid*, p. 238.

⁵⁷⁸ Rosillo Martínez recupera los elementos previamente destacados por Omar Serrano. Véase, Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos op. cit.*, p. 491. Asimismo, se puede encontrar todo el trabajo que Ellacuría hizo sobre la historización de estos conceptos torales en Senet, Juan Antonio (ed.), *Lucha por la justicia...*, *op. cit.*, pp. 215 a 379.

⁵⁷⁹ Ellacuría habla de un sentido hermenéutico como diálogo que permita la actualización de los conceptos con base a la realidad material. A diferencia de Zubiri, concibe a la historia como una categoría más para la intelección de la realidad. Por esa razón el método de análisis es hermenéutico debido a que abre la posibilidad de encontrar sentidos históricos en la comprensión de la realidad. *Cfr.*, *Ibid*, p. 492.

los conceptos. Bajo esta línea argumentativa, Rosillo señala que “... el método de la historización de los conceptos busca la verificación histórica para mostrar si es verdad y en qué sentido lo es, cualquier principio, formulación o discurso abstracto, pues la puesta en práctica de cualquiera de ellos muestra lo que esconde o descubre, o las insuficiencias de los métodos utilizados para realizar sus contenidos.”⁵⁸⁰

En conclusión, la historización de los conceptos constituye un círculo hermenéutico⁵⁸¹ de diálogo entre las posibilidades críticas y creativas de la filosofía de la liberación de Ellacuría. Su objetivo primordial será reconocer al sujeto práctico, concreto y situado como elemento de actualización de los conceptos de la realidad, de tal manera que la universalización y el pensamiento parroquial queden al descubierto de sus intereses dominantes y contrarios a las mayorías históricamente desprotegidas y desposeídas de sus derechos y de su historia.

d) La realidad histórica y el sujeto práctico en liberación

La propuesta de intelección de la realidad que propone Ellacuría consiste en un diálogo filosófico entre la realidad metafísica (Zubiri) y el materialismo histórico (Engels). En dicho diálogo, la inteligencia sentiente tiene lugar en la coyuntura del momento histórico. Constituye, entonces, el proceso de desideologización de los discursos y prácticas constituidas en intereses dominantes, arraigados en las minorías burguesas que ejercen un control social como clase dominante y dirigente. Ante esos elementos, Ellacuría trataría de sintetizar un constructo teórico que condensara los elementos centrales de su filosofía de la liberación: *la realidad histórica*.

Lamentablemente, su intento de sistematizar sus escritos en una única obra que diera cuenta de su filosofía de la liberación se vio interrumpida con el atentado de las fuerzas militares que le quitaron la vida. Sin embargo, lo que dejó iniciado constituye el intento más riguroso por establecer definiciones y categorías filosóficas elementales para su pensamiento; para la construcción de una filosofía que sea “consciente de su propia historicidad, de sus

⁵⁸⁰ *Ibid*, p. 493.

⁵⁸¹ En alusión al círculo hermenéutico de interpretación ontológica. *Cfr.*, Gadamer, Hasn-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.*

relaciones interesadas con la praxis social en la que se halla insertada, y sólo a partir de esa toma de conciencia puede alcanzar un mínimo de objetividad y universalidad, aunque siempre ambas serán limitadas y situadas.”⁵⁸²

Ellacuría continuó la obra de su maestro Zubiri en buena parte con la comprensión e inclusión de la historia como elemento dinámico de la praxis, convirtiendo su concepción de la inteligencia en un sentido más hermenéutico que meramente intelectual de realidad. Su aportación más importante es establecer la trascendencia de la realidad, de aquello que le mantiene una *unidad* con su sentido de universal —aquello que constituye las notas universales de la estructura como totalidad de la realidad— añadiendo como elemento dinámico y actualizador a la praxis del sujeto que, pese a estar normado en un contexto cultural y biológico determinado, se convierte en un sujeto práxico que mantiene con el ejercicio de su praxis una actualización constante de la realidad.

Bajo esta consigna, para Ellacuría poco tiene que decir la realidad si se encuentra al margen de la historia. Si el conocimiento conceptual que se sistematiza desde la intelección del sujeto se deja desprovisto ante una realidad abstracta y ahistórica, poco a nada podrá hacer ante las afrentas de la ideologización. Ellacuría comprendió esta situación y la abordó mediante su método de historización, elemento que terminó por demostrarle que la realidad *es* en relación con la historia, es decir, a su momento dinámico y al vaivén de las estructuras socioculturales que objetivizan, normalizan e institucionalizan conceptos acomodados para el sostenimiento de la dominación de unos sobre otros.

Ellacuría habla sobre la necesidad de establecer elementos de *posibilidad*. Las posibilidades están enraizadas y aparejadas con la praxis histórica, con la producción de vida que hacen los sujetos corpóreos, quienes en un mismo acto representan en la intelección y en la praxis, actos libres que modifican su estadio previo. Es la necesidad de liberación, bajo la consigna de la realidad y de la historia la que permite tener las cualidades críticas y creativas idóneas para despojarse de la dominación y de la dependencia.

Para Ellacuría, la filosofía de la liberación consiste “... en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la

⁵⁸² Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 790.

humanidad.”⁵⁸³ La praxis histórica de los sujetos como comunidad, es el elemento activo que permite el dinamismo de la realidad como totalidad trascendental; constituye, también, el elemento indirecto para actualizar la intelección de los procesos sociales que dan pie a la desideologización de la realidad. Desvelar los elementos encubiertos por una sociabilidad centrada en las abstracciones y en la universalización —como argumentos que justifiquen prácticas y discursos dominantes— facilita un amplio espectro de *posibilidades* que se traducen en una praxis no alineada; libre en sus consecuencias, pero sujeta a la estructura de la realidad.

Bajo las ideas del párrafo anterior, la posibilidad de concebir la realidad en el ámbito de la historia da como resultados la libertad de posibilidades. Las posibilidades son para Ellacuría un sistema interconectado por procesos históricos:

Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto(sic) como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí.⁵⁸⁴

En términos analógicos, la filosofía de la liberación de Ellacuría encuentra su punto más original, auténtico y liberador al conjuntar tanto a la realidad (Zubiri) como a la historia (Marx y Engels), es decir, *la realidad histórica* como producto práxico de liberación, de surgimiento de sistema de posibilidades. En consecuencia, es “... la realidad histórica [la que] tiene un carácter de praxis, esto es, la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad en tanto natural como histórica.”⁵⁸⁵ La transformación de la realidad viene de la libertad en cuanto a los resultados y las consecuencias de la praxis histórica y de la intelección de la realidad; lo cual faculta a las personas a desideologizar las estructuras de dominación (elemento crítico); así como establecer una praxis no vedada en cuanto a las *posibilidades de liberación* de dichas estructuras de dominación (elemento

⁵⁸³ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 788.

⁵⁸⁴ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica...”, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁸⁵ *Ibidem.*

creativo). En consecuencia, Beorlegui argumenta que “...la historicidad constitutiva de la inteligencia humana tiene su fundamento radical en el carácter práxico del inteligir o, dicho en términos más rigurosos, en la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo.”⁵⁸⁶

En la concepción de la realidad histórica el sujeto que co-actualiza la realidad por medio de su *praxis histórica*, como acto de liberación de las condiciones normadas socioculturalmente —las cuales constituyen estructuras de dominación— mantiene siempre una relación abierta para la edificación de *nuevas posibilidades*. En esa composición filosófica, es el *otro* oprimido, quien puede manifestar una evolución crítica de los elementos de realidad total que le increpan, a la vez que, desarrolla nuevas posibilidades creativas para la desarticulación discursiva de conceptos ideologizados. Si se mantiene el carácter histórico, el tamiz de la praxis, como recomposición de la teoría y de los conceptos —de conceptos perversos o tergiversados por las clases dominante desde su inicio— se mantendrá un camino abierto, no limitado, para conseguir las máximas *posibilidades* para la transformación estructural de lo que *es*, pero no *debería de ser*.

Es así como, Ellacuría encuentra en la praxis histórica, el aditivo que revoluciona la característica de liberación de una filosofía situada en América Latina, una filosofía que se edifica en sedimentos pluriculturales que necesitan de una comprensión hermenéutica —abierta y equívoca— sin el abandono de un sentido de realidad originario, toda vez que “... no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora.”⁵⁸⁷ Por ende, habrá que contrastar la realidad, la intelección y la misma praxis ante la dura loza de la historia.

En todo caso, la realidad histórica puede ser vista como una configuración hermenéutica en su sentido dialógico adaptativo-interpretativo que tiende, en un principio, a la construcción de un sentido, más que encuentro de un fundamento inflexible⁵⁸⁸, que sea

⁵⁸⁶ *Ibid*, p. 789.

⁵⁸⁷ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica..., *op. cit.*, p. 72.

⁵⁸⁸ Ellacuría no se limita en hacer referencias a la hermenéutica cuando aborda a la *realidad histórica*, incluso planteando lo que se podría considerar como un *círculo hermenéutico*. Sin embargo, estas consideraciones contrastan cuando al argumentar el objeto de la filosofía y de la filosofía de la liberación, ya que propone de manera tajante la construcción de *fundamentos* como elementos concretos —entendidos como inflexibles para algunos— para la consecución de la liberación del otro. Esta antinomia que podría ser pasada por alto y no ser

concordante con el propio dinamismo de la realidad y de la historia. “La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto es una realidad ambigua...”⁵⁸⁹, una realidad sujeta a la intelección y, por ende, a la interpretación y aplicación del conocimiento —como elemento hermenéutico que se abordará más adelante.

Sin embargo, esa interpretación adaptativa al dinamismo de la historia y de la realidad, a efecto de concebir un sistema de posibilidades que gire en torno a la liberación, necesita tener como concepto historizado al oprimido negado en todas las capacidades socioculturales. Como bien menciona Samour al hacer una lectura reflexiva de la realidad histórica de Ellacuría: “Se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una praxis liberadora y desde las mayorías pobres como sujeto y objeto de esa praxis.”⁵⁹⁰ Se trata de desvelar las condiciones reales e históricas en su correcta dimensión práxica —determinando el qué, el cómo y el dónde de la liberación—, sobre los elementos que conjugan una estructura de dominación que atraviesa de manera transversal todos los ámbitos del desarrollo humano.

En última instancia lo que Ellacuría pondría en el centro de su labor intelectual es la necesidad de que “...el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticalidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica la labor filosófica.”⁵⁹¹ En aras de concretizar esas tres características —crítica, creatividad y libertad— en su filosofía de la liberación, Samour concluye argumentando que la dinámica de la realidad, la intelección y praxis histórica debe integrarse en “Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, [como] el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables.”⁵⁹²

tomada en importancia, será un elemento de análisis en el próximo y último capítulo. *Cfr.*, Hernández Pérez, Alfredo, *Análisis a la teoría hermenéutica de Gadamer y a la teoría de la argumentación jurídica de Atienza: un diálogo en referencia a sus aportaciones teóricas y prácticas a los derechos humanos*, Tesis para obtener el grado de Maestro en derechos humanos, en el programa Maestría en derechos humanos de la UASLP, 2015, pp. 44 y 45.

⁵⁸⁹ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica...”, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁹⁰ *Ibid*, p. 74.

⁵⁹¹ *Ibid*, p. 75.

⁵⁹² Samour, Héctor, “Ignacio Ellacuría (1930-1989), en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009, p. 962.

La filosofía de la liberación de Ellacuría sorprende por su originalidad y autenticidad:

1. Original, porque si bien parte del pensamiento zubiriano, lo reconfigura a un sentido más interpretativo que mantenga la inflexibilidad de la realidad como totalidad, pero que sea sabedora de la transformación dinámica que causa la praxis histórica; y, 2. Auténtica, porque parte de la *situación* —contexto sociocultural antropológico-complejo— de los sujetos corpóreos de América Latina, desde el estrato multicultural de los pueblos americanos y desde la categoría del otro, sujeto latinoamericano, oprimido y dependiente. Pese a lo anterior, existen consideraciones que pueden maximizar el campo de aplicación del pensamiento ellacuriano para una construcción alternativa de los derechos humanos.

7.3.2. Enrique Dussel: anhelos de liberación

Haciendo una recapitulación hasta este momento, no son pocas las ocasiones a las que la presente investigación ha recurrido al pensamiento dusseliano. Sin embargo, es momento de abordarlo con el rigor necesario para discernir las categorías necesarias para comprender su filosofía y utilizarlas conforme a los fines de esta investigación.

Enrique Dussel es un reconocido filósofo e historiador argentino, nacionalizado mexicano. Es considerado uno de los precursores de la filosofía de la liberación argentina, la denominada generación académica⁵⁹³. Su obra comienza con la crítica a la dominación, la dependencia, el colonialismo y el neocolonialismo, así como, la fuerte represión gubernamental suscitada en el contexto político de la Argentina. Originario de La Paz, Mendoza, desde una corta edad mantuvo contacto con el *otro* empobrecido. Muestra de ello es la breve narración que Beorlegui recupera de Dussel: “La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo.”⁵⁹⁴ La pobreza es un vestigio latente en Dussel, la cual acarrea hasta sus intereses

⁵⁹³ Estos jóvenes, llegados de diversas universidades europeas, formaban un grupo y realizaban diversas reuniones; entre las más destacadas podemos citar el II Congreso Nacional de Filosofía en 1971 realizado en Córdoba, Argentina; el II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, efectuado en San Miguel, Argentina en 1972; y el Encuentro de Filosofía de Morelia, México en 1975. Véase, Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 20.

⁵⁹⁴ Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 731.

académicos. El reconocer el *sufrimiento del otro* se volvería crucial en toda su labor filosófica y, en especial, para su filosofía de la liberación.

El sufrimiento y el dolor del empobrecido dejaría una fuerte impresión en Dussel. Sin embargo, a los inicios de su formación como filósofo, en la Universidad Nacional de Cuyo, tendría una educación superior tajantemente tradicional, es decir, de tinte helénica y eurocentrista. Así, recién graduado de la facultad de filosofía a los veintitrés años de edad continuaría sus estudios en España por medio de una beca que le permitiría doctorarse en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y, posteriormente, a conseguir su segundo doctorado en Historia Latinoamericana por la Universidad de Sorbona, lugar en donde tuvo su primer acercamiento con Paul Ricoeur y con la fenomenología —experiencia que empataría al viajar a Alemania y empaparse del pensamiento de Husserl y Heidegger.

La educación filosófica tradicional que tuvo Dussel en sus inicios le impulsó a llevar a cabo una *simbología latinoamericana* bajo la influencia del pensamiento de Ricoeur. En palabras de Dussel, la influencia de Ricoeur le ayudó a comprender la necesidad de la “[l]a recuperación del mundo mítico en la racionalidad de la filosofía, en sus cursos de la Sorbona y gracias a su obra *La symbolique du mal*, [le] permitió intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial.”⁵⁹⁵ Los primeros intereses filosóficos de Dussel, se encontraban relacionados en desmontar las categorías de la modernidad en su sentido de universalidad y abstracción en correlación con los símbolos del pensamiento mítico-mágico-religioso.

Sin embargo, no es hasta su contacto con el sur: con los países africanos, orientales y latinoamericanos que constató la necesidad de construir una nueva concepción filosófica que diera cuenta de las condiciones de vida que imperan en la periferia, pero, sobre todo, que les permitiera a los pueblos y grupos sociales oprimidos liberarse de las estructuras que operan para el sostenimiento de su opresión. Su vida en Europa le permitió reconocer a América Latina desde la totalidad y desde el “centro” del pensamiento moderno. Sus viajes al medio oriente —y su integración a las comunidades al desempeñarse como pescador y carpintero— le ayudaron a conocer otros tipos de culturas y de formas de producir la vida, con pobladores de Jordania, Damasco, Samaría, Nazaret entre otras localidades, permitiéndole tener una

⁵⁹⁵ Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía...*, *op. cit.*, p. 19.

mirada desde la *exterioridad* del *otro* empobrecido. Sus viajes le ayudaron a (re)conocer una América Latina *ajena* a la *totalidad*, a la grandilocuencia europea; una América como periferia rechazada por el “centro del mundo”. El trayecto y las experiencias de Dussel son un elemento que le llevaron a problematizar sobre el lugar y la posición histórica de América Latina en el mundo.

Dussel regresó a su *alma mater*, la Universidad Nacional de Cuyo, en Argentina, en 1969 como profesor de ética, teniendo participación en un par de universidades más. Durante 1969 a 1975 tuvo un periodo de gran lucidez autoral, escribiendo varias de sus obras. De igual forma, este periodo le permitió asentar sus ideas teniendo como punto coyuntural una de sus obras más reconocidas: *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁵⁹⁶, la cual marcó una superación del pensamiento ético-fenomenológico, así como su primer contacto con el concepto de *alteridad* de Emanuel Levinas, lo que puso en el centro de su obra la condición de opresión del *otro* —de lo cual abordaremos más a detalle en este capítulo.

Su periodo autoral más productivo se vería boicoteado el 2 de octubre de 1973 cuando, después de múltiples amenazas de la dictadura argentina, sufre un atentado bomba que, si bien no lo afectaría físicamente, dejaría dañada su casa, su biblioteca, pero más aún, su tranquilidad. Fue a partir del atentado cuando Dussel radicalizaría aún más su postura, dando como resultado su concepción de la filosofía de la liberación. Posterior al atentado, sería despedido de su centro de estudios, motivo que le hizo recurrir al asilo político, eligiendo a México como su segunda casa y asumiendo a toda América Latina como su patria grande.

Ya en México dictaría cátedra en la Universidad Nacional Autónoma de México, comenzando a escribir nuevamente. En 1977 presentaría a una de sus obras más visitadas a lo largo de su carrera, *Filosofía de la liberación*⁵⁹⁷, a la cual ha descrito como un marco teórico-referencial sobre las categorías esenciales de su filosofía de la liberación, argumentando que dicho texto constituye solamente un ensayo, toda vez que adolece de

⁵⁹⁶ La primera edición de dicha obra correspondería a los siguientes datos bibliográficos: Dussel, Enrique, *Para una ética...*, *op. cit.*

⁵⁹⁷ La primera edición de dicha obra correspondería a los siguientes datos bibliográficos: Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.

aparato crítico de citas bibliográficas debido a que la mayoría de sus libros fueron atizados el día del atentado en su contra⁵⁹⁸.

Con el pasar del tiempo, las ideas de Dussel siguen teniendo eco y resonancia en todos los aparatos y sistemas políticos, jurídicos, sociales y culturales. A partir de la década de los ochentas hasta el inicio del nuevo milenio, su producción académica vendría acompañada de mucha reflexión filosófica, dando una relectura al marxismo⁵⁹⁹; así como, la composición propositiva de un plan de acción política para América Latina⁶⁰⁰. De igual manera, a mediados de los noventas sostuvo intensos debates y diálogos con Habermas y Apel, quienes cuestionaban su filosofía de la liberación en cuanto omitía las características éticas del discurso⁶⁰¹.

El resultado de varios años de confrontación académica —la cual siempre estuvo ladrada en mucho respeto mutuo— en lo que fue un diálogo entre pares de occidente y Latinoamérica, dio como resultado una de las obras que más elogios le han conseguido a Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalidad y de la exclusión*⁶⁰². Sobre la anterior obra, Beorlegui menciona que es la obra más completa de Dussel, incorporando el marco ético del discurso del cual dialogaba con Apel. Por su parte, el filósofo Luis Gerardo Díaz Núñez, la considera el esfuerzo más formidable de construir una ética definitiva⁶⁰³.

A partir de la segunda década del siglo XXI, Dussel continúa su labor filosófica mediante la crítica a la epistemología moderna-ilustrada. Construye nuevas categorías que van más allá de la relación entre la “modernidad” y la “posmodernidad”, emparentando sus ideas en la perspectiva teórica del sociólogo y filósofo portugués Boaventura de Sousa

⁵⁹⁸ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 11.

⁵⁹⁹ Dussel realizó tres obras en las que brindo una relectura del marxismo teniendo como tamiz de interpretación a la realidad histórica de los pueblos latinoamericanos. Las obras son: Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; Dussel, Enrique, *El último Marx (1863 – 1882)*, Siglo XXI, México, 1990.

⁶⁰⁰ Dussel traslapa su conocimiento ético al marco de las instituciones políticas y los mecanismos económicos que constriñen a los países latinoamericanos, proponiendo opciones a manera de *tesis*. Las obras son: Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001; Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006; Dussel, Enrique, *Política de la liberación. La arquitectónica*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2008.

⁶⁰¹ De ese diálogo entre Apel y Dussel; entre Europa y América Latina, se concibió una obra colaborativa: Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *Ética del discurso y ética de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2008.

⁶⁰² Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalidad y de la exclusión*, Trotta, 2004.

⁶⁰³ Díaz Núñez, Luis Gerardo, *Enrique Dussel (1934-)*, en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009, p. 850.

Santos, quien estableció un término *situado* en posición *antagónica* a la modernidad y la posmodernidad: *poscolonialismo de oposición*⁶⁰⁴; toda vez que desde la perspectiva crítica contenida en sus unidades y categorías de análisis cuestiona la llegada y la vivencia cotidiana del pensamiento moderno en América Latina.

Dar un paso adelante para los pueblos latinoamericanos no se encuentra en reconocerse herederos de los avances y retrocesos de las sociedades europeas, ya que eso consiste en partir de una concepción imaginaria y romantizada de la historia latinoamericana, que construye, al margen de la conquista de América, la idea del *encuentro entre dos mundos*, cuando verdaderamente fue una *dominación de mundos*. La propuesta de Dussel —en sintonía con Boaventura— consiste negar la modernidad —el grandilocuente discurso moderno-científico-democrático— en América; apostando a un proceso de transición propiamente latinoamericano que sea sabedor de la historia, de las falencias sistémicas y de las promesas no cumplidas por el modelo del centro hegemónico. Dussel denomina a dicho modelo epistemológico como *transmodernidad*⁶⁰⁵, que consiste en un proceso que se articula conforme a la realidad histórica de América Latina y de la periferia, permitiendo el diálogo entre el Sur, teniendo como objetivo descolonizar el pensamiento.

7.3.2.1. Dussel y su filosofía de la liberación

Abordar la filosofía de la liberación de Dussel no es una cuestión arbitraria para la presente investigación. Constituye un elemento importante para el abordaje crítico de los derechos humanos que se ha venido manejando; toda vez que, a la luz de “la experiencia originaria de la Filosofía de la liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad.”⁶⁰⁶ En ese sentido, el

⁶⁰⁴ Boaventura cuestiona la línea sucesoria de la historia de las ideas universales y su implementación en América Latina. Si la modernidad entra en crisis con las sociedades europeas, dejando crisis evidentes, América Latina no puede partir desde esa concepción; toda vez que los beneficios de la modernidad —ciencia, democracia y razón— no son elementos vivenciales en las colonias europeas que todavía discutían la naturaleza de los pobladores originales. La posición de Latinoamérica es el colonialismo antes que la modernidad. En ese sentido Boaventura propone el *poscolonialismo de oposición*. Véase, De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO-Siglo XXI, México, 2009, pp. 337 a 365.

⁶⁰⁵ Véase, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*

⁶⁰⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 737.

abordaje crítico a los derechos humanos tiene por intención desmontar las connotaciones subjetivistas que se normalizan a sí mismas de forma autoinducida.

La filosofía de la liberación de Dussel asegura Beorlegui, se compone “... de dos momentos, uno negativo: de crítica a la cosmovisión filosófica occidental, constituida por una Totalidad prepotente y egocéntrica, basada en la autosuficiencia del Mismo, y otra positiva: el intento de configurar una «metafísica de la alteridad», alternativa a la ontología de la Totalidad.”⁶⁰⁷ En ese sentido, la propuesta de liberación de Dussel parte desde la noción histórica como elemento crítico que dé pie a los acontecimiento de un futuro negado.

Esa dimensión crítica no es ajena a la presente investigación, ya que el abordaje que se realizan en los primeros capítulos tiene la intención de complejizar el fundamento hegemónico de los derechos humanos con esas bases críticas, teniendo una conexión directa la construcción del discurso como principio de ideologización (Ellacuría), es decir, el discurso encubierto de una estructura que no permite la liberación plena.

Sin embargo, como se puede observar el trabajo filosófico de Dussel ha sido basto y continuo; cuenta con más de 400 artículos académicos y con más de 50 libros de su autoría. Sus obras se han traducido a una larga lista de lenguas, que denota la trascendencia de su obra. En la actualidad (2019) sigue inspirando al pensamiento crítico latinoamericano, siendo un referente de rigor científico y debate filosófico⁶⁰⁸. Él mismo continúa revisando y reevaluando sus ideas al crisol que la realidad impone. En ese sentido abordar la totalidad de la obra del filósofo argentino nacionalizado mexicano, sería una proeza legítima que, sin embargo, nos alejaría demasiado del objetivo de la presente investigación —por más reiterativo que parezca, abordar formalmente el pensamiento dusseliano constituye una tarea doctoral por sí misma.

Ante la difícil empresa de abordar las categorías dusselianas necesarias para dialogar con los derechos humanos, se tomará el modelo categorial previamente realizados por Alejandro Rosillo Martínez⁶⁰⁹ y Jesús Antonio de la Torre Rangel⁶¹⁰ quienes, con la intención de abordar el sentido material de los derechos humanos y del derecho, pusieron en diálogo la

⁶⁰⁷ *Ibidem.*

⁶⁰⁸ Enrique Dussel fue nombrado miembro de la *American Academy of Arts and Sciences*, el 23 de mayo de 2019, constatando la vigencia y, sobre todo, la innovación de su discurso filosófico.

⁶⁰⁹ Véase, Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*,

⁶¹⁰ Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, *op. cit.*

filosofía de la liberación de Dussel con la situación histórica de negación de derechos fundamentales en América Latina —las cuales se analizarán en el último capítulo. En ese sentido se abordará de forma concreta la pertinencia de la filosofía de la liberación analéctica como ética de la alteridad, para posteriormente analizar en lo particular las categorías de proximidad, totalidad, mediaciones, libertad situada, exterioridad y alienación, las cuales componen el fundamento de alteridad-analógica de la filosofía de la liberación de Dussel⁶¹¹.

a) La analéctica: Levinas y la alteridad (Dussel joven)

Como se señaló en el anterior subtema, los inicios de la labor filosófica de Dussel siempre estuvieron cercanos a la cuestión ética y política entre el contexto de las diversas culturas. Sin embargo, no fue hasta que tuvo un acercamiento con la filosofía del escritor y filósofo ruso Emmanuel Levinas, que recalibró sus intereses y dudas filosóficas en un sentido de mayor novedad y de mayor compromiso ético que político.

Dussel reconoció que debía dedicar su reflexión filosófica en la edificación de una filosofía que fuera diametralmente opuesta a la postura europeizante de la modernidad que mantiene en dominación y dependencia a los pueblos periféricos. Por ello, “nos dice Dussel que la filosofía quiere ser ahora *saber de liberación* y no simplemente “teoría de la libertad”. Como saber de liberación debe denunciar las totalidades objetivadas opresoras, entre ellas el concepto mismo de “libertad”, y debe rescatar al hombre en concreto en su inalienable diferenciación, en su distinción, en lo que lo hace ser de raíz otro.”⁶¹²

Cuando Dussel afrontaba un proceso de replanteamiento de sus ideas filosóficas, el pensamiento de Levinas irrumpió en el código axiológico que había guardado a lo largo de su experiencia en el mundo —desde su infancia en La Paz. De pronto, los intereses filosóficos de Dussel sobre la construcción simbólica de una hermenéutica cultural parecieron diluirse ante una necesidad que se revelaba con mayor contingencia. En ese sentido Beorlegui rescata algunas de sus palabras, ya que “como afirma el propio Dussel, tal modelo interpretador sólo

⁶¹¹ Dichas categorías constituyen el giro hacia la alteridad que Dussel propone en términos de Levinas. Asimismo, el filósofo argentino-mexicano, denomina a las citas categorías como la construcción de un marco teórico que permita sobrepasar el pensamiento fenomenológico a la praxis de liberación. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, *op. cit.*

⁶¹² De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 159.

era apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas.”⁶¹³ Dussel buscaba una construcción ética de mayor alcance que conectara a las personas a la vez que les liberaba de sus dependencias y dominaciones.

La postura de Levinas se presentó a Dussel como una vía que, si bien no era perfecta para denotar la autenticidad de discurso filosófico desde América Latina, si establecía una configuración teórica lo suficientemente transgresora del sistema de totalidad europea, a efecto de emanar un pensamiento que no estuviera sujeto a las posiciones ópticas ni ontológicas. Con Levinas, Dussel “descubre la prioridad de la ética frente a la ontología. La filosofía primera no es pregunta por el ser sino ética, responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura y surge del encuentro cara a cara con el otro. Luego el momento original queda constituido por ese momento de silencio y de sorpresa.”⁶¹⁴ Surgiendo así, una metafísica de la alteridad en contraste del *ethos moderno* que siempre busca el *yo-conquistado* desde mi verdad ontológica.

El pensamiento de Levinas causa en Dussel una resonancia que le obliga a plantear su duda filosófica ante las condiciones materiales de América Latina. Sin embargo, esta recomposición originada por el sentir del dominado o del oprimido —los pueblos latinoamericanos— exigía una posición crítica que diera paso a mecanismos teóricos y metodológicos tendientes a la liberación. Un replanteamiento sobre la posición del sujeto en el entramado del conocimiento, una posición que trastocara la relación: sujeto–objeto, es decir, el mismo proceso de conocimiento dogmatizado por la modernidad, del *cogito de dominación*, que objetiviza a entes y cosas por igual al ámbito *de-suyo* y de la *mismidad*.

El pensamiento de Levinas es trascendental para la superación del proceso de conocimiento que ha dogmatizado la modernidad (sujeto – objeto). Desarticula la relación inconexa entre ser y realidad, al igual que Zubiri, pero en lugar de trazar una línea del *ser* a la *realidad*, Levinas radicaliza su propuesta al centrar el *ser* desde el *otro*⁶¹⁵. Así, con un cambio en la estructura de la generación del conocimiento, recentrándolo en la postura de la

⁶¹³ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*

⁶¹⁴ *Ibid*, p. 743.

⁶¹⁵ *Cfr.*, *Ibid*, p. 738.

alteridad, “[l]a filosofía se convierte ahora [...] de amor a la sabiduría en sabiduría del amor.”⁶¹⁶

Levinas cuestiona la facultad hegemónica con la que se instaura el pensamiento moderno, su presunción de universalidad y totalidad con la que se absorbe al ente como objeto y al objeto como objeto *de-suyo*, como actitud rapaz que, en la exclusión, en la negación del *otro*, se totaliza una razón omniabarcante⁶¹⁷. Por ello, Levinas argumenta que el momento de la comprensión del otro se muestra como irrupción: “el otro aparece como alguien que no puedo objetivar con mis categorías ontológicas, ni someter a mis ansias de dominación.”⁶¹⁸ El otro increpa a un nivel ético que no permite ser cosificado en la dinámica de una dialéctica que termina por subsumir al otro como lo mismo, como función e instrumento del dominador.

El otro marca el principio ético de alteridad. La influencia de Levinas en esta concepción realza la capacidad liberadora de filosofía cuando se centra en una praxis que se revela a la condición del otro como otro, una praxis que deja de constituir, en un primer momento —aunque no todo el tiempo, sino más bien en sus últimos efectos o consecuencias— un distanciamiento de la verdad óptica y de la interpretación ontológica. No es el sujeto dominador subsumiendo al otro, sino los sujetos reconociendo al otro *en cuanto otro*. “Por eso, la filosofía de la liberación se constituye en parte como recuperación no “del otro sin razón” sino de “la razón del Otro.”⁶¹⁹

Esa postura se daría a través de lo que Dussel denominó analéctica⁶²⁰, como método (ana-léctico) de realización de la liberación. Como bien menciona Rosillo:

La analéctica es una fusión de la dialéctica y de la analogía. Analéctico es un término que indica el hecho de que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ No es de extrañar que tanto Levinas como Zubiri, dos de los autores contribuyen a edificar en buena parte la filosofía de la liberación, ya que constituyen por sí mismos una concepción posmoderna de la realidad y del pensamiento. Es decir, un punto de quiebre, una coyuntura en la continuación de la teoría y de los métodos que constituyen un nuevo hacer en las relaciones hegemónicas y en la dependencia que existe al eurocentrismo.

⁶¹⁸ *Ibid*, p. 739.

⁶¹⁹ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 68.

⁶²⁰ La analéctica como tal también ha acuñada y utilizada por el filósofo argentino Juan Carlos Scannone, quien también señala la necesidad de desmontar la dialéctica filosófica por una analogía de alteridad hacia el otro empobrecido. Véase, Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, 1976.

“más allá” del horizonte de la totalidad. La categoría propia de la analéctica es la exterioridad, y el punto de partida de su discurso es la exterioridad del otro. Su principio no es la identidad sino la separación, la distinción.⁶²¹

La analéctica es un método y una forma de conocimiento que contrasta con el modelo clásico ontológico-dialéctico. En cierta forma, la filosofía de Dussel pasó de una construcción ontológica guiada bajo las ideas de Ricoeur y Heidegger, a ser un modelo contestatario de la subsunción del otro por el *cogito* y el ethos moderno. “La dialéctica es un método de conocimiento dentro de la totalidad, según Dussel. Su ámbito propio es lo ontológico, es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. Su principio es el de identidad y diferencia, no de distinción...”⁶²² Como bien menciona Rosillo, la analéctica, no funciona de la manera binaria como la dialéctica, por el contrario, busca la distinción que existe entre los entes, lo similar, no en cuanto a lo que universaliza, sino en cuanto de lo que particulariza a los sujetos. Bajo esa tesitura, Dussel postula a la analéctica, no como una composición óptica y ontológica, sino posición guiada por el razonamiento analógico que parte de las diferencias y no de la igualdad o de la mismidad.

Por su parte, Sánchez Rubio argumenta que: “La analogía o la metafísica de la alteridad permite salir del solipsismo en el que incurre la modernidad, liberando aquellos seres humanos nunca reconocidos como tales una vez incorporados al son que marca el uniformismo dominador de Europa. La pobreza la miseria, el hambre, son las pruebas más elocuentes del rechazo que Occidente ha desempeñado sobre América Latina.”⁶²³ Bajo esos argumentos, la filosofía de la liberación tiene como base un método analéctico que permite la inclusión del otro en la mismidad de una totalidad autoclausurada a lo ajeno.

Beorlegui también hace acotaciones sobre la dialéctica al mencionar que: “El método dialéctico se ahoga en el círculo vicioso de referir los entes al fundamento (Ser), y de éste se dirige de nuevo a los entes.”⁶²⁴ Si este fuera el caso, Dussel no contribuiría a establecer una filosofía de la liberación de hondo calado para la composición pluricultural de América

⁶²¹ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 75.

⁶²² *Ibid*, pp. 74 y 75.

⁶²³ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit. p. 75.

⁶²⁴ Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 739

Latina, cerrándose al diálogo que puede existir entre los otros, en cuanto como otros se constituyen. Por ello, “el diálogo tanto entre seres humanos individuales como entre pueblos y culturas no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad. Este horizonte de novedad es denominado por Levinas el Infinito, atisbado ya en cada rostro del otro...”⁶²⁵ El infinito de es una posición antagónica de la totalidad cerrada en “lo mismo” en aquello que hace *de-suyo* el dominador como posesión cambiaria, o como acción excluyente-limitada al tiempo⁶²⁶.

El carácter plenamente ontológico —cerrado únicamente en la óptica y la ontología— anula la posibilidad del encuentro con el otro, de la composición dialógico entre otros como otros. Por ello, Levinas menciona que “... la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”⁶²⁷ Nulificar al otro, no puede ser la vía de diálogo multicultural ni la manera de entablar la discusión sobre el fundamento de los derechos humanos —sin embargo, también será necesario verificar que tan pertinente es negar la ontología desde un primer momento, lo cual será abordado en el próximo capítulo.

Por ello, con el uso del método ana-léctico, Dussel buscaba una superación de la:

... comprensión dialéctica de la relación con el otro, [y] de la comprensión de la historia, por lo que el método dialéctico tiene que ser superado por el analéctico. Ana-léctico, porque la verdad y la revelación me viene de arriba, de la posición privilegiada del otro (la «curvatura del espacio ético» de Levinas). Y ana-léctico también porque rompe y hace explotar la cerrazón de la dia-léctica hegeliana, uno de los máximos paradigmas del pensar occidental, en cuya dialéctica «todo está ya dado, es sólo necesario que termine de advenir». En cambio, «en la novedad del otro como exterioridad, en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente nuevo».⁶²⁸

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ De la diferencia de totalidad e infinito deviene el título de la obra más importante de Levinas, en la cual señala la necesidad de pasar de una filosofía de verdades ontológicas a éticas dilógicas, en encuentro con el otro. *Cfr.*, Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. por Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 317 a 323.

⁶²⁷ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 74.

⁶²⁸ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 739.

El punto que destacar de la postura analéctica se centra en su apuesta por el otro. Su fundamento es ético, y su campo de conocimiento es el otro, como ente de posición privilegiada por la negación misma de su condición histórica. Rosillo observa en esta concepción filosófica un campo de oportunidad para el desarrollo de una fundamentación de derechos humanos desde América Latina —cuestión que tiene plena pertinencia, ya que la analéctica busca el diálogo analógico con la alteridad. El motivo de lo anterior radica en que “[e]l método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico como el discurso óntico de las ciencias y el ontológico de la dialéctica. 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.”⁶²⁹

La posición ética de la filosofía de la liberación de Dussel es consciente de la composición multicultural de los pueblos latinoamericanos. Por tanto, es menester, además de reconocer su composición cultural, su sentido histórico, como dimensión ética. En ese sentido, “Dussel tratará de construir su Ética de la Liberación, como intento de liberarse del eurocentrismo y llegar a ser efectivamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su “ser-periférico”.”⁶³⁰

En concordancia con todo lo anterior, la filosofía de la liberación como analéctica “[s]e trata de empezar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, del ser, anterior al mundo y su horizonte. Desde la proximidad, más allá de la proxemia, anterior a la verdad del ser...”⁶³¹ y conforme a la realidad del otro, como exterioridad a la totalidad. Para tener mayor entendimiento con la filosofía de la liberación de Dussel, será necesario abordar el marco teórico que él mismo ha dispuesto para dicha tarea.

I. Proximidad

⁶²⁹ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 76.

⁶³⁰ Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 753.

⁶³¹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 45.

La proximidad es la ausencia de relación intersubjetiva⁶³² con el otro, con aquellos que se encuentran en situación discordante a “lo mismo” de la composición de un *sistema* y del *mundo*. Es la inmediatez del cara-a-cara. En ese sentido la proximidad debe entenderse como el acercamiento al otro, pese a la lejanía y el distanciamiento en las condiciones que median en el sistema y en el mundo como totalidad. “Dussel distingue entre proximidad y proxemia, definiendo el primer concepto como la relación entre dos personas. Proxemia, en cambio, es el acercamiento a las cosas. El aproximarse a las personas, al otro, es «acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos y acogernos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarse o asesinarse.”⁶³³

Proxemia constituye una relación entre el sujeto y la cosa. Tergiversar estas dos funciones complica la forma de conocer e interpelar al otro, pudiendo cosificarlo en sentido ontológico como *de-suyo* o de *lo-mismo*, convirtiendo al otro en un instrumento de mediación con la totalidad. Por lo tanto, “en paralelo a los conceptos proxemia/proximidad, utiliza Dussel los de poiesis/praxis. La praxis es un obrar hacia el otro como otro. En cambio, la poiesis es el trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y un valor: se transforma en mediación.”⁶³⁴

Sin embargo, pese a que Dussel acuña el concepto de proximidad a partir del pensamiento de Levinas⁶³⁵, observa en este último una noción equivocada al especificar el otro en el contexto de la opresión, lo que desarticula el discurso sobre la metafísica de la alteridad a partir de la negatividad histórica del otro. Ante esa problemática, Dussel reconoce diversos tipos de proximidad con el otro, como mecanismos de reconocimiento del otro como inequívocamente otro, es decir, como oprimido por la totalidad del sistema-mundo. La “proximidad originaria, arqueológica, se desmiembra y concreta en una proximidad histórica (relación cultura-pueblo, hombre-mujer, hermano-hermano) y también escatológica, en la

⁶³² Haciendo alusión al sujeto intersubjetivo de Rosillo Martínez como el sujeto abierto al otro, consciente de su otredad y de su exterioridad. *Cfr.*, Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 79 a 88.

⁶³³ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 743.

⁶³⁴ *Ibid*, p. 744.

⁶³⁵ Levinas al hacer referencia a la praxis de proximidad con el otro, lo nombra de manera dicotómica como: “separación y absoluto” y “separación y vida”. *Cfr.*, Levinas, Emmanuel, *op. cit.*, pp. 109 a 112 y 113 y 114.

medida en que toda proximidad es limitada, imperfecta y apunta a su última y definitiva realización.”⁶³⁶

La proximidad metafísica permite establecer o determinar al *otro como inequívocamente otro*, toda vez que funge como exterioridad a la totalidad, es decir, como valor disertante de “lo mismo” que estructura la totalidad. En ese sentido Dussel argumenta que “la totalidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad. La proximidad inequívocamente es la que establece con el que necesita servicio, solidaridad, porque es débil, miserable, necesitado.”⁶³⁷ Es la praxis de proximidad que el otro en tanto es inequívocamente otro, se convierte en responsabilidad, en tanto es la exterioridad, la víctima del sistema.

Dussel avanza en la constitución de un modelo prometeico de otro con respecto a Levinas, sin embargo, la complejidad de la realidad y el momento histórico bien puede alterar las configuraciones conceptuales —como se manejará en el siguiente capítulo.

II. Totalidad

La filosofía de la liberación que busca Dussel se plantea en el plano de la vida cotidiana. Sólo así puede tener resonancia ética en los sujetos que componen la diversidad de escenarios sociales, étnicos y culturales. Dussel menciona que cuando habla del *mundo* se refiere “al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar es mi barrio, de mi país, de mi clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata del cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido.”⁶³⁸

Cuando la convicción ética es interiorizada a partir de praxis que los sujetos sostienen en *su* mundo con relación al otro, el planteamiento axiológico se reconfigura a los límites establecidos por un sistema – mundo, que funge como límite de la acción. Por ello, “Todo mundo es una totalidad (G. Lukacs). Totalmente indica ese límite de límites. [...]”

⁶³⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 743.

⁶³⁷ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, *op. cit.*, p. 50.

⁶³⁸ *Ibid*, p. 53.

Evidentemente es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades.”⁶³⁹

La totalidad constituye un mundo basado en si-mismo o en lo-mismo que permite la dinámica de intereses basados en función de un sistema —como el sistema económico capitalista constituye parte del mundo moderno-industrial. “Mundo es así la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación a la persona y no sólo reales, *de suyo* [...] Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo.”⁶⁴⁰

Bajo esa óptica, la totalidad se convierte en todas aquellas cosas que se presentan como proxemia, así como, todos aquellos entes que se relacionan en la praxis cotidiana de un sistema como totalidad. Dussel señala que estos sistemas “... no nos rodean de manera caótica sino que forman parte de un mundo, que es una totalidad instrumental de sentido. Es el horizonte en el cual vivimos.”⁶⁴¹

Ese sistema –mundo instrumentalizado– se constituye a sí-mismo como una totalidad. Los entes y las cosas que la componen son parte de la totalidad *de-suyo* que configura *lo-mismo*. Su condición de sistema y de mundo nace de su perpetuación como mismidad que permanece al paso del tiempo y a la consumación de la praxis del otro o de entendimiento hacia el otro. Bajo esa condición, la totalidad distingue en los entes lo interno y lo externo, lo otro como lo diferente:

La diferencia de los entes indica con respecto al fundamento, dependencia; con respecto a los otros entes, negatividad; uno es el otro, son diferentes. La totalidad de los entes o artes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento son el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema.⁶⁴²

La totalidad es sistema y éste subsume a la diferencia —como el capitalismo, en tanto sistema económico, subsume a lo otro, lo que interpela desde la exterioridad su totalidad y

⁶³⁹ *Ibidem.*

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴¹ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁴² Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, *op. cit.*, p. 58.

su mismidad. El método dialéctico toma la función de actualizar lo diferente, la exterioridad, bajo el manto de “lo mismo”; lo comprende y lo distingue en su diferencia para asimilarlo a-sí-mismo. “La totalidad del mundo nunca se fija, sino que se desplaza histórica o espacialmente. Porque el ser humano diariamente incorpora entes a su mundo: el horizonte de su mundo se desplaza para comprenderlos para abarcarlos.”⁶⁴³ La totalidad se fija y fija al otro por medio de las mediaciones, de la poiésis, de la comprensión del otro como cosa que se instrumentaliza, que se media.

III. Las mediaciones

De manera general se puede sintetizar que “[l]a proximidad es la inmediatez de la cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistemas; las mediaciones posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad.”⁶⁴⁴

La condición de lo propuesto como proyecto es posible en tanto atiendan mediaciones que sirva para ese proyecto. Por tanto, Rosillo menciona que “las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción.”⁶⁴⁵ La realización de un proyecto en un mundo o sistema, constituye la instrumentalidad mediante la cual se logran los objetivos planteados de inicio. Según Beorlegui, tanto “la proximidad y acercamiento al otro, en el empeño de atender a la interpelación de su rostro, para responder y atender a su llamada, exige mediaciones”⁶⁴⁶, así como también, la subsunción de la exterioridad del otro a la mismidad de la totalidad requiere de mediaciones, en tanto cumple un proyecto.

En ese sentido las mediaciones pueden ser entendidas como posibilidades: discursivas, prácticas, reflexivas, etc. La gama de posibilidades que otorga los elementos circundantes en el sistema – mundo constituye el margen de limitación que enmarca el mundo como totalidad. Por ello, Rosillo argumenta que “las cosas y entes que constituyen el entorno

⁶⁴³ *Ibid*, p. 61.

⁶⁴⁴ *Ibid*, p. 62.

⁶⁴⁵ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, pp. 71 y 72.

⁶⁴⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 745.

del hombre son mediaciones, posibilidades; cuando el ser humano obra, lo hace por un proyecto. Ese proyecto determina las posibilidades, las mediaciones para su realización.”⁶⁴⁷ Las posibilidades de cumplimentar un proyecto por medio de acciones se imbrica directamente con la libertad.

IV. Libertad situada

“La capacidad de crear mediaciones y el poder sobre éstas [...] Dussel lo denomina libertad.”⁶⁴⁸ Las mediaciones son condiciones de posibilidad para la composición de cosas y entes circundantes en el mundo. Es condición *sine qua non* la libertad como función primera y casi absoluta, retiene la posibilidad de que los proyectos sean posibles.

En esa tónica, Rosillo continúa argumentando que “la mediación es posibilidad para una libertad [...] Sin libertad no habrá ser humano, ni ente, ni sentido, porque simplemente no habría mundo: sólo habría cosmos, cosas, estímulos, animales, etcétera. Por su parte, Dussel señala que la libertad es “... estar abierto a deber continuamente a determinarse por esta o aquella posibilidad; estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; ese poder elegir lo mismo o no elegir nada; esta capacidad o señorío sobre las mediaciones...”⁶⁴⁹ constituye una condición plena de libertad situado a las posibilidades circundantes.

Bajo esas condiciones, la libertad no puede o no debería concebirse sin las condiciones aparejadas a la situación, es decir, al contexto material de la realidad de quien decide en libertad sus acciones. La libertad situada constituye un antagonismo con la libertad negativa del derecho moderno. Esto, porque la libertad no se piensa en abstracto, sino que se condiciona en situación-de: posibilidades y mediaciones; es decir de elementos materiales e, incluso inmateriales, para su realización.

En esa tesitura, Dussel aborda la libertad como ejemplo: “En nuestra sociedad, el trabajador es “libre”; pero no libre en el sentido que tenga libertad-para, sino libre o falto de tierra, medios de producción y subsistencia; libertad como “pobreza absoluta”, como

⁶⁴⁷ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 72

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 75.

“despojamiento total”, como el que sólo tiene su propio pellejo para vender.”⁶⁵⁰ La libertad se convierte en el libre camino del despojo de todo elemento que contribuya a la mediación de posibilidad.

El reconocimiento y la interpelación que hace el otro cara-a-cara debe estar situado en condiciones de otorgamiento de mediaciones como elementos de posibilidad para la consecución de un proyecto determinado. La interpelación del otro que no trascienda el ámbito de las posibilidades y las mediaciones como condición de la acción de libertad, se queda sólo al amparo del discurso sin trasfondo, sin viabilidad. Sin embargo, la concepción de libertad situada a la que recurre Dussel busca anteponerse a la concepción idealizada de la libertad abstracta que propone la modernidad-iluminista, para si establecer un contexto-situacional-material del oprimido, y si bien, esto aborda y cuestiona las condiciones materiales del oprimido, no constituye la concreción del otro como sujeto histórico —por este motivo, radica la necesidad de articular el pensamiento ellacuriano con la obra analéctica de Dussel.

V. Exterioridad

El otro como inequívocamente otro, es la exterioridad inmanente de la totalidad, constituye el no-sujeto del sistema – mundo y el enemigo que exterioriza su exterioridad ante y contra la mismidad de lo que le niega su subjetividad y su historia. Es el rostro no-conciliado, la interpelación por su condición y la negación de posibilidades para que en un sistema como totalidad puede seguir siendo otro, sin ser el otro excluido y descarnado de sí.

El otro constituye la novedad y la autenticidad en el sistema. El otro al ser el centro de la liberación, legitima la autenticidad de la filosofía de la liberación por su exterioridad, por su no sujeción al sistema que le niega como otro novedoso, que le atenta contra el pasado y mira hacia el futuro. “Dussel afirma que la exterioridad es la categoría más importante de la filosofía de la liberación, la que le brinda la posibilidad de realizar un discurso nuevo; es decir: es la categoría que marca la diferencia de la filosofía de la liberación con respecto a

⁶⁵⁰ *Ibid*, p. 76.

las filosofías del centro...”⁶⁵¹ es la mirada hacia la proclamación de lo nuevo, la interpelación de protesta sobre lo viejo que, pese a no ser caduco, sigue siendo “lo mismo” con el sistema que le mantiene como totalidad.

El cambio constituye una labor de la exterioridad y no una construcción de la mismidad. Según Dussel: “el rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien.”⁶⁵² El *otro* es no-instrumento de la totalidad. Es, condiciones no replicables ante el campo de posibilidades que le rodea, toda vez que su acción no está mediatizada ni alienada al campo de las posibilidades del sistema de totalidad. En palabras de Dussel:

El otro es 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 empobrecido, el oprimido y el victimizado por los sistemas; el que, a la orilla del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y desafía a la totalidad.⁶⁵³

La exterioridad como irrupción de estado de necesidad en la cotidianeidad, en el día a día que se establecen las funciones y los límites del sistema, increpa de manera extraordinaria en la realidad, como lucha permanente que busca no ser negada, por ser *sentido* y por ser entendido desde su realidad. Es la lucha que permite el cambio político, jurídico, social y cultural de una totalidad totalizada en sí-misma. “Sin embargo, habitualmente, el rostro de otro ser humano juega en nuestro entorno como una simple cosa-sentido más.”⁶⁵⁴ Es subsumido en tanto irrupción como lucha por “lo mismo” del sistema, cosificando su sentido y agregándolo a las expectativas estadísticas de la totalidad. Son las luchas de los otros que claman justicia (las mujeres, obreros, indígenas, etc.) que aún con pie de lucha son subsumidos por el sistema: las mujeres insertadas en la dinámica del capital, los obreros

⁶⁵¹ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 73.

⁶⁵² Ibid, pp. 73 y 74.

⁶⁵³ Ibid, p. 74

⁶⁵⁴ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 77.

segados por paupérrimas prestaciones laborales que no transforman su realidad de dependencia y opresión; y los indígenas que más que reestructurar las relaciones culturales de opresión son tratados mediante discursos de indigenismo vacío.

La totalidad busca ante todo sostenerse en el presente y eternizarse en el futuro. Niega el rostro del otro, el encuentro cara-a-cara, la epifanía que permita el cambio y la obligación sobre quien le interpela. Antes que eso, el otro “es infierno (si por infierno se entiende final de un sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es la exigencia de un postular un orden utópico; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, dis-tinto, más justo.”⁶⁵⁵

La mismidad opera en la lógica de la totalidad que trata de preservarse alienando “la exterioridad y cosifica la alteridad, al otro ser humano. En cambio, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es la lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino analéctica.”⁶⁵⁶

La otredad como exterioridad de la totalidad es la negación de lo otro como diferente en lo individual, lo grupal o lo conceptual. Si la totalidad formaliza su mismidad en torno a un mundo con sistemas y subsistemas, el otro queda al margen del discurso de las personas, los grupos sociales y las naciones. La totalidad centralizada en la condición de dominación, excluye al otro en tanto su radicalidad no es elemento que converge ante su posición y su decisión. “Para el sistema el otro aparece como algo diferente. Como tal pone en peligro la unidad de “lo mismo”. El sabio es el encargado en su ontología de mostrar el peligro que el otro significa para el todo, para la totalidad. Señala entonces claramente al enemigo del sistema: el dis-tinto, el otro.”⁶⁵⁷

Así el otro constituye una persona, una idea, un grupo de personas o una comunidad social tan grande como naciones o culturas⁶⁵⁸. De ahí radica la novedad y la autenticidad de la filosofía de la liberación, como filosofía situada en América Latina, ya que constituye la novedad filosófica que es empujada por los pueblos pluriculturales. América Latina se

⁶⁵⁵ *Ibid*, p. 82.

⁶⁵⁶ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit., p. 74.

⁶⁵⁷ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 92.

⁶⁵⁸ El otro corporizado para Levinas era los judíos como comunidad religiosa, no ligada a nación o ideología, solamente a credo. El otro judío como no-sujeto es negado de su capacidad para historizarse a sí mismo. Véase, Levinas, Emmanuel, op. cit., pp. 326 y 327.

muestra como lo otro, lo ajeno al centro de la totalidad europea que establece sus reglas y que se eterniza a sí misma. Es la diferenciación del centro y de la periferia, del otro que es un no-ser y es arrojado de la historia por el *ethos* histórico del dominador que totaliza su razón y su ser a todo lo que le es diferente. Así, nos dice Dussel:

La conquista de América Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la de Asia, es la expansión dialéctico(sic) dominadora de “lo mismo”, que asesina “al otro” y lo totaliza en “lo mismo”. Este proceso “dialéctico-ontológico” tan enorme de la historia humana simplemente ha pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica a las ideologías): a la filosofía moderna y a la contemporánea posmodernidad europea.⁶⁵⁹

Es a partir de la exterioridad de América Latina que se posiciona la condición de lo otro, como parte de un mega relato de opresión y dependencia, hacia pueblos originarios y grupos empobrecidos, negados desde su nacimiento a las posibilidades de gestar un proyecto, negados a las mediaciones de lograr sus acciones y a la facultad de tomar sus decisiones. Es bajo la condición del otro como exterioridad de la totalidad que se observa en toda su dimensión el abandono y el desalojo que muestra el rostro de la persona empobrecida a la cual, el discurso de los derechos humanos ni lo ha escuchado ni le constituye una verdadera posición de libertad situada. Pero es también ante su exterioridad, ante la relación cara-a-cara y en la inequívoca interpelación de su rostro y sufrimiento, lo que permite concienciarse de lo otro como obligación, como condición y carga que no puede ser negada en términos de alteridad.

b) La ética y la formulación de principios en la filosofía de la liberación (Dussel maduro)

El desarrollo de la corriente analéctica acapara gran parte del pensamiento “temprano” de Dussel. Constituye parte fundamental de su filosofía de la liberación comprendida desde la

⁶⁵⁹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 95.

experiencia cara-a-cara que propone la alteridad de Levinas. Sin embargo, la obra del destacado filósofo e historiador mexicano siguió un proceso de diálogo y adaptación.

La etapa de diálogo surgió, como ya se mencionó, del debate académico que Dussel sostuvo con Karl-Otto Apel y, en menor medida, con Jürgen Habermas⁶⁶⁰. La deliberación de las ideas ocasionó que Dussel abordara la factibilidad dialógica de la interpelación cara-a-cara de los sujetos como única experiencia de conocimiento del otro⁶⁶¹. El filósofo nacionalizado mexicano contrasta su concepción de liberación con algunos elementos de la *ética del discurso* que Apel ponía sobre la mesa, lo que dio como resultado que potencializara en su obra la importancia de la ética; sin embargo, una ética que él mismo formularía desde una concepción *material* que superara la concepción discursiva y meramente comunicativa a la que apelan los fundamentos ónticos y ontológicos de la modernidad⁶⁶², es decir, una ética que al contraste de sus elementos se configura de forma opositora al discurso de la modernidad universalizante.

El uso de la ética material que propuso Dussel permite la concretización de la liberación basada en la alteridad y la exterioridad del otro, y no propiamente en las concreciones ónticas y ontológicas que se asumen preexistentemente en la ética discursiva. Para ello, Dussel concretiza la concepción de una ética concordante con el pensamiento de

⁶⁶⁰ El debate que llevaron a cabo Dussel, K. O. Apel y Habermas se mostró de manera reveladora en el desarrollo de las ideas en América Latina. No por asumir una posición iluminadora desde los autores de Europa occidental, sino por su capacidad crítica y su ductilidad al diálogo. Su pertinencia desbocó la perniciosa concepción de la dependencia y de la hegemonía cultural y filosófica, permitiendo que existiera un diálogo entre el centro y la periferia, en el cual las ideas no eran denostadas desde la posición del sujeto en su característica geográfica o cultural, sino por la falta de concordancia de una construcción teórica y conceptual que diera cuenta de la realidad. Como bien lo menciona Dussel, este diálogo es un reflejo empírico de las capacidades analógicas de la filosofía de la liberación, la cual reconoce desde su exterioridad la necesidad de construir dialógicamente: “El pensamiento de Karl-Otto Apel es sumamente sugerente y saludable en América Latina por muchos motivos, pero deseamos recordar el más importante entre ellos: por su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente, que debe emprenderse con sentido creador.” Véase, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁶¹ En palabras de Beorlegui quien, al analizar el enfrentamiento de los principios éticos de Dussel y la ética del discurso de Apel, destaca la interpretación metafísica dusseliana, la cual, según este autor, se sustenta en “momento previo, originante, anterior al que se sitúa dentro de la acción comunicativa y a la relación simétrica de los hablantes, se halla el momento de la interpelación, de la llamada del Otro, como pobre. Frente a él, como señala Levinas, el yo está desfundamentado (an-árquico, remitido inamisiblemente al otro, del que tiene que responder).” Véase, Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 746.

⁶⁶² Dussel formularía una ética a partir de dos estamentos: la materialidad y el sentido crítico —de lo cual se ahondará más adelante—; sin embargo, serán estos dos estamentos el basamento principalista que desarticulen la ética comunicativa del discurso a través de la falta de simetría entre los agentes dialogantes, cuando éstos no tienen acceso al habla en mismas condiciones materiales ni una revisión crítica de las negaciones históricas concretar que imposibilitan la producción y reproducción de vida. Véase, *Ibid*, p. 746.

Levinas, ya que la alteridad que este último postula “... se sitúa en el nivel previo a las relaciones económicas y sociales, el nivel de la situación ética originaria, conformada por el cara-a-cara con el otro.”⁶⁶³ En ese sentido, la concepción ética de Dussel se encuentra en la interpelación del otro como obligación de un “nosotros”, constituyendo un asidero de problemáticas que giran en torno a un sentido ético de responsabilidad por el otro, el cual surge como *epifanía*⁶⁶⁴ silenciosa que interpreta y apropia al “yo” el dolor y la necesidad del oprimido. Es un *encuentro originario* que se da en la realidad inmanente, carente de discurso —entendiendo por discurso como una posición *dé-suyo*— pero capaz de comunicar como *principio ético*.

Bajo ese tenor, se puede determinar que Dussel asume que la *responsabilidad ética* de un proceso de liberación nace a partir del *inequívocamente otro*. De esta manera, la concepción de la ética debe ser entendida desde la exterioridad y no desde el referente sistémico-totalizador. Beorlegui señala que la filosofía de la liberación de Dussel comprende a la ética como el encuentro con el otro: “[e]ste Otro, con su razón periférica, interpela a la Totalidad, para desfondarla y constituir un nuevo ámbito comunicativo en el que tengan cabida, en clima de igualdad, los bárbaros, los desposeídos de la tierra.”⁶⁶⁵ En ese sentido la ética es un momento “comunicativo”, no por su capacidad discursiva, sino por su reflexión silenciosa que se da por medio del encuentro con el otro cara-a-cara, lo que permite comprender la exterioridad de un ente no totalitario o totalizado.

La ética de la liberación dusseliana, según Beorlegui, debe destacar:

... en primer lugar, que se trata de una ética construida desde el punto de vista de las víctimas, desde los perdedores de la historia y de todos los oprimidos y excluidos de las decisiones que marcan el rumbo de los acontecimientos, y en especial de los oprimidos y excluidos del sistema hegemónico neoliberal, el sistema-mundo

⁶⁶³ *Ibid*, p. 742.

⁶⁶⁴ Parte del sentido material que busca Dussel en una ética concreta y crítica constituye en la superación del aparato discursivo como mecanismo de tránsito de la ideología o intereses de los entes dominadores. La interpelación cara-a-cara discurre no por medio de la composición discursiva, sino de la reflexión silenciosa de la epifanía, la cual consiste, para Dussel, según Jesús Antonio de la Torre en “la revelación del oprimido, del pobre, del otro que nunca es mera apariencia o fenómeno [...] sino que guarda siempre una anterioridad metafísica.” Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁶⁵ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 747.

(Wallerstein), que domina este momento histórico en que nos encontramos y pretende extenderse y globalizar toda la superficie de nuestro planeta.⁶⁶⁶

Por ello, para Dussel, “no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la “interpelación” del excluido, o sería sólo racionalidad de dominación, inadvertidamente.”⁶⁶⁷ La concretización de una *ética para la liberación*, además de entenderse de manera *material*, necesita también, formularse desde un basamento *crítico*. Si se conforma una vía ética *guiada* desde un sentido material y un sentido crítico, se estará en condiciones de llevar a la práctica y de armonizar los procesos de liberación que sea sabedora de la ausencia simétrica entre sujetos y grupos no provistos de un discurso o de capacidad léxica suficiente para posicionar su agenda de necesidades en un marco general.

Una *ética guiada* o enmarcada en determinados elementos, es susceptible de ser apoderada por la razón omniabarcante de la universalización y de la descaracterización del *otro* como exterioridad —problemática que se concretiza en una concepción unívoca de la realidad y de los derechos, como menciona Beuchot. Ante esa seducción de los determinismos dogmáticos, Dussel, acude al establecimiento de *principios* flexibles que permitan la elucubración y la disidencia entre centro – periferia; y periferia – periferia, como diálogo que permita la simetría real y material. Es decir, principios abiertos que se distancien de la formulación de reglas establecidas, que permitan la contextualización tanto de una tesis que parta de lo material y se rearticule en la crítica.

Dussel no enmarca a la ética de la liberación como un *sentido* (una proposición que gire únicamente en torno a la interpretación) o un *fundamento* (como descripción dogmática y unívoca que se asume *dada* en la realidad y el conocimiento), sino como elemento que dé *principio* a algún conocimiento y, a su vez, lo reduzca a su expresión mínima, es decir, el inicio que permita el tránsito y el destino de una serie de razones que den cuenta de algún conocimiento ya sea material o ideal de la realidad⁶⁶⁸. Bajo esa descripción, Dussel

⁶⁶⁶ *Ibid*, p. 751.

⁶⁶⁷ *Ibid*, p. 748.

⁶⁶⁸ El uso del concepto “principio” en la filosofía es sumamente recurrente. Constituye uno de los elementos argumentativos y lingüísticos que permiten la sistematización y comprensión de la realidad —al igual que el uso de otros conceptos como “sentido”, “fundamento”, etc. Según el filósofo y lexicógrafo José Ferrater, el uso conceptual y filosófico de la unidad léxica *principio* no constituye el nombrar la realidad, sino describir el

argumenta su ética para la liberación mediante el uso de la unidad léxica “principio” que funciona como un elemento argumentativo que permite el desarrollo de la liberación desde una perspectiva que tenga en cuenta tanto una *concepción material del otro excluido* y una *dimensión crítica de su negación*. Lo anterior se debe a la propia capacidad descriptiva del concepto “principio” toda vez que éste tiene la capacidad de dar cuenta de *la realidad* y de *las razones de la realidad*.

En ese sentido, Dussel retoma el uso de una ética principalista que no derive en estamentos absolutos, pero que si permita la inclusión de elementos interpretativos. La ética que busca la filosofía de la liberación se desenvuelve a través de *principios* que lleven a cabo la alteridad de Levinas, es decir: la materialidad como condición situada del oprimido y la crítica como elemento que pone en cuestionamiento los elementos sistemáticos de la totalidad en la que permeó el diálogo que entabló con Apel y Habermas; integrando los elementos lingüísticos y discursivos al planteamiento de una ética material y metafísica que supone como momento primordial el encuentro cara-a-cara⁶⁶⁹.

Beorlegui, en relación con la ética acuñada por Dussel, afirma “que una ética bien estructurada y fundamentada debe tener varios principios, formando una base amplia y bien armonizada. De ahí que considere su intento fundamentador de la ética como una arquitectónica.”⁶⁷⁰ El uso que supone dicha arquitectónica radica en la edificación de principios que robustezcan una construcción ética de mayor envergadura que tenga como objetivo final la liberación del oprimido. La fórmula que plantea la filosofía de la liberación para una ética antagónica a la ética del discurso se concretiza por medio de la depuración de principios que irrumpen de manera crítica al formalismo ético. Así, menciona Beorlegui que Dussel “intenta responder de manera sistémica (...) al formalismo de la Ética del Discurso

carácter de una cierta proposición: la proposición que "da razón de".” Véase, Ferrater Mora, José, *op. cit.*, p. 476.

⁶⁶⁹ Dussel defendió ante Apel y Habermas la idea primordial del encuentro con el otro como momento originador de una comunicación metafísica que rompiera con las pretensiones establecidas por el discurso moderno. Sin embargo, el establecimiento y especificación de una ética basada en principios que contuvieran una concepción crítica de la negación ante la producción y reproducción de vida evidencia la inclusión de elementos discursivos que busquen el establecimiento de consensos (deliberación comunicativa) que determine un estado ideal (una descripción argumentativa de deber ser). Se trata entonces, del acercamiento de la filosofía de la liberación de Dussel a una concepción dialógica y mediadora ante la diversidad étnica-ética de diversos grupos sociales que se conciben en sí mismos como un mundo de conocimiento propio, lo que por sí mismo constituye un ejercicio analógico y analéctico. Véase, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.*, pp. 269 a 290.

⁶⁷⁰ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 750.

mostrando la necesidad de un principio “material” universal, que reemplace definitivamente la búsqueda de una “economía trascendental.”⁶⁷¹ Entendiendo por formalismo las limitaciones y falta de simetría material entre los diversos dialogantes en una ética comunicativa, la cual propicia narraciones hegemónicas universalistas que niegan de inicio la interlocución entre todos los miembros de una comunidad.

Siguiendo este orden de ideas, la edificación arquitectónica de la ética dusseliana tiene una doble función: 1. *Materializar* y corporalizar a los sujetos que se interpelan en encuentros cara-a-cara y 2. Criticar las condiciones sistémicas y totalizadoras que impiden la liberación de los oprimidos. Dichos objetivos se formulan por medio de dos *principios* —con las características que el concepto propio aduce— que conforman la ética de la liberación de Dussel: 1. *El principio material universal de la ética* y 2. *El principio ético material crítico*, los cuales se encuentran perfectamente acotados en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, la obra más completa del filósofo mexicano⁶⁷².

I. El principio material universal de la ética

En este primer principio, Dussel postula la construcción de una ética material que tiene como consigna formularse desde la exterioridad del *inequívocamente otro* en un sentido de materialidad. Dussel define a la materialidad ética o moral como el “contenido de un acto humano, su materia (no su forma) es lo que opera [...] Lo material de la moral (y la ética) se opone a lo formal, no a lo no físico, espiritual o psíquico.”⁶⁷³ Bajo esa premisa, es correcta la afirmación de Beorlegui al manifestar que este principio es la formulación antagónica que da contestación al *formalismo procedimental* de la ética del discurso (Apel) y de la acción comunicativa (Habermas), ya que dicho formalismo procedimental se sitúa “en un nivel

⁶⁷¹ *Ibid*, p. 749.

⁶⁷² Dussel, Enrique, *Ética de la liberación...*, *op.cit.* La obra pese a ser uno de los productos más esgrimidos y con mayor aparato crítico por parte de Dussel, condensando su larga e importante trayectoria, contiene únicamente dos partes principales: Primera Parte, intitulada *Fundamentos de la ética*, el cual desarrollo los argumentos de fondo para la concepción de una ética material que tenga como sujeto central al oprimido y; Segunda Parte, intitulada *Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación*, la cual contiene el postulado crítico para la verificación constante de aquellos elementos que niegan la producción y reproducción vida por parte de los oprimidos.

⁶⁷³ Dussel, Enrique, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, Madrid, 2016, p. 58.

demasiado teórico y abstracto, alejado y olvidado de la materialidad de la vida humana, auténtico centro para Dussel de toda ética, y, por tanto, de la Ética de la Liberación.”⁶⁷⁴

El sentido material universal, busca la universalización como resultado del reconocimiento y comprensión de las condiciones que constriñen a una sociedad determinada. Dussel indica que la ejecución práctica de dicho principio puede describirse de la siguiente manera: “El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica...”⁶⁷⁵ De esta forma Dussel señala “un inicio” (principio) para el desarrollo de una ética material que se concrete a las condiciones de realidad de los grupos sociales, sin que esto niegue la posibilidad de universalidad ética en la pluralidad de los sujetos, en este caso de las víctimas y oprimidos en América Latina.

La formulación de este principio, según Dussel, “Se trata del ámbito desde donde se implanta la facticidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular patológico que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales —como en el caso de Kant o Apel. Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte histórico cultural —como para los comunitaristas—, o inconmensurable como para los postmodernos.”⁶⁷⁶ Es, al margen de las ideas de Dussel, un principio —estructura basal o inicial— que dé *razones suficientes* para el andamiaje y la *co-determinación* que lleva a cabo el principio crítico —la estructura arquitectónica de una ética a la que se refería Dussel— que regule la propia aplicación y la dimensionalidad del principio material.

La aplicación del *principio material* radica, en palabras de Dussel, en su performatividad expresada en acciones, normas, instituciones y, en general, en todo tipo de sistema de eticidad —moral, religioso, jurídico— regulado o mediado por la prudencia histórica.

En términos generales, el principio material logra su aplicación al integrar la intersubjetividad a la producción y reproducción de vida de sujetos éticos humanos que se

⁶⁷⁴ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 749.

⁶⁷⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 140.

⁶⁷⁶ *Ibidem.*

entienden a sí mismos en una relación pulsional afectiva⁶⁷⁷. La *co-determinación* arquitectónica se configura con el segundo principio crítico, como manera de rearticulación constante de la base ética material original.

II. El principio ético material crítico

El principio crítico funge como el elemento valorativo de las condiciones estructurales que impiden producir y reproducir la vida. Este principio fue especificado por Dussel al mismo tiempo que el principio material; sin embargo, este primero siguió siendo desarrollado en las obras posteriores de Dussel, principalmente en aquellas en las que aborda las ciencias relacionadas con la filosofía práctica, como es la economía y la política⁶⁷⁸.

La concepción del principio ético crítico es de vital trascendencia para la ética material. No obstante, también constituye el elemento radical y oponible a las concepciones ontológicas previas —incluso, constituye en una propuesta “alternativa” a la ética discursiva propuesta por Apel. El elemento radical de la ética crítica de Dussel se determina, en una primera instancia, en un diálogo filosófico entre la interpelación del cara-a-cara de Levinas con la construcción crítica y ética de la economía de Marx⁶⁷⁹, el cual posiciona en el centro de la interpelación y de la comprensión del oprimido a partir de la *epifanía* que revela al otro en toda su dimensión ética material, a efecto de desvelar las condiciones estructurales de

⁶⁷⁷ Se refiere a integrar la concepción del consenso de una comunidad de comunicadores, en atinada alusión a Habermas; sin embargo, a diferencia de este último, enfatizando las características históricas, económicas y culturales que permiten las disimetrías en el acceso al discurso, es decir, a la capacidad de formular un discurso por parte de los sectores o grupos más oprimidos. Constituye, entonces, una ética material de base que no niega su concepción metafísica de interpelación cara-a-cara, pero que, sin embargo, busca cierto grado de simetría entre los hablantes de una comunidad. *Cfr.*, Dussel, Enrique, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁷⁸ Posterior al libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, se puede distinguir que Dussel continuó con otra etapa en su vida académica. Habiendo abordado los elementos fundacionales de su filosofía de la liberación por medio de sus propuestas concretas —el método analéctico y la construcción de una ética material crítica— continuó sus investigaciones con relación a la aplicabilidad pragmática e institucional de su obra. Por ello, a partir de año 2005 se puede observar su intento por abordar la filosofía práctica por medio de estudios que relacionaran y aplicaran su obra con el discurso, la cultura, la política y la economía, muestra de ello son las obras: Dussel, Enrique, *20 tesis de política...*, *op. cit.*; Dussel, Enrique, *Política de la liberación...*, *op. cit.*

⁶⁷⁹ Dussel considera que *El capital* de Marx es una obra ética que aborda a la clase obrera como el centro de la opresión de la clase burguesa. En ese sentido, es la interpelación de la necesidad del obrero que descubre al discurso burgués como una estructura hegemónica. La comprensión de la necesidad y del despojo de la plusvalía del *trabajo no pagado* constituye un juicio ético que permite comprender al otro desde una postura metafísica. Véase, Dussel, Enrique, *20 tesis de política...*, *op. cit.*, p. 118.

negación —la negatividad institucionalizada— como rompimiento epistémico del sistema funcional ante la revelación del otro en dimensión de necesidad, esto es, en acercamiento al que le es ajeno.

Solamente comprendiendo al otro en la epifanía cara-a-cara y en el estado de represión y sufrimiento en el que se le domina, se puede plantear una conciencia ética que apele en la liberación. El principio ético crítico inicia un proceso de liberación del oprimido cuando éste, afirma Dussel, “no puede vivir plenamente la vida a la que ha sido destinado [como sujeto material]. El sistema lo determina a ser una parte oprimida, negada.”⁶⁸⁰ En ese sentido la afinación material del sujeto es la vida como elemento determinado y determinante de la realidad del oprimido; es decir, en la limitación y dominación que un sistema totalizador ejerce en la producción y reproducción de la vida.

Ante la dominación y el estado sistemático en el que se sostiene a una víctima histórica, es necesaria la intervención de un estadio ético que se constituya como una elemento crítico-desvelador, como principio y como método que descubra las concepciones discursivas que giran en torno a la dominación y a la negación del *otro* como otro que sufre. Por ello, es el principio material crítico el que contribuye a la comprensión ética del encuentro con el otro que me es *dis-tinto*, no sólo como tercero interesado en mantener cercanía con el otro —es decir, que tiene como fundamento una racionalidad individualista que busca el acercamiento con el diferente por intereses posesivos-personales, como beneficio propio encubierto de su verdadera razón—, sino como acto espontáneo en el que no se prejuzgue la obligación para con “el otro” en términos de un “nosotros”.

Bajo esa tónica, Beorlegui señala que el principio ético crítico “se orienta a apuntalar los principios fundadores (material, formal y de factibilidad) desde la óptica concreta de la facticidad de nuestra historia, que nos confronta con la inevitabilidad de la existencia de las víctimas.”⁶⁸¹ En consecuencia, dicho principio se expresa como una postura *no* ingenua sobre la conformación de estructuras de opresión y explotación que, sistemáticamente, recaen y recaerán en el oprimido por su condición de disimetría material que lo mantiene como exterioridad de una totalidad. Y es, ante esas determinaciones, que Dussel redacta el principio

⁶⁸⁰ Dussel, Enrique, *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁸¹ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 752.

crítico como una obligación directa e intersubjetiva: “*Debo responder con mi vida para que la vida negada de la víctima pueda superar el estado de opresión que sufre y pueda crecer según las exigencias de la vida en comunidad, en último término de todas las víctimas de la humanidad.*”⁶⁸²

Es bajo este principio que Dussel busca una ética en sentido de alteridad, que no se encuentre mediada a condiciones individualistas, sino en el verdadero interés (amor) hacia “el otro” como un “nosotros”. Es comprender y *vivir* como “el otro”, por medio de una epifanía *vivencial*, es decir, por medio de comprender al oprimido desde el dolor vivido y sentido, desde la capacidad de revelar la opresión y la necesidad del que es *dis-tinto*, de quien no se expresa en el discurso —porque seguramente no tiene acceso a éste. Es representar al otro desde el dolor que él vive; constituye, por lo tanto, en no limitarse a entender como el otro, sino a sufrir el dolor del “otro”. Para hacer palpable lo anterior, Dussel determinó que el principio ético crítico se concretiza por medio de otros subprincipios, de los cuales, para efectos de la presente investigación, destacan los formulados en sentido negativo, es decir: *el principio material crítico negativo* y *el principio formal crítico negativo*⁶⁸³.

El primer principio consiste en desvelar y negar las condiciones estructurales y sistemáticas de la opresión, por ello, su expresión debe ser en sentido negativo, pero apelando al sentido de materialidad; es decir, una negación de estado actual de las cosas que permite la disimetría. No obstante, no basta con la negación discursiva, dicha condición crítica debe permear en la praxis a efecto de que se concrete. Por ello, el principio inicia con la negación del *estado actual* de un sistema totalizado, para posteriormente llevarlo a la praxis de la

⁶⁸² Dussel, Enrique, *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁸³ Es evidente que la mayor carga argumentativa de la ética de la liberación se encuentra en el principio ético crítico —debido al dinamismo histórico, social y cultural que complejiza a la verdad y cuestiona en mayor medida a las formulaciones ideologizadas. Por tal motivo, Dussel lo compone a través de la integración de diversos principios o subprincipios que, en conjunto, constituyen la formulación *arquitectónica* de la ética material con base a la edificación *co-determinada* por principios —dicha arquitectónica hace alusión de los modernos sistemas normativos que manejan contrapesos y la mutua determinación armónica de un sistema coherente de principios legales, dígame el sistema constitucional que controla y determina a todos los ordenamientos que integran al sistema. Los principios que tiene dicha formulación de dar inicio y cause a una serie de “razones para” algo en específico que componen a la formulación crítica son: por su formulación negativa, *el principio material crítico negativo*, *el principio formal crítico negativo*, *el principio de factibilidad crítico negativo*; por su formulación positiva, *el principio material crítico positivo* creativo, *el principio formal crítico positivo* creativo y *el principio de factibilidad creativo*. No obstante, únicamente los dos primeros subprincipios formulados en sentido negativo guardan relación con las implicaciones críticas, representativas y dialógicas de la presente investigación. *Cfr.*, *Ibid*, pp. 130 a 140 (principios críticos negativos) y 172 a 183 (principios críticos positivos).

deconstrucción de las estructuras o del sistema mismo —lo que hace virar indudablemente en la influencia del marxismo.

La característica deconstructiva y destructiva del estado de las cosas que permite la dominación y la opresión no se focaliza en la discrecionalidad individual o relativa, sino en una profunda intención de solidaridad con el *otro*; al verle negado de facto de las capacidades mínimas para producir y reproducir su vida. A esta condición desinteresada por el otro *distinto* Dussel la describe como: “El amor-de-justicia por la víctima es la potencia del débil que arremete contra el poder del sistema.”⁶⁸⁴ Pero dicha potencia se da en comunidad, en ética para con el otro, para con su liberación, mediante el deseo vivido y sentido de un nuevo orden en el que la opresión no sea una condición de vida recurrente. Es formular un nuevo mundo en el que las capacidades de producir y reproducir la vida sea la constante emancipadora y la línea crítica a seguir.

⁶⁸⁴ *Ibid*, p. 135.

CAPÍTULO VIII: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO HERMENÉUTICO: LA RELACIÓN DE LO ONTOLÓGICO CON LO ANALÓGICO

7.1. La hermenéutica y la transformación de su concepto en la historia

La hermenéutica ha transitado un largo vaivén en la historia, teniendo como resultado diversas etapas: 1. En sus inicios, en la era del mito griego, se le relacionó con el dios *Hermes* y la función *del arte de la interpretación*⁶⁸⁵ —la interpretación terrenal de los mensajes de los dioses—; 2. En su paso por el siglo XVI y XVII, su función teológica-filológica consistente en la interpretación del viejo testamento, trayendo el sentido de los textos sagrados del pasado a la luz de la fe del presente⁶⁸⁶; y 3. En su refundamentación en el siglo XX, en su ámbito filosófico, al que se le denominó el *giro hermenéutico*, con el cual diversos autores argumentaron dicho *giro* filosófico al entender a la filosofía como un proceso hermenéutico determinante para la comprensión e interpretación de la realidad y del conocimiento.

En ese sentido, las etapas históricas por la que ha transitado la hermenéutica han permitido el surgimiento de dos concepciones bien definidas —las cuales sirven para las pretensiones filosóficas de la presente investigación— siendo: La fundamentación metodológica y epistemológica de la interpretación, y el proceso filosófico de la comprensión e interpretación del mundo.

Siguiendo la línea histórica, el filósofo italiano Maurizio Ferraris ha dedicado parte de sus estudios a desarrollar las anteriores etapas históricas⁶⁸⁷ como un elemento importante

⁶⁸⁵ Se considera que el término deriva del nombre del dios griego Hermes, el mensajero, al que los griegos atribuían el origen del lenguaje y la escritura y al que consideraban patrono de la comunicación y el entendimiento. Siguiendo esta tesis, la hermenéutica en la antigua Grecia parte de la necesidad de interpretar los mensajes de los dioses, cuestión plenamente relacionada a la interpretación que el *oráculo* hacía del mensaje a efecto de que éste fuera inteligible para todos. Véase, Hernández Pérez, Alfredo, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁸⁶ Es “en la edad media avanzada y en concreto a partir de la reforma protestante, cuando la hermenéutica religiosa y la filología se ven obligadas a dar respuestas al antiguo testamento y no sólo eso, sino también a revalorizarlo a través de la comprensión de los textos del pasado, aplicándolos al contexto actual, es decir, tomar el texto del pasado y traerlo al presente sin los miramientos dogmáticos religiosos a los cuales se habían atado a los escritos sagrados.” Véase, *Ibid*, pp. 41 y 42. Bajo este uso metodológico-interpretativo da inicio la Escuela de la exégesis, la cual tendría gran aceptación y desarrollo en los estudios jurídicos positivistas y neopositivistas.

⁶⁸⁷ Véase, Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, trad. de José Luis Bernal, Taurus, México, 2001. Ferraris realizó una de las obras más importantes sobre la historia de la hermenéutica, la cual permite tener un referente histórico del proceso que, por medio de diversos autores y tradiciones, llevó a la hermenéutica a posicionarse como uno

en la propia delimitación filosófica de la hermenéutica. La concepción histórica de Ferraris es compartida en la presente investigación, ya que —como se verá más adelante— su capacidad histórica es una de las principales características que aporta al conocimiento. Por tanto, la propia historia de la hermenéutica, contenida en las etapas anteriormente mencionadas, permiten delimitar al pensamiento hermenéutico como un proceso histórico en sí mismo, en el cual su significado y objeto de estudio han sido rearticulados.

Se si logra destacar un significado o descripción léxica de la hermenéutica, será evidente que ésta ha tenido como consigna histórica desvelar lo desconocido, lo oculto, todo aquello que no se muestra en un sentido de inmediatez y, que, sin embargo, constituye desde la opacidad y la ambigüedad el sentido material y formal de un texto. La hermenéutica es un arte que nos permite interpretar y conocer lo desconocido. Sin embargo, el proceso histórico que ha vivenciado la hermenéutica es equívoco y polisémico: pasó de ser un arte para constituirse en una filosofía del conocimiento y de la comprensión del mundo.

En ese sentido, la historia de la hermenéutica evidencia que “además de ser vista como una forma de acabar el desconocimiento, lo oscuro o ambiguo de un texto, también se propone como un planteamiento intrínseco a la calidad material y comunicativa del ser humano.”⁶⁸⁸ Así la hermenéutica constituye tanto una herramienta metodológica como una posición filosófica interpretativa que permite conocer la realidad en toda su complejidad, teniendo como referentes y criterios el espacio, el tiempo, los sujetos y el discurso en sí mismo.

7.2. La dualidad hermenéutica: la concepción metodológica y filosófica

Conocer las etapas históricas de la hermenéutica permite dar proporcionalidad a sus diferentes concepciones. La primera, es su concepción metodológica e interpretativa, ligada a la función *exegética* de la interpretación de textos religiosos del siglo XVIII. Esta concepción buscaba el sentido original o válido de los textos que en su exterioridad se

de los giros filosóficos más importantes del pensamiento contemporáneo. Hoy en día la importancia de la hermenéutica en la filosofía permea en casi cualquier tradición y obra filosófica que, en mayor o menor medida, retoman a la hermenéutica de manera toral para la comprensión de la realidad y del conocimiento.

⁶⁸⁸ Hernández Pérez, Alfredo, *op. cit.*, p. 42.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

mantienen en el desconocimiento, la opacidad o la ambigüedad. Esta función exegética fundamentaría a la hermenéutica jurídica como interpretación objetiva-unívoca de textos normativos. La hermenéutica como metodología de interpretación en un inicio se relacionaría con la búsqueda del sentido originario de los textos bíblicos, las funciones teológicas de la fe y los estudios filológicos, para posteriormente amoldarse al uso lingüístico y comunicativo propio de una función analítica reproductiva de significados del siglo XX.

La segunda concepción, como *proceso de la comprensión*, maximizan la dimensión hermenéutica como parte determinante en la filosofía y en el conocimiento aprensivo del mundo, es decir, de los procesos y elementos que integran a la capacidad de *conocer* y *comprender* la realidad. Esta concepción se desenvuelve como una *filosofía del conocimiento* que determina al *conocimiento* como un proceso mediante el cual el ser humano comprende la realidad misma y hace del mundo *su-mundo* como experiencia interpretativa.

Siguiendo estas dos concepciones de la hermenéutica, Jesús Antonio de la Torre, retomando a Beuchot, señala que la hermenéutica “tiene dos aspectos, uno en cuanto teoría del interpretar y otro en cuanto enseñanza de la interpretación; por lo que internamente la hermenéutica se divide en dos partes: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, la primera como doctrina o teoría y la segunda utensilio o instrumento de la interpretación.”⁶⁸⁹ Así la hermenéutica puede ser concebida a partir de dos concepciones que, si bien ambas buscan la correcta interpretación o el sentido válido del conocimiento, se diferencian diametralmente en la forma de concebir el proceso interpretativo, siendo la hermenéutica metodológica un proceso unívoco prestablecido mediante métodos y directrices que permiten al sujeto cognoscente conocer algo en la realidad; mientras que la hermenéutica filosófica constituye un proceso equívoco de producción de conocimiento con interpretación del mundo.

De esta manera las dos concepciones de la hermenéutica tienen objetos de estudios diferenciados⁶⁹⁰: 1. La metodológica, como guía crítica que directrices de interpretación tiene

⁶⁸⁹ De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, op. cit., p. 196.

⁶⁹⁰ Beuchot define al *texto* como “aquello que va más allá de la palabra y del enunciado”. En ese sentido, a diferencia de la clasificación que menciona la presente investigación, Beuchot entiende al *texto* como el *objeto* del *acto hermenéutico* que trasciende la concepción comunicativa del discurso ya sea escrito o hablado, permitiendo asumir que el *texto* constituye también hechos y conductas, es decir, realidad y cosas. Si bien bajo ese planteamiento inicial hay concordancia con la presente investigación —el acto hermenéutico no se limita a textos ni a la expresión lingüística, sino a la realidad misma—, lo cierto es que utilizar la estructura

por objeto de conocimiento los textos o información de tercer orden lingüístico; es decir, información que ha sido vertida por un autor, un texto y un intérprete⁶⁹¹; y 2. La filosófica, como proceso del conocimiento, la cual no se centra únicamente en *textos* mediados por un expresión lingüística previa, tiene por objeto de estudio la *interpretación del mundo*, la cual más allá de abordar palabras y enunciados, sino la propia realidad, la cosa, la cultura, la historia e incluso en entendimiento metafísico de la relación cara-a-cara —como se explicará en el último capítulo.

En ese sentido, tratando de especificar el sentido de fondo de estas dos concepciones, la *hermenéutica jurídica* suele relacionársele a la *concepción metodológica* de la interpretación de textos normativos y, en algunos casos, pasa a ser relegada a simples métodos de interpretación⁶⁹², delimitados o dimensionados por el positivismo jurídico; es decir, *desde y hasta* los linderos previamente establecidos por la norma jurídica, manteniendo siempre su *sentido originario* —el sentido legítimo (político) y el sentido válido (jurídico) de la norma, como elemento objetivo que termina dando una apología reproductiva de la norma jurídica que defienden los juristas positivistas y neopositivistas.

Distinto al uso metodológico de la hermenéutica que plantea elementos que giran en torno a la interpretación de textos; ya sea en su uso teológico en el *romanticismo* inspirado en la obra de Friedrich Schleiermacher⁶⁹³ —quien buscaba la interpretación originaria de los

metodológica clásica del *texto* traerá de manera aparejada asumir que el acto hermenéutico siempre discurre entre un *autor*, un *texto* (producto del autor) y un *intérprete*, lo cual no tiene plena concordancia cuando entendemos a la hermenéutica filosófica como el proceso humano del conocimiento del mundo, es decir, de la realidad, las cosas o lo materialidad, ya que éstos no son en su origen elementos discursivos; tienen capacidad discursiva en el momento dialógico de la comunicación, pero no son un proceso lingüístico proveído por un *autor* discursivo. En tal medida no se puede asumir que el distanciamiento interpretativo discurre siempre entre *autor e intérprete* mediados por *texto*. Cfr., Beuchot, Mauricio, *Tratado de la hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ítaca, México, 2000, p. 15.

⁶⁹¹ Metodológicamente el *acto hermenéutico* se constituye en la relación dialógica y dialéctica entre texto, autor y lector (intérprete). Véase, *Ibid*, pp. 27 a 32.

⁶⁹² Es menester destacar un error que muchos juristas, incluso algunos muy destacados, suelen caer al hablar sobre hermenéutica jurídica; dicho error se da cuando éstos entienden como sinónimo de la hermenéutica a criterios aislados y delimitados para aplicar o inaplicar las normas jurídicas. Cuando el jurista o estudioso del derecho entiende por “proceso hermenéutico” un conjunto de criterios interpretativos bien delimitados y establecidos por la propia norma jurídica, lo que hacen es pecar de reduccionismo teórico, distanciándose diametralmente de las capacidades metodológicas y epistemológicas de la hermenéutica en el derecho.

⁶⁹³ Schleiermacher integró a la hermenéutica teológica como la búsqueda del sentido originario de los textos. En ese sentido, Gadamer menciona que la teoría hermenéutica de Schleiermacher consistía “en la búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes olvidados.” Véase, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, trad. por Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2010, pp. 97 y 98.

textos aun por encima del autor del texto—, o como principio de interpretación de las ciencias sociales mediado por el uso de la analítica y lingüística en la obra de Wittgenstein. En cambio, la *hermenéutica filosófica*, como proceso de conocimiento o *comprensión del mundo*, se distancia del uso metodológico y concibe al proceso hermenéutico como elemento primordial del conocimiento del mundo y no únicamente en relación dialógica entre texto, autor y lector.

7.2.1. Hacia la construcción de una hermenéutica filosófica

La hermenéutica filosófica se rearticuló a través de la labor de Dilthey, Heidegger y Gadamer, quienes comenzaron a desarrollar la hermenéutica como una postura inherente a la comprensión de la totalidad del mundo por parte del ser humano. Dicha hermenéutica se esgrime a partir de las facetas previas y posteriores al mero *acto de la interpretación* —el concepto hermenéutica desde sus orígenes en la era del mito, su relación con el dios Hermes, se encuentra ligada únicamente a la verbalización de la interpretación— determinando que previo a la *interpretación* existe una *comprensión* y, por tanto, la función interpretativa debe reformularse en el sentido de la comprensión humana; es decir, mediante la reflexividad sobre el momento de la comprensión y su subsecuente desembocadura en la posibilidad de la interpretación.

Por tanto, la problemática hermenéutica en su concepción clásica (metodológica/interpretativa), según el hermeneuta y filósofo canadiense, Jean Grondin, pasa por dos desplazamientos: “1) Aquello que se pretende poner en claro no es en principio el sentido del texto o la intención del autor, sino la intención que mora en la existencia misma, el sentido de su proyecto. Este desplazamiento tiene mucho que ver con el giro existencial de la hermenéutica en Heidegger, que abandona el paradigma de la interpretación de los textos.”⁶⁹⁴ La comprensión de la totalidad, de la propia condición humana que facilita el entendimiento de la historia, trasciende la dimensión textual e, incluso, de la concepción discursiva; y 2) “La interpretación es más bien esclarecimiento crítico de una comprensión que la precede. Primero hay comprensión, luego su interpretación, donde la comprensión

⁶⁹⁴ Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. por Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2008, p. 56.

acaba comprendiéndose a sí misma y haciéndose cargo de sus anticipaciones.”⁶⁹⁵ Se cuestiona el planteamiento inicial de la interpretación, es decir, a la pregunta ontológica-fundamental de la comprensión como resultado histórico (Dilthey) o la espacialidad y la temporalidad del *estar-ahí* (Heidegger).

Este cambio estructural provocado por la hermenéutica filosófica es una refundamentación en sentido universal como contribución al pensamiento filosófico y las aportaciones prácticas de la labor filosófica. Bajo esa nueva concepción hermenéutica, Gadamer describe acertadamente las aportaciones de la hermenéutica a la filosofía:

Una hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas, desde la comunicación interpersonal hasta la emancipación social, desde la experiencia del individuo en la sociedad hasta la experiencia que hace hacia esa sociedad, desde la tradición basada en la religión y el derecho, el arte y la filosofía hasta la energía de la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria...⁶⁹⁶

Los alcances de la hermenéutica filosófica son amplios en la configuración del pensamiento filosófico. La fundamentación de una filosofía de la comprensión hermenéutica vendría a evidenciar con mayor severidad la postura crítica en la configuración discursiva de la hegemonía y de la pavorosa serenidad del sentido unívoco y dado por *el fin de la historia* pregonado por la modernidad.

En ese sentido, la concepción hermenéutica que busca esta investigación en relación con la fundamentación de los derechos humanos trasciende los linderos de la hermenéutica metodológica y, por ende, de la hermenéutica jurídica —sin negar los aportes que estas disciplinas pueden generar en la práctica jurisdiccional y en el pensamiento jurídico. Por ello, cuando esta investigación se refiere al uso hermenéutico lo hace directamente a su concepción *filosófica* a partir de las ideas de los filósofos Dilthey, Heidegger y,

⁶⁹⁵ *Ibidem.*

⁶⁹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II...*, *op. cit.*, p. 225.

principalmente, Gadamer. En ese sentido, es menester retomar el pensamiento de dichos autores.

a) *Wilhelm Dilthey: la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu*

La hermenéutica filosófica a la que se refiere la presente investigación tiene un punto de partida clave con la obra del filósofo, historiador y psicólogo alemán Wilhelm Dilthey, quien en superación a la concepción hermenéutica del sentido originario del texto (Schleiermacher) “[...] se encargó de formular un fundamento epistemológico consistente entre la experiencia histórica y el legado idealista de la Escuela Histórica.”⁶⁹⁷ Si bien Dilthey buscaba el establecimiento de una hermenéutica metodológica como fundamento de la *ciencias del espíritu*, es menester destacar sus ideas, ya que éstas constituyeron con elementos importantes para la maximización y concreción de una hermenéutica filosófica.

En términos generales se puede decir que Dilthey muestra interés en el *sentido histórico* en el que se *comprende* la realidad por medio de las ciencias del espíritu, así como en los condicionamientos que la *tradicción* impone en las categorías que permiten el entendimiento de un concepto. De esta forma, la historia es el punto de anclaje y el crisol mediante el cual el acto hermenéutico se articula como conocimiento. Es por tanto la praxis histórica, praxis hermenéutica, teniendo a la historia como el elemento más importante en la labor de la comprensión, ya que ésta se da en el momento dialéctico en el cual entra en conflicto la verdad.

“Dilthey se inspira en la distinción del historiador Droysen entre explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*). Mientras que las ciencias puras buscan explicar los fenómenos a partir de hipótesis y leyes generales, las ciencias del espíritu quieren comprender una individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores.”⁶⁹⁸ Es la praxis histórica la que da sentido interpretativo al conocimiento. Por lo tanto, el conocimiento para Dilthey es una condición histórica que permite no solamente comprender el sentido verdadero en un discurso, sino la misma consecuencia histórica de la experiencia del ser-en-el-mundo.

⁶⁹⁷ Alfen da Silva, Kelly Susane, *Hermenéutica jurídica y concreción judicial*, trad. Humberto Orduz Maldonado, Temis, Bogotá, 2006, p. 14.

⁶⁹⁸ Grondin, Jean, *¿Qué es...*, op. cit., p. 39

Por ello, “la intuición de fondo de Dilthey, cargada de consecuencias, es que la comprensión y la interpretación no son solamente métodos propios de las ciencias del espíritu, sino que traducen una búsqueda de sentido y de expresión, más originaria aún, de la vida misma.”⁶⁹⁹ De esta manera Dilthey establecería el elemento histórico que con posterioridad sería abordado por la *hermenéutica filosófica*, dando paso a una comprensión universal de la vida histórica como elemento determinante en el acto hermenéutico.

Bajo esta especificación planteada en el pensamiento de Dilthey, se pueden retomar las palabras de Grondin: “se trata de la idea según la cual la comprensión que se desarrolla en las ciencias del espíritu no es más que la prolongación de una búsqueda de comprensión y de formulación que ya caracteriza a la vida humana e histórica como tal.”⁷⁰⁰ De esta manera se postulan elementos de una nueva hermenéutica, una previa y anterior, una hermenéutica distinta a la concepción metodológica que el mismo Dilthey buscaba para las ciencias del espíritu. Es, en todo caso, una hermenéutica ligada a la comprensión de la realidad como proceso de interpretación coaligada al pensamiento de Nietzsche quien determina que *no existen hechos como tal, sino meras interpretaciones*.

De esta manera el trabajo de Dilthey perfila el desarrollo de la hermenéutica filosófica mediante el rostro de la universalidad y del dominio interpretativo de la comprensión —lo que paradójicamente pone bajo la loza la función diltheana de una metodología/epistemología hermenéutica de las ciencias del espíritu. Estos elementos de una hermenéutica con rostro de universalidad filosófica serían heredados y retomados por Heidegger y Gadamer, en la especificación histórica del proceso de la comprensión. En esa sintonía, Grondin acertadamente argumenta sobre el desarrollo de la hermenéutica que “después de haber sido hasta el siglo XVIII un arte de la interpretación de los textos, luego una metodología de las ciencias del espíritu en el XIX, la hermenéutica se convertirá en algo totalmente distinto en el siglo XX, en una filosofía, pero también en un término cada vez más en boga.”⁷⁰¹ El paso decisivo en la concepción universal de la hermenéutica como proceso de la comprensión es marcado por el filósofo alemán Martín Heidegger.

⁶⁹⁹ *Ibid*, p. 42.

⁷⁰⁰ *Ibid*, p. 42.

⁷⁰¹ *Ibid*, p. 44.

b) Martin Heidegger: la hermenéutica de la facticidad

Heidegger sería quien inicia la transformación de la hermenéutica en aras de una concepción filosófica que permita la comprensión universal del mundo. Como se ha mencionado sobre la hermenéutica filosófica, las ideas de Heidegger ocasionan un cambio en su estructura, es decir, en su objeto de estudio, su vocación axiomática y su estatuto aplicativo. Este cambio estructural, nos dice Grondin:

Cambiará primero de objeto al no remitirse ya a los textos o a las ciencias interpretativas, sino a la existencia misma; se puede hablar, por consiguiente, de un giro existencial de la hermenéutica. Cambiará también de vocación, porque la hermenéutica no se comprenderá ya en sentido técnico, normativo o metodológico. Tendrá una función más fenomenológica, más destructora en el sentido liberador del término, que deriva de su cambio de estatuto: será no solamente una reflexión que se funda en la interpretación (o en sus métodos); será también el cumplimiento de un proceso de interpretación que se confundirá con la filosofía misma.⁷⁰²

La transformación de la hermenéutica a una concepción filosófica de la comprensión y del conocimiento, vendría sustentada, en sus inicios, en el pensamiento de Heidegger quien, en su obra más reconocida, *Ser y tiempo*⁷⁰³, argumentaría la formulación de una *hermenéutica de la facticidad*. Si Dilthey mencionaba un carácter histórico en la interpretación como elemento de comprensión del mundo; Heidegger extenderá los límites aprensivos de la interpretación en el sentido de la *facticidad* como parte de la comprensión que se da en el estar-ahí (*Dasein*) como ser-en-el-mundo. Esta función de la facticidad entiende al acto hermenéutico como acto existencialista que reclama al *ser* como sujeto y objeto de la interpretación; ya que es la existencia del *ser* la primera unidad sujeta a interpretación, la cual se volverá una mediación de la interpretación sujeto – objeto.

⁷⁰² *Ibid*, p. 45.

⁷⁰³ Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, trad. por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Bajo esta lógica argumentativa, la facticidad es el objeto y sentido de la interpretación. En palabras de Heidegger: “El concepto facticidad encierra en sí “el ser en el mundo” de un ente “intramundano” de tal suerte de que este ente pueda comprenderse como siendo su “destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar para él.”⁷⁰⁴ La comprensión de la facticidad del ser-ahí es para consigo misma el principio de la comprensión del mundo. Esta comprensión debe ser ante todo hermenéutica como *ser-interpretativo* que *está-en* consigo misma, con la historia (espacio-tiempo), y con el otro. Por ello, “para el acceso a esta facticidad, la elección del término de hermenéutica no es azarosa. Se funda en la facticidad misma, subraya Heidegger. Porque la facticidad, a un mismo tiempo, 1) es susceptible de interpretación; 2) espera y necesita interpretación, y 3) es vivida siempre desde una determinada interpretación de su ser.”⁷⁰⁵

Por ende, el acto hermenéutico de la facticidad busca dar sentido a la vida que se da y se sigue dando en lo fáctico, en el-estar-ahí, como existencia propiamente ontológica ante los elementos alienantes que mitologizan la comprensión. Es, por tanto, un proceso de comprensión que interpreta al margen de la alineación y de los prejuicios ajenos a la condición fáctica de la vida, toda vez que la existencia dada en la facticidad ha tenido como primera tarea explicitarse a sí misma en un sentido que va más allá de lo óntico y de lo ontológico.

Gadamer, estudiante y amigo de Heidegger, define a la hermenéutica de la facticidad como “la tarea de elucidar la dimensión inmemorial de la existencia e incluso de interpretar la existencia misma como comprensión e interpretación o autoproyección en las posibilidades de uno mismo.”⁷⁰⁶ La interpretación filosófica es parte de la comprensión del mundo en el que la facticidad del sujeto toma sentido. Por tanto, la hermenéutica de la facticidad, planteada desde una universalidad filosófica, contribuye a la comprensión del ser humano en sí mismo (del humanismo como problemática filosófica y como respuesta a toda teoría sobre el ser humano), como ser que se conoce y conoce al mundo en su posibilidad de ser-ahí o estar-en-el-mundo, como interpretación a partir de su propia comprensión humana.

⁷⁰⁴ *Ibid*, p. 68.

⁷⁰⁵ Grondin, Jean, *¿Qué es...*, op. cit., pp. 47 y 48.

⁷⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II...*, op. cit., p. 105.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Bajo esos condicionamientos, Gadamer continúa manifestando, sobre la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, que “comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana.”⁷⁰⁷ De ahí su denominación de facticidad, como momento de comprensión de ser-ahí, que permite conocer lo universal y discernir la alienación del conocimiento, a la vez que antepone el momento de la facticidad del *ser* ante la facticidad del *ser* que es *otro*, como acto interpretativo y comunicativo de las facticidades, es decir, de la comprensión real del *yo* hacia la condición de facticidad (histórica-material) del *otro*.

En mérito a todo lo anterior, la hermenéutica de la facticidad se concretiza en una hermenéutica filosófica en tanto se distancia de las concepciones metodológicas y de la comprensión limitada del acto hermenéutico mediado por el *texto*, dando paso a una hermenéutica universal de la facticidad subjetiva e intersubjetiva, centrada en la vocación misma de la comprensión del estar-ahí, ejerciendo una experiencia individual e histórica como consumación comunicativa de un *nosotros*.

En esta relación de facticidad y hermenéutica la guía del conocimiento será *la pregunta*⁷⁰⁸ como subjetividad interrogadora de la totalidad. La pregunta, al referirse a la universalidad de la existencia es ontológica; por tanto, la pregunta, constituye el primer paso que el sujeto hermenéutico realiza al momento de la comprensión, porque una buena pregunta tendrá una respuesta clarificadora, dando paso firme en la comprensión interpretativa del mundo. En la pregunta o en el cuestionamiento como momento inicial de la comprensión, reside la esencia del estar-ahí (*Dasein*), del sujeto que es *ser* determinado por el *estar-ahí*, esto es, el estar inmerso en la espacialidad y la temporalidad.

La pregunta es una determinación objetiva de la existencia del ser-ahí, en cuanto es ser-en —una comprensión objetiva del sujeto cognoscente determinado en espacialidad y temporalidad— para a partir de ello, interpretar subjetivamente lo que se percibe a través de

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ En *Ser y tiempo*, Heidegger reconoce que la dinámica de la comprensión no debe de circunscribirse al debate estéril entre sujeto y objeto, sino a la posibilidad subjetiva de plantear interrogantes a partir de la experiencia del estar-ahí. En ese sentido el estar-ahí propicia la función temporalizadora y espacial que permite conocer la realidad como contextualidad del sujeto cognoscente, quien se pregunta y pretende comprender e interpretar la realidad se comprende a sí mismo mediante una precomprensión ligada a un lugar y un tiempo determinado. Cfr., Heidegger, Martín, *op. cit.*, pp. 200 a 203 y 469 a 471.

la pregunta. En ese sentido, “la pregunta” para Heidegger, establece las bases dialógicas-lingüísticas para la interpretación, y será la interpretación como acto hermenéutico de la facticidad la que dará sentido y comprensión de la realidad, del ser-ahí en espacialidad y temporalidad.

Bajo esa tesitura, el ser-ahí del que habla Heidegger se encuentra mediado en espacialidad y temporalidad, a notas previamente constituidas —en sentido zubiriano si se observa desde el ámbito de la materialidad— en la comprensión objetivada, las cuales son determinantes en el acto de la comprensión y de la interpretación; toda vez que, “no se trata de interpretar el sentido de un texto o del pensamiento de un autor, sino de elucidar la precomprensión de la existencia para determinar si depende de una aprehensión auténtica o no.”⁷⁰⁹

El sentido auténtico será para Heidegger aquel que, pese a estar oculto en la marraja de sentidos subjetivos y de precomprensiones mitologizadas, sea clarificado en una pregunta que sustente en su planteamiento el ser-ahí, en relación intersubjetiva y dialógica de la espacialidad y la temporalidad en la que se suscita el ocultamiento de la verdad o de la justa razón. Por lo tanto, la hermenéutica heideggeriana se sintetiza, pues, en una triple determinación: existencia, fenómeno e interpretación. Sin embargo, dicha labor hermenéutica debe ser sabedora de la comprensión previa o precomprensión de una existencia que radicaliza el fenómeno y vicia a la interpretación.

Bajo ese análisis de la hermenéutica filosófica de Heidegger, Grondin llegaría a la conclusión de que:

La máxima hermenéutica de Heidegger consiste, pues, en poner de relieve la estructura de anticipación de la comprensión en vez de hacer como si no existiera. Heidegger, por tanto, invita a la interpretación a un ejercicio de rigor, esto es, de autocrítica. Y a este ejercicio se entrega todo el proyecto de Ser y tiempo al preguntarse por los presupuestos hermenéuticos de la inteligencia dominante del ser y de la existencia.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Grondin, Jean, *¿Qué es...*, op. cit., p. 58.

⁷¹⁰ *Ibid*, p. 60.

En esa dinámica hermenéutica de des-ocultación de la estructura de anticipación de la comprensión; es decir, del encubrimiento del sentido auténtico o de la razón justa, se debe evidenciar, según Heidegger, las prenociones o compresiones previamente *dadas* a efecto de mediarlas en el diálogo interrogativo y confrontativo del lenguaje y de la proporcionalidad del sentido. No se trata, entonces, de negar la existencialidad de la precomprensión acusando a la interpretación como una determinación alineada, sino de poder evidenciar las precomprensiones arbitrarias que no son congruentes en el ser-ahí. Como lo explicita el mismo Heidegger:

Sólo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del Dasein hace posible la intelección de la espacialidad existencial del Dasein. Esta intelección nos libra de la ceguera respecto de esta estructura, o de eliminarla de ante mano, una eliminación que no está motivada ontológicamente, aunque sí “metafísicamente” en la ingenua opinión de que el hombre es en primer lugar una cosa espiritual, que luego queda confinada a un espacio...⁷¹¹

Por ello, como Schleiermacher mencionaba, con mucha anterioridad a Heidegger, el acto hermenéutico es una labor dialógica de búsqueda de consenso —de intermediación discursiva—, a lo que Heidegger agregaría además de la concepción dialógica una filosófica de la comprensión como elemento anterior a toda interpretación. No obstante, no sería hasta las ideas de Gadamer que se tendría la formulación de una hermenéutica filosófica centrada en la *comprensión del acontecimiento*, teniendo a la interpretación como elemento crítico de la verdad histórica.

7.2.2. H.G. Gadamer: una visión general a su pensamiento hermenéutico

Sin bien Heidegger introduce a la hermenéutica como elemento y condición de posibilidad para el pensamiento filosófico, será su alumno, Gadamer, quien terminaría por maximizar el

⁷¹¹ Heidegger, Martín, *op. cit.*, pp. 82 y 83.

acto hermenéutico de manera generalizada en la filosofía. Gadamer irrumpe el pensamiento filosófico de su época con su pensamiento hermenéutico retomando elementos tanto de Dilthey como de su mentor Heidegger. Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer se distanciaría de la hermenéutica de la facticidad o de la existencia de Heidegger.

Si se tuviera que sintetizar las influencias del pensamiento gadameriano, sería menester evidenciar un punto de confluencia entre el pensamiento de Dilthey y Heidegger —y, en diferente medida, a la obra de Rudolf Bultmann⁷¹². La hermenéutica de Gadamer es una proporción filosófica entre las ideas de estos dos autores: *se constituye en la búsqueda de un sentido amplio del acto hermenéutico como elemento de la comprensión de universalidad de la totalidad (Heidegger), pero teniendo como fin la fundamentación de las ciencias del espíritu (Dilthey)*.

Lo anterior, a primera instancia, podría entenderse como una apología a la función metodológica de la interpretación en las ciencias del espíritu, sin embargo, es una concepción plenamente filosófica que, manteniendo la finalidad planteada en la obra de Dilthey⁷¹³, reformula el sentido de comprensión de la totalidad, entendiendo por ésta la función universal de la filosofía, traspasando los linderos de las ciencias y del método afecto de concretarse en la verdad como elemento objetivo-universal de la existencia histórica del ser humano.

Su obra más importante *Verdad y método* trataría de condensar en su título⁷¹⁴ el *problema hermenéutico* que Gadamer divisaba en el desarrollo filosófico de su tiempo. En la propia definición del problema hermenéutico, Gadamer avanza en relación con sus antecesores, partiendo de la idea participativa de la *verdad*, no limitada a la ecuación formal

⁷¹² Bultmann es un continuador de la hermenéutica de la existencia de Heidegger, y al igual que este último, marcó una impresión filosófica-académica en Gadamer, la cual se vería reflejada en su pensamiento hermenéutico. La influencia de Bultmann más latente en el pensamiento gadameriano sería en cuanto al sentido de lo humano y del humanismo que Gadamer utilizaría para fundamentar el uso de una hermenéutica filosófica desde una determinada comprensión de lo humano, como centro del problema hermenéutico. *Cfr.*, Gadamer, Hasn-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.*, pp. 31 a 74.

⁷¹³ Gadamer argumenta sus intenciones filosófica y hermenéuticas a efecto de continuar la tarea de Dilthey desde la complejidad filosófica que había establecido Heidegger, a lo que denomino: *la transformación de la esencia de la hermenéutica*. Véase, *Ibid*, p. 225.

⁷¹⁴ Grondin narra de manera muy breve el proceso que Gadamer llevó a cabo para dar título a su obra más reconocida: “En 1960, entregó a su editor un largo manuscrito que llevaba por título *Las grandes líneas de una hermenéutica filosófica*. Su editor juzgó, sin embargo, que el término de hermenéutica era quizá demasiado esotérico y arrastraba el peligro de asustar a los lectores. Invitado a buscar algo más atractivo, Gadamer pensó en un principio en *Comprensión y acontecimiento*, antes de dar con el título de *Verdad y método*.” Véase, Grondin, Jean, *¿Qué es...?*, *op. cit.*, p. 69.

de la metodología científica. La obra más referenciada de Gadamer marca a través de su título, *Verdad y método*, el inicio de una dicotomía entre la verdad y su correlación con el método, esto es: la verdad como sentido último de la comprensión que no se encuentra condicionada a la formulación metódica de las ciencias exactas; en claro distanciamiento con la verdad metodológica-cartesiana de la modernidad.

a) *Una concepción ontológica en la comprensión*

Para Gadamer, la verdad constituye una función más compleja y diversa de lo que las ciencias metódicas logran percibir y medir con sus lineamientos de neutralidad. La *verdad* es el sentido último que alberga hasta la estancia más mínima del ser humano como sujeto de posibilidad de cuestionar lo universal, increpándolo y comprendiéndolo a la vez que se determina a sí mismo. En ese sentido, la verdad tendría que ser resultado de una praxis humana que se especifique a sí misma en condiciones de preconcepción y precomprensión. Por ello, Gadamer argumentaría sobre la necesidad de reformular el humanismo como vínculo de conocimiento sobre lo que *es* el ser humano como *ente* que comprende la realidad.

Bajo esta concepción gadameriana, Grondin manifiesta que “El rasgo distintivo del humanismo [gadameriano] es que no tiene como perspectiva primera producir resultados objetivables y mensurables, como es el caso en las ciencias metódicas de la naturaleza; más bien confía en contribuir a la formación (*Bildung*) y a la educación de los individuos desarrollando su capacidad de juicio.”⁷¹⁵ El humanismo para Gadamer es una condición previa que posibilita la comprensión de la realidad. Es el punto de partida que permite mediar el ser con la totalidad del mundo.

Gadamer manifiesta que el proceso de la comprensión se encuentra irradiado por la universalidad de la cuestión humana. Es decir, la *autocomprensión* de aquellos elementos propios al ser humano que permiten entender la dinámica humana desde una intermediación común a todo sentido. Se trata de una universalización de sentido que no esté basada en la posición entronizada del método en la ciencia moderna (Descartes) ni en la universalización de una moral determinada y esencializada (Kant), sino en la humilde delimitación marcada

⁷¹⁵ *Ibid*, p. 72.

por la finitud del *ser* humano, bajo parámetros culturales e históricos que integran a los sujetos y a sus comunidades.

Bajo esa tesitura, la hermenéutica filosófica gadameriana, “constituye una crítica al idealismo, pero manteniendo la pretensión del planteamiento trascendental. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de Ser y tiempo) no escapa por completo al ámbito de la reflexión trascendental.”⁷¹⁶ Gadamer apoya su comprensión hermenéutica bajo los principios de una concepción ontológica que más que determinar la esencia absoluta del *ser idealizado*, constituya una función universal de lo humano, como criterio objetivo de comprensión de la realidad, centrada en la absoluta realidad histórica en la que se produce la vida humana⁷¹⁷. Su connotación ontológica no formula una determinación ahistórica de la comprensión, sino un retorno a la verdad material en la que se comprende la propia existencia de lo humano antes de la entronización del método como única vía válida del conocimiento. Esto es, un retorno a la *existencia* de la verdad antes que a la lógica mecanicista del método como única aporía de legitimidad.

Por ello, contrario a la imposición del método científico-cartesiano propio de las ciencias naturales, las *ciencias del espíritu* deben aspirar a un *modo de conocer distinto* basado en el ser humano, que no implique la anulación total de éste en la tarea de comprenderse y comprender lo que le rodea. Por ello, Gadamer propone *una hermenéutica filosófica que se base ontológicamente en el ser humano como elemento objetivo, a la vez que, contempla al ser humano como un proceso histórico en sí mismo; dejando de absolutizar el conocimiento metódico sustentado en la anulación del sujeto como intérprete de la realidad.*

⁷¹⁶ Conill, Jesús, *El camino gadameriano hacia la hermenéutica ontológica*, Universidad de Valencia, Valencia, 2008, p. 214

⁷¹⁷ Mauricio Beuchot en su obra *Tratado de la hermenéutica analógica* manifiesta la necesidad de la ontología como nexo con la metafísica y la analogía. Retoma algunas ideas fundamentales de Gadamer en cuanto a volver a una concepción ontológica de la filosofía y de la hermenéutica filosófica. Asimismo, Beuchot, señala la existencia de diversas ontologías, acusando a la hermenéutica de la facticidad y a la hermenéutica gadameriana de brindar una concepción ontológica que busca des-ontologizar la búsqueda del ser en favor de una determinación material del ser. Dicha acusación es parcialmente compartida, sin embargo, el filósofo mexicano reduce en extremo a la hermenéutica gadameriana en una pragmática lingüística que descaracteriza su concepción humanista y su tradición aristotélica. Cfr. Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 103 y104.

b) *Ontología, arte y acto hermenéutico*

En la búsqueda de un *modo de saber diferente* —que abarque desde la fundamentación de las ciencias del espíritu hasta la comprensión de la universalidad— Gadamer, retoma a la experiencia estética del arte como una forma de integrar el sentido de lo humano en el acto hermenéutico. El arte constituye un elemento necesitado de interpretación, el cual demuestra un desmontaje metodológico en el que el sentido y la verdad no constituyen un camino unívoco seguro, sino la confabulación de diversos elementos que se entrelazan en la actividad subjetiva del sujeto cognoscente. El uso de la interpretación estética sobrepone en el proceso de la comprensión elementos propios de la relación intersubjetiva como el horizonte histórico y cultural que comprende en un momento y hacia un devenir histórico la propia delimitación de lo humano entendida como precomprensión.

En ese sentido, lo que Gadamer busca señalar a través de la interpretación del arte es denotar que la *comprensión* es una composición equívoca de sentidos interpretativos, no como una negación a la verdad, sino como condicionamiento a la voluntad interpretativa y a la fijación unívoca que marca la obra artística en sí misma ante los elementos subjetivos que la condicionan. Por ello, si se entiende que la comprensión transita por medio de la interpretación desmontada del *acontecimiento*⁷¹⁸, es menester reconocer la disrupción entre el método y la verdad ante la revelación del acontecimiento que increpa al sujeto intérprete.

Bajo la conceptualización de la interpretación del arte, Gadamer reconoce que *la verdad* en las ciencias del espíritu debe atravesar en la comprensión y en el acontecimiento⁷¹⁹ como relación dialógica integrativa. Una participación en la que la comprensión interpretativa del sujeto se transforme con base a la objetividad material con la que viene cargado el acontecimiento, es decir, un redescubrimiento en el cual también el sujeto amplíe e interprete su integralidad en el mundo como parte del proceso de comprensión, el cual además de ser interpretativo es dialógicamente intersubjetivo.

⁷¹⁸ Gadamer señala que en la dinámica interpretativa del arte existe un *acontecimiento* que increpa al sujeto espectador a comprender e interpretar el sentido de la obra original. Véase, Grondin, Jean, *¿Qué es...?*, op. cit., p. 76.

⁷¹⁹ Por ello la primera propuesta de Gadamer para nombrar a su obra más celebre fuera “*Comprensión y acontecimiento*”, título que con posterioridad cambiaría a *Verdad y método*.

En palabras de Grondin: “Este es el modelo de obra de arte, y del rigor único que le es propio, que Gadamer aplicará a las ciencias del espíritu. Según él, la verdad de las ciencias del espíritu depende más del “acontecimiento” (que se apodera de nosotros y nos hace descubrir la realidad) que del método.”⁷²⁰ Constituye, por lo tanto, retomar un sentido específico de la ontología como presupuesto del acontecimiento histórico, el cual permita la dimensión interpretativa bajo los supuestos propiamente marcados por la fusión de horizontes.

Sin embargo, para lograr lo anterior, Gadamer expondría en sus dos tomos de *Verdad y método* elementos que condicionan la comprensión o que se vuelven determinantes en dicho proceso, los cuales pueden guiar tanto al acontecimiento como la concepción propia de lo humano.

7.2.2.1. Condiciones para una hermenéutica ontológica

El proceso de la comprensión que Gadamer vislumbra constituye una formulación filosófica de la comprensión humana. Es, por tanto, el acto hermenéutico una instancia de la existencia humana, la cual, como ya se ha mencionado, no puede ser limitada a circunstancias metodológicas, sino que debe ser guiada por la absoluta universalidad del conocimiento. En ese sentido, trastoca la concepción metodológica que valida la información en las ciencias del espíritu como una forma de superar la relación moderna entre sujeto – objeto.

Pero para lograr lo anterior, Gadamer retorna a la descripción del acto hermenéutico con la intención de complejizar los elementos intervinientes en el proceso de la comprensión, los cuales delimitan a dicho proceso. Por ello, la hermenéutica gadameriana se “elabora a partir de la comprensión de algunos de sus conceptos conductores principales como tradición, historicidad e historia, así como sobre el sentido de prejuicio y aun primordialmente sobre el concepto de formación de la tradición humanística alemana...”⁷²¹

Dichos elementos no tienen por objeto relativizar o subjetivizar la verdad; por el contrario, Gadamer —y en general el uso de la hermenéutica filosófica—, asume que anular

⁷²⁰ Grondin, Jean, *¿Qué es...?*, op. cit., p. 76.

⁷²¹ Alfen da Silva, Kelly Susane, op. cit., p. 150.

la relación dialógica e interpretativa entre el sujeto cognoscente y la realidad (sujeto – objeto) constituye una negación propia de la complejidad del proceso de la comprensión y de la interpretación de la realidad fuera de los dogmas del modernismo mecanicista —la negación del sujeto en el conocimiento objetivo así como la superación del sujeto en la comprensión del objeto. La diversidad de sentido en la interpretación se da en el diálogo interpretativo conjunto —el sujeto interpreta el objeto, pero también se interpreta a sí mismo a partir del objeto— con el cual se actualiza y se representa la comprensión en un sentido amplio de verdad.

La concepción de una hermenéutica ontológica —de la existencia (facticidad) y de la concepción del humanismo (histórico y cultural)— no consiste en validar cualquier sentido o relativizar la verdad, mucho menos convalidar el sentido unívoco del pensamiento moderno ilustrado: de una verdad universal a todo tiempo, espacio y sujetos/grupos, sino a la comprensión y delimitación de la existencia humana en la comprensión, a efecto de interpretar con base a la materialidad de las cosas mismas —en consonancia al pensamiento ellacuriano—, es decir, a una interpretación que reconozca los prejuicios y vicios del sujeto-intérprete a efecto de rehabilitarlos durante una interpretación que sea mediadora y dialógica de las prenociones sujetas a una *tradición* con las características históricas.

En coordinación con esa concepción ontológica de la hermenéutica, Gadamer define cómo el proceso de la comprensión, además de ser un consenso dialógico, es determinado por elementos basales en la consolidación de una experiencia hermenéutica⁷²². En ese sentido, la interpretación y representación se da entre sujeto – objeto recíprocamente, ya que no sólo se interpreta la *cosa* misma, sino que el intérprete se interpreta a sí mismo en el acto hermenéutico, dejando a la interpretación mediada y delimitada a condiciones enmarcadas por una precomprensión situada en cuanto ser histórico; es decir, una comprensión del ser como ser-en-el-mundo.

La comprensión por tanto constituye un proceso complejo en el que se alternan diversos elementos y condiciones con las cuales el sentido verdadero puede ser desvelado de

⁷²² En el primer tomo de *Verdad y método*, Gadamer se encarga de establecer cinco temas primordiales: 1. El sentido del humanismo como elemento determinante en la comprensión —como se mencionó anteriormente—, 2. La interpretación del arte en referencia a las ciencias del espíritu, 3. El desarrollo histórico y teórico de la hermenéutica, 4. Los elementos fundacionales de una experiencia hermenéutica y 5. El lenguaje como hilo hermenéutico. Véase, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.*

la opacidad de la mirada desatenta. Si bien la condición del humanismo constituye el primer elemento para tener en cuenta en una hermenéutica filosófica —que trastoca el sentido mecanicista de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu—, las condiciones bajo las cuales la comprensión y la interpretación se van desarrollando deben ser guiados a la objetividad misma de la cosa, a la vez que la propia concepción del valor de lo humano se reconfigura en el conocimiento mismo de lo Otro —en alteridad dialógica de *lo otro*—, como asegura Gadamer.

Por tanto, es desacertado aquel que tilda a la hermenéutica filosófica como una búsqueda del sentido “sinsentido”, es decir, una búsqueda de sentido sin un basamento objetivo del método, entendiéndolo por este último como aquel que reina en la producción del pensamiento científico. Por el contrario, Gadamer afirma que “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada en la cosa misma.”⁷²³ Por ello, Grondin y Concill, coinciden en que el pensamiento filosófico de Gadamer se encuentra contenido en dos categorías estratégicas: “hermenéutica” como pluralidad de *sentido* y “ontología” como referencia universal al *ser*.

La obra gadameriana es una hermenéutica que como tal busca dar sentido a una interpretación válida —justificar su legitimidad en términos de razón práctica—, a la vez que increpa la ontología del *ser*, desde una concepción muy específica de lo que determina al *ser* humano en el conocimiento. Esa conjunción conceptual (hermenéutica y ontología) dio como resultado un proceso de comprensión sabedor de diversas tradiciones y momentos históricos que deben ser interpretados a razón de horizontes fusionados. Aquella persona que quiere comprender “tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad...”⁷²⁴ es una relación que, si bien tiene en consideración al *ser*, ésta constituye un momento en el reconocimiento de la tradición —un círculo hermenéutico basado en la experiencia histórica— a efecto de interpelarse dialógicamente con aquello que me es ajeno.

⁷²³ *Ibid*, pp. 332 y 333.

⁷²⁴ *Ibid*, p. 335.

La hermenéutica filosófica de Gadamer se reviste de manera ontológica en el proceso de la comprensión en tanto se concibe al *ser* como ser-en-el-mundo, como ser histórico. El acto hermenéutico desde la ontología que propone Gadamer no tiene por objeto determinar un sentido que tienda a dogmatizarse de manera plena ni de relativizar la verdad en aras de los sentidos interpretativos, sino desvelar aquellas mediaciones que influyen en la comprensión, evitando así el trastocamiento de la comprensión y del acto hermenéutico en relación con la ampliación histórica. En palabras de Jesús Conill, el proceso de la comprensión a la luz de la hermenéutica ontológica gadameriana se entreteje de “diversos aspectos del ser histórico, donde la distancia temporal es productiva hermenéuticamente, como los prejuicios, la tradición, el poder de la historia en la conciencia de la historia efectuar, la fusión de horizontes, la anamnesis, el círculo hermenéutico, la anticipación, etc.”⁷²⁵

Concebir de manera asertiva el acto hermenéutico transita en la dinámica conceptual que llevan a cabo entre sí las categorías propuestas por Gadamer (prejuicio, tradición, historicidad y horizontes). La función de éstas, como ya se ha expresado, serán dimensionar aquellas particularidades que de manera dialéctica compiten en la determinación del sentido (la verdad) con el fin de que el acto interpretativo pueda presentarse desde una relación dialógica de alteridad como primer paso para la confrontación objetiva de las precomprensiones⁷²⁶. Por lo tanto, es menester a lo anterior, retomar de manera somera los conceptos que confluyen en la hermenéutica gadameriana a efecto de comprender su filosofía hermenéutica de la comprensión.

a) El prejuicio y su función delimitadora

Cuando Gadamer se dispone a describir a profundidad los elementos condicionales para la experiencia hermenéutica desde la concepción ontológica, inicia con la delimitación

⁷²⁵ Conill, Jesús, *El camino...*, *op. cit.*, p. 217.

⁷²⁶ Gadamer señala que el objetivo de su hermenéutica filosófica no consiste en entronizar el proceso mismo para la obtención de la verdad —como ocurre con el método científico—, sino que “lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones.” Véase, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.* p. 336.

conceptual del *prejuicio*. Esto no es de extrañar debido a la trascendencia que tiene este concepto en la constitución y confrontación de tradiciones y horizontes hermenéuticos —cuestiones que se abordarán en los siguientes subtemas— que se entrelazan en el proceso de la comprensión histórica. Gadamer argumenta que “en sí mismo el prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.”⁷²⁷ Los prejuicios constituyen elementos de convicción que interiorizan prenociones inherentes a la experiencia histórica del ser humano⁷²⁸. Por lo tanto, Gadamer continúa argumentando que: “Prejuicio no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente(sic) o negativamente.”⁷²⁹

En ese sentido, la confrontación entre la verdad y el método que llevó a cabo Gadamer tiene como elemento central al prejuicio. El pensamiento moderno sustentado en la científicidad metódica se muestra a sí mismo libre de prenociones y precomprensiones ajenas al racionalismo. Sin embargo, esa pureza metodológica como criterio unívoco de verdad debe ser cuestionada en aras de una verdad inmanente a la historia y a la materialidad de la producción de vida. “Sólo ese reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión.”⁷³⁰ El acto hermenéutico, únicamente puede ser logrado desvelando las intenciones subjetivas y psicológicas que de manera consciente o inconsciente el método invisibiliza en sus formulaciones.

Como bien argumenta Gadamer: “Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa que nos habla la tradición.”⁷³¹ En ese sentido, el pensamiento moderno y el culto al método, si bien contribuyeron a la replicación y comprobación de las tesis en las ciencias naturales, dicha comprobación trasladada a las ciencias del espíritu termina diluyéndose en la pretenciosa soberbia de neutralidad axiológica.

⁷²⁷ *Ibid*, p. 337

⁷²⁸ El prejuicio bajo la concepción gadameriana constituye la sedimentación del conocimiento social en términos de una dinámica o análisis sociocultural que se planteó en el primer capítulo de esta investigación, teniendo a los espesores social como las unidades que permite la reducción de análisis de lo social.

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ *Ibid*, p. 336.

Sin embargo, la dialéctica de la Ilustración (Horkheimer y Adorno) centra su concepción del conocimiento a través de la razón y, por lo tanto, del abandono del argumento de autoridad que descarta al prejuicio y al argumento de autoridad —contrario al proceso lógico: concepto, juicio y raciocinio. Lo anterior, eliminó a las precomprensiones y prenociones en el proceso de la comprensión, asumiendo que su omisión constituye un avance por desmoralizar el conocimiento científico. El deseo de objetividad y de neutralidad de la moderna ilustración, se terminó por decantar por procesos metódicos que negaran los elementos inherentes al ser humano —su experiencia histórica y su cultura— como partes determinantes en la comprensión e interpretación; todo en aras de anteponer el *fundamento racional*⁷³², en particular, la *racionalidad moderna occidental* a la propia materialidad objetiva en la que existe la vida del ser humano; surgiendo así, el culto a la racionalidad descorporizada, sepultando así, al sujeto real⁷³³.

Gadamer trató evidenciar cómo el prejuicio constituye un factor de comprensión previa que no se puede dejar de ser observado durante el proceso de la comprensión. A partir de esta noción básica, será menester tomar conciencia de la existencia e influencia del prejuicio como elemento que guía y determina la comprensión de la realidad de todo sujeto. Incluso el pensamiento moderno científicista, con toda su pretensión de pureza axiológica, no pudo desarticular su condición básica e inherente al acto hermenéutico del ser humano —el prejuicio es un elemento cognitivo propio del ser humano, como posición histórica-vivencial. Por el contrario, el pensamiento racional, objetivo y puro axiológicamente, terminó por concretizarse en un prejuicio en sí mismo, el cual trastocó al acceso de la realidad óptica y ontológica. “Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y

⁷³² La conducta típica del racionalismo centra la validación de verdad en el fundamento. Sin fundamento racional, la cosa, la realidad misma pierde hasta su propia objetividad material. Si bien el juicio sin fundamento pierde vinculatoriedad en términos prácticos, lo cierto es que esta concepción de la realidad es omisa ante la propia subjetividad y particularización de la racionalidad. La racionalidad es por sí misma un producto histórico que debe dialogarse y confrontarse con otras concepciones que buscan comprender e interpretar la realidad. El pre-juicio es por lo tanto un juicio sin fundamento ni sustento en la propia concepción del pensamiento moderno occidental. *Cfr., Ibid*, p. 337 y 338.

⁷³³ La tesis de la objetividad pura mantiene relación con la moral kantiana y el sujeto trascendental, elementos que con posterioridad serían integrados en el derecho moderno mediante su concepción positivista y normativista.

determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtualización de la tradición.”⁷³⁴

La concepción de pureza axiológica en la comprensión, libre de la subjetividad histórica y cultural del intérprete, constituye una pretensión prejuiciosa basada en el pensamiento científico-metódico. Es, como menciona Gadamer, un prejuicio que invisibiliza al tamiz prejuicioso que cubre la experiencia histórica del ser humano. Negar la condición del prejuicio como lo señala el pensamiento moderno, basada en el irrestricto uso del método que abstrae y universaliza a todo aun en contra de lo real y materialmente vinculante en contextos históricos diferenciados, no contribuye a la búsqueda del conocimiento ni al acercamiento de la verdad. Por el contrario, empantana la realidad y trastoca la comprensión con base a prenociones sustentadas en el prejuicio, guiando y delimitando el conocimiento a nociones no siempre acertadas.

El culto al método como científicismo —es decir, la reducción de la verdad únicamente a través del método científico— omite que *estar inmerso en una tradición es estar sujeto a la realidad histórica de su ser*, y esa doble situación se sustenta por medio de los prejuicios. En ese sentido, el trabajo de la hermenéutica será rehabilitar los prejuicios, distinguiéndolos de aquellos que son positivos de los negativos —prejuicios legítimos o ilegítimos como los llama Grondin⁷³⁵. Los prejuicios como elementos constitutivos de la realidad histórica de cada ser humano no constituyen categorías negativas o despectivas de inicio —como la razón no es buena de inicio ni tampoco el uso del discurso es negativo de inicio—, sino una categoría previa que bien puede ser negativa o positiva según sea la experiencia histórica y biográfica de cada individuo o grupo social.

Por tanto, la rehabilitación de los prejuicios debe constituir el elemento centrar en la dialéctica y la dialógica hermenéutica que nos permita acceder a la cosa por medio de los prejuicios positivos (legítimos) y no distanciarnos de ella mediante prejuicios negativos (ilegítimos). La rehabilitación de los prejuicios y el acceso real a la cosa nos permite la

⁷³⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.* p. 337.

⁷³⁵ Grondin hace más incisiva la subdivisión dicotómica entre prejuicios positivos y negativos de Gadamer, argumentando que en el proceso de la comprensión los prejuicios fungen como elementos de legitimidad en la interpretación de la cosa. Mientras el acto hermenéutico se lleva a cabo con un mayor número de prejuicios no reconocidos o negados de manera consciente, el acceso a la cosa misma (al texto) será más limitado y, por tanto, ilegítimo. Véase, Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, trad. por Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Madrid, 2003. p. 138.

comprensión a cabalidad del horizonte histórico en la vida del ser humano, entiendo que éste se complementa de manera histórica y cultural.

Siguiendo la descripción de prejuicio de Gadamer, éste puede ser concebido desde el pensamiento social como una categoría tanto subjetiva como intersubjetiva, que se exterioriza y se interioriza (Peter Berger), objetivándose e institucionalizándose en conocimiento social, la cual da como resultado a la estructura contenedora de preconcepciones y prejuicios que constituye una *tradicción* y su relación con la distancia histórica.

b) La dinámica de la historicidad en el proceso de la comprensión

La hermenéutica ontológica concebida tanto por Gadamer y por Heidegger como un acto del ser humano en tanto ser-en-el-mundo, necesita de tener un abordaje con distancia histórica. Por ello, Grondin coincide con la tesis gadameriana sobre la necesidad de devolverle al proceso de la comprensión su capacidad de historizar nuestro entender⁷³⁶, para a partir de ello saber determinar el distanciamiento histórico que sufren las diversas formas en las que el ser humano (histórico y cultural) comprende su realidad.

Es la capacidad histórica de la hermenéutica provista como distancia entre las concepciones culturales del ser humano las que permiten comenzar el diálogo intersubjetivo necesario para la rehabilitación de los prejuicios. Dicha rehabilitación se sigue a través de la búsqueda verdadera de la cosa⁷³⁷, ya que es la cosa en sí misma, como acuerdo entre la sujeción a lo real histórico y el prejuicio subjetivo lo que permite evidenciar nociones preconcebidas que no son determinantes en el proyecto histórico y cultural de los pueblos o grupos sociales.

A este proceso hermenéutico, Gadamer lo relaciona con el trabajo realizado por los hermeneutas del romanticismo y de su búsqueda del sentido histórico verdadero; es decir, del sentido del pasado sin la mediación o actualización del presente. Sin embargo, el objetivo de

⁷³⁶ Grondin señala a partir de la hermenéutica gadameriana que el acto hermenéutico a fin de liberarse del prejuicio de la Ilustración será necesario conformar una hermenéutica histórica que no permita el dogmatismo inamovible pero que tampoco se deje llevar por la idea de un historicismo ingenuamente determinista. *Cfr.*, Grondin, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, pp. 136 a 142.

⁷³⁷ “Verdad en la cosa” nos señala Grondin, constituye un sentido de *adecuación hermenéutica*; es decir, de concordancia o armonía de la cosa por darse a entender con el sujeto intérprete. *Véase, Ibid*, p. 140.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Gadamer cambia diametralmente al no pretender conocer el pasado mejor que la misma sociedad del pasado, o de conocer el texto mejor que su propio autor, sino de comprender su constitución de lo real, para a partir de ello ver qué elementos prejuiciosos no tienen una base histórica y cultural concorde con el proceso propio de lo humano. Gadamer reconoce que el prejuicio al igual que la verdad, se esconden del entendimiento del ser humano, es por tanto el acto hermenéutico un proceso de comprensión e interpretación del mismo sujeto; esto es, una valoración histórica de sí mismo en la que se vuelve consciente de sus prejuicios.

Es así como el acontecimiento del acto hermenéutico que pide ser interpretado a la luz de la comprensión, constituye un enfrentamiento entre el pasado —aquello que se pretende interpretar— ante aquello que conforma la propia estructura del conocimiento situado del intérprete como ser-en-el-mundo —lo que constituye el presente para el intérprete. Esta dinámica hermenéutica es claramente inidentificable en la hermenéutica clásica de interpretación de textos. El intérprete que se encuentra en el presente constituye a sí mismo, dentro de su círculo de comprensión un horizonte —albergando sus propios prejuicios históricos y culturales— que busca desvelar el sentido del texto a pesar de la distancia histórica que existe ante ellos.

El resultado de dicha interpretación será la *actualización* del conocimiento que produce el texto y una *representación* del conocimiento adquirido por el intérprete; en lo que Grondin denomina *proceso de adecuación*⁷³⁸. Esta adecuación también puede ser trasladada en la comprensión de la realidad y no únicamente al sentido propio del concepto “texto”. En ese tenor, el acto hermenéutico encargado de interpretar la verdad de la “cosa” o de la realidad misma, también se enfrenta a un distanciamiento histórico —aunque la “cosa” no tenga un sentido previamente lingüístico como el texto. La “cosa” es un acontecimiento que increpa al intérprete desde la propia lejanía que supone el desconocer dicha cosa. Por ende, el proceso para comprender el acontecimiento debe tener como punto de partida la historización basada en la cosa, a la vez que, este proceso se replica en la concreta y personal historicidad del intérprete.

⁷³⁸ Grondin recurre al concepto adecuación (*adaequatio*) para reconocer al proceso de la comprensión como un momento en el que se discrimina aquello que es inadecuado a la cosa misma. Por lo tanto, “todo entender no es sino un intento de adecuación, un ajustarse a la cosa misma...”. Véase, Grondin, Jean, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 140.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Gadamer explica la concreción histórica en el acto hermenéutico como la matriz de posibilidad para la toma de distancia en el reconocimiento de los prejuicios negativos (ilegítimos), pues, según él:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos. En este sentido una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho.⁷³⁹

Bajo esa dinámica, el fenómeno interpretativo se da conforme a un abordaje histórico que parte tanto de la comprensión de la cosa hasta la concreción histórica-biográfica del sujeto intérprete; como recursividad histórica al acto que historiza. El presupuesto histórico de la hermenéutica tendrá, entonces, por objetivo, reconocer los elementos históricos de un conocimiento limitado —en tiempo histórico y en contexto cultural— como parte de la experiencia humana que a su vez es finita. En ese sentido, la comprensión del ser humano, en tanto ser-en-el-mundo se encuentra limitada a la propia dinámica del acontecimiento que interpela la comprensión de la cosa bajo el supuesto de la verdad. Por ello, para Gadamer, “la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo pudo ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como *factum* existencial y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de *ser* del *estar-ahí*.”⁷⁴⁰ Constituyendo así, un fenómeno interpretativo que comprende la absoluta universalidad de la realidad en el concreto momento del *ser histórico*⁷⁴¹.

Para ello, Gadamer expone la necesidad historizar el fenómeno interpretativo de manera que no sea ingenuo a sí mismo —como es el caso de la historiografía clásica que

⁷³⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.* p. 369.

⁷⁴⁰ *Ibid*, p. 367.

⁷⁴¹ Para Gadamer “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Todo saberse procede de una predeterminación histórica...” Dicha predeterminación constituye prejuicios los cuales se estructuran en un horizonte de comprensión omniabarcantes. *Cfr.*, *Ibid*, p. 372.

asume revelar la realidad con presión mecánica. Una concepción o pensamiento histórico que no se limite en las predicciones metódicas de la historiografía, pero que tampoco se reduzca a la ingenuidad de un historicismo que no se reinterprete a sí mismo y se concentre en la ejecución de un método o procedimiento⁷⁴². Se trata, entonces, de una función histórica que reconozca la distancia en el tiempo como una condición de posibilidad en el proceso de la comprensión.

La distancia en el tiempo entre los horizontes de la comprensión tiene por objeto interpretar las condiciones en las que se da la experiencia histórica del Otro. En otras palabras, consiste en comprender aquellos elementos basados materialmente en la realidad histórica de la propia concreción de los sujetos en un tiempo determinado, asimilándolos a horizontes históricos. Por lo tanto, aquellas condiciones basadas en la objetividad de sus relaciones materiales e interpersonales que distinguen al *otro* como otro, constituyen una concepción dialógica de la comprensión del *otro* a partir de su propia determinación de existencia; es decir, de aquellos elementos históricos, culturales y materiales que determinan a los pueblos y a los individuos como *ser* en *su* mundo, construyendo de esta manera dichos horizontes.

c) La comprensión como fusión de horizontes y función mediadora de la tradición

Gadamer retoma el concepto “horizonte” del pensamiento de Husserl, incorporándolo a la función del *ser histórico* en la labor hermenéutica. Es decir, en la capacidad del intérprete de historizar la historia. En dicha función hermenéutica, “el horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.”⁷⁴³ Es la condición histórica que permite al sujeto cognoscente dimensionar la comprensión desde su horizonte histórico-concreto de la inmediación de la realidad que le rodea. Por lo tanto, el ensanchamiento de un horizonte constituye la función hermenéutica que adiciona elementos históricos que permite *situar* la comprensión del *otro*.

⁷⁴² Sobre la concepción de un historicismo ingenio o determinista, Gadamer explica que la tarea del historicismo debe darse en principio de *recursividad histórica*. Véase, *Ibid*, p. 370.

⁷⁴³ Bravo, Víctor, “H.G. Gadamer: La hermenéutica y los procesos de comprensión”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 23, número extra 3, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2018. P. 191.

Gadamer determina que el horizonte se encuentra vinculado al concepto de *situación* como posición en el espacio histórico interpretativo: “El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*.”⁷⁴⁴ El horizonte constituye para la comprensión una concepción histórica que representa el posicionamiento geográfico abstracto; es decir, una dimensionalidad de lugar que metafóricamente permite la apreciación del propio horizonte histórico, así como de los horizontes que son percibidos en el acontecimiento de la comprensión.

La anterior descripción espacial es concordante a las palabras de Gadamer, quien define al horizonte como “el ámbito de visión que abarca y encuentra todo lo que es visible desde un determinado punto. [Lo cual] aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes.”⁷⁴⁵ Dicha descripción de espacialidad se reafirma con la capacidad de ampliar el horizonte y de desplazarse por el horizonte. En ese sentido, el horizonte es una capacidad que el ser humano debe asumir a partir del reconocimiento y rehabilitación de sus prejuicios.

Lo anterior, permite concebir al horizonte como un espacio hermenéutico conformado por la experiencia histórica del intérprete. En otras palabras, es la obtención de un horizonte propio al intérprete el que le permite iniciar el proceso de la comprensión. Para Gadamer, quien “tiene horizontes puede valorar claramente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño [según las determinaciones históricas y culturales].”⁷⁴⁶ El horizonte tiene una función que permite la capacidad de establecer parámetros alternativos a la fijación precognitiva en la comprensión como alteridad y diálogo del horizonte que increpa desde su otredad; de definir, discriminar y destacar la interpretación que se le da a las cosas. Por lo tanto, “la elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las

⁷⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, op. cit. p. 372.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.

⁷⁴⁶ *Ibid*, p. 373.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.”⁷⁴⁷ Es la obtención de una posición adecuada al enfrentamiento horizontal de la interpretación.

El horizonte, al concentrar la condición histórica que determina al ser-en-el-mundo, entra en contacto con la tradición, siendo esta última la que pone en diálogo el horizonte de la cosa misma y el horizonte propio al intérprete.

Por tanto, comprender, es irremediamente, una *fusión de horizontes* que sucede por medio de la tradición, pues en ella conviven lo viejo y lo nuevo, lo propio y lo ajeno en la misma dinámica de la existencia humana. El horizonte contiene la carga normativa con la que el ser humano es ser-en-el-mundo. Como ser histórico, el horizonte es parte de la experiencia, la cual está determinada a la cultura y al momento histórico en el que se reproduce la vida.

“La hermenéutica tiene que partir de que él que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido.”⁷⁴⁸ La tradición es el punto de conexión en el que se desplazan los horizontes al ser fusionados. La comprensión, como fusión de horizontes, se encuentra determinada en su capacidad de trasladarse a través de la conexión creada por la tradición entre los horizontes; por ello, la ampliación del horizonte constituye una matriz de posibilidad de comprender la realidad con mayor rango de desplazamiento.

La interpretación entre concepciones horizontales contrastadas, no constituye un posicionamiento rígido en el horizonte del intérprete o en aquel que le es ajeno, sino en un desplazamiento que permita concebir y adecuar de manera dialógica la construcción histórica y cultural de la dualidad horizontal en la que el fenómeno interpretativo toma vida; es mediación de horizontes y no una disputa entre ellos. Por lo tanto, Gadamer señala que los errores interpretativos, surgen al negar consciente o inconscientemente el desplazamiento de horizontes: “El que omita este desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquella. En este sentido parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle.”⁷⁴⁹

⁷⁴⁷ *Ibidem.*

⁷⁴⁸ *Ibid*, p. 365.

⁷⁴⁹ *Ibid*, p. 373.

La comprensión es desplazamiento de horizontes, por lo cual, según Gadamer: “El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.”⁷⁵⁰ La relación horizontal que se presenta en el fenómeno interpretativo no debe concebirse como una superposición por parte de un horizonte a otro —de una visión determinada de entender el mundo—, como lo hace el pensamiento cientificista al entronar el método por encima del *ser* y de sus condiciones reales de existencia.

En conclusión, el proceso hermenéutico que propone Gadamer se integra por la *fusión de horizontes* como condición que permite el propio desplazamiento y la adecuación mediadora de la tradición, condiciones que contribuyen a la determinación de un sujeto situado históricamente, quien comienza por comprenderse e interpretarse a sí mismo a partir de su propio *ser histórico* —como se verá a detalle al término de este capítulo— con base a los elementos culturales que permiten su existencia como ser-en-el-mundo. La fusión horizontal y la mediación de la tradición evidencia las tensiones inherentes al acto hermenéutico, poniendo en relieve que “La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua [de los horizontes], sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del del(sic) presente.”⁷⁵¹ Por tanto, la función de la hermenéutica ontológica no radica en establecer una guía metódica para el acceso a la verdad, sino desvelar las condiciones ontológicas que intervienen en la comprensión de lo que material y culturalmente constituye el *ser histórico*.

7.2.3. Mauricio Beuchot: hacia una hermenéutica analógica

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot es reconocido por desarrollar la hermenéutica analógica. El auge de su pensamiento hermenéutico ha sido reconocido tanto en México como en América Latina. Su campo de aplicación ha logrado permear más allá a la labor

⁷⁵⁰ *Ibid*, p. 360.

⁷⁵¹ *Ibid*, p. 377.

filosófica, teniendo aplicaciones concretas en las ciencias sociales entre las que destaca el Derecho⁷⁵².

El pensamiento hermenéutico de Beuchot retoma las grandes aportaciones de la hermenéutica filosófica del siglo XX. Su obra más completa *Tratado de la hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* evidencia como su propuesta hermenéutica se encuentra construida a partir del pensamiento de filósofos clásicos que van desde Aristóteles hasta los hermeneutas alemanes del siglo pasado. En sus últimos trabajos, ha contrastado su hermenéutica analógica con el posmodernismo de las teorías sociales críticas como la *hermenéutica diatópica* del filósofo y sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos⁷⁵³. Su obra es respetada y discutida alrededor del mundo y constituye en las ciencias sociales una forma de integrar el sentido equívoco en el conocimiento.

Si se tuviera la labor de resumir las influencias más determinantes en la hermenéutica analógica de Beuchot, se podrían señalar principalmente la obra de dos autores: Aristóteles y Gadamer⁷⁵⁴ —así como también de Paul Ricoeur al abordar la estructura del símbolo en la lingüística cultural, tema que no tiene relación directa con la presente investigación⁷⁵⁵. Del

⁷⁵² El mismo Mauricio Beuchot ha trasladado su obra hermenéutica al campo de la filosofía del derecho y de los derechos humanos. Asimismo, su pensamiento ha influenciado a gran cantidad de juristas en formas complejas de asumir el pensamiento analógico como una manera determinante para comprender el fundamento de los derechos. Una de las obras más reconocidas —la cual ya se ha mencionado en la presente investigación— que retoma la hermenéutica analógica de Beuchot es el *Iusnaturalismo Histórico Analógico* del también mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, quien ha expuesto el uso de la analogía como un modelo de comprensión del derecho más acorde a la búsqueda de la justicia real. Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, *op. cit.*

⁷⁵³ La hermenéutica diatópica busca, al igual que la hermenéutica analógica, establecer una función dialógica entre los diversos entramados culturales e identidades contestarias que giran en torno al mundo global, estableciendo consensos y lugares de entendimiento entre la visión macroeconómica propia de la globalización y el sentido de apego por lo culturalmente originario de comunidades absortas o ajenas a la razón macroeconómica. *Cfr.*, Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la...*, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁵⁴ Beuchot en varias de sus obras realiza un recorrido histórico de la hermenéutica como técnica de interpretación y como filosofía del conocimiento. Centrando su atención en la historia de la hermenéutica filosófica, ha recurrido a varios autores para establecer un marco conceptual claro sobre los cimientos hermenéuticos, tales como Dilthey, Heidegger, Gadamer, Vattimo, Ricoeur, Foucault, entre otros. El filósofo mexicano considera que sus grandes inspiraciones son Aristóteles y Ricoeur, sin embargo, pese a no manifestarlo plenamente, sus obras recurren continua y directamente a Gadamer, de quien también recupera gran parte de la dimensión filosófica que este autor alemán proporcionó al pensamiento hermenéutico —como se abordará más adelante. *Cfr.*, Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, UASLP, México, 2007; Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos humanos*, CENJUS-UASLP, México, 2010; Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*; Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía...*, *op. cit.*

⁷⁵⁵ La proyección de la hermenéutica analógica al campo de la culturalidad tuvo una gran aceptación desde su connotación antropológica. Si bien Beuchot abordó este importante campo de aplicación desde sus primeras publicaciones al retomar el elemento simbólico y la iconografía del lenguaje de Ricoeur, no fue hasta sus más

primero, retoma el uso de pensamiento prudente y de la proporción de la *phronesis aristotélica*; mientras que, del segundo, retoma —aunque también cuestiona es sus primeras publicaciones— la concepción ontológica como posibilidad de comprensión del *ser*.

a) *La phronesis aristotélica*

Del simple análisis léxico-conceptual, la “hermenéutica analógica” de Beuchot se compone de dos conceptos: “hermenéutica” y “analogía”. Este último tiene su origen en el pensamiento aristotélico. El concepto de la *phronesis aristotélica* constituye uno de los elementos basales de la hermenéutica filosófica y, en específico, de la obra Beuchot, quien en reiteradas ocasiones manifiesta retomarlo indirectamente en el pensamiento griego matemático de los pitagóricos, como *proporción* ante la inconmensurabilidad de los números irracionales. Sin embargo, la influencia más importante, se encuentra en el pensamiento aristotélico, el cual maximizó el concepto “analogía, más allá de la proporción, con lo que después fue llamado analogía de atribución, [...] con cierta gradación, de modo que [hay] un analogado principal, al que se le atribuía algo con mayor propiedad, y otros analogados secundarios, a los que se les atribuía de manera menos propia.”⁷⁵⁶

Beuchot retoma a la *phronesis aristotélica* como virtud analógica que permite, en el proceso de la comprensión tanto la proporción, la prudencia logrando así, la reivindicación de justicia. Esta virtud analógica, es fruto de la prudencia y la proporción, se constituye como una condición dialógica susceptible a las interpretaciones equívocas y al consenso de sentidos e interpretaciones. Por lo tanto, es clara la referencia que Beuchot hace del pensamiento aristotélico al momento de concebir en su obra hermenéutica la función *mediadora* de la analogía en el proceso de la comprensión —como se ahondará más adelante.

b) *La ontología de Gadamer en el pensamiento de Beuchot*

recientes trabajos en los que ha enfatizado su aplicación en el símbolo lingüístico. Estas aportaciones su bien son interesante y sumamente relevantes en el campo lingüístico, sobrepasan las dimensiones que pretende la presente investigación; razón por la cual no son retomadas a profundidad.

⁷⁵⁶ Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica...*, op. cit., p. 12.

Ahora bien, retomando el concepto base, “la hermenéutica”, Beuchot se centra en el surgimiento filosófico de la hermenéutica, es decir, como proceso de la comprensión de lo absoluto universal. En ese sentido su obra retoma gran parte del trabajo de los hermeneutas del siglo XX, en especial el pensamiento de Gadamer. De alguna manera, la obra de Beuchot es una continuación al pensamiento gadameriano, incluso más de lo que él mismo ha manifestado a lo largo de su obra —como se explicará al contrastar el pensamiento de Gadamer con el de Beuchot.

La influencia que Gadamer generó en Beuchot se observa en la *proporción aristotélica* y la recuperación de la ontología en la hermenéutica filosófica. En *Verdad y método*, el hermeneuta alemán reconoce a la *phronesis aristotélica* como una virtud analógica del fenómeno interpretativo, la cual da prudencia y sutileza al sujeto intérprete al comprender su horizonte histórico en relación con el horizonte que le increpa por la asignación de sentido⁷⁵⁷; así como, a la ontología —una ontología muy específica— como una categoría capaz de reivindicar la condición de existencia del ser humano con aquello que le es esencial⁷⁵⁸, incluso, en su construcción cultural y lingüística.

7.2.3.1. De lo ontológico a lo hermenéutico analógico

Las dos influencias mencionadas anteriormente contribuyen de manera determinante en el pensamiento hermenéutico de Beuchot —nuevamente dejando de lado su abordaje del símbolo lingüístico e iconográfico proveniente de Ricoeur. Estas influencias filosóficas no se encuentran aisladas; por el contrario, tanto la *phronesis* como la ontología tienen un punto de encuentro, el cual fue evidenciado previamente por Gadamer y retomado por Beuchot. En ese sentido, para que se pueda hablar de una hermenéutica analógica, con capacidades dialógicas, será necesario la interacción entre la prudencia y la ontología.

Para lograr la correcta adecuación de ambos conceptos (proporcionalidad y ontología) en la integralidad de la hermenéutica analógica, es menester recuperar la función ontológica

⁷⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p. 14.

⁷⁵⁸ Beuchot manifiesta que la concepción ontológica de Gadamer es una forma de retomar la pregunta por el ser al terreno de la filosofía y, en específico, al problema hermenéutico. Véase, Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones...*, *op. cit.*, p. 28.

de la filosofía como un elemento que posibilita el conocimiento y la comprensión dialógica y no solamente la univocidad de lo *dado* y lo dogmático —como generalmente se le suele ver a la ontología. Lo anterior requiere rehabilitar la ontología contra el prejuicio moderno de los *pre-juicios* o argumentos de autoridad —labor que previamente llevó a cabo Gadamer— que obstaculizan el acto hermenéutico y la correcta labor interpretativa. Por ello, Beuchot señala que: “En la actualidad se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica. Se la ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo.”⁷⁵⁹

Tanto la modernidad como la posmodernidad se han enfrascado en una confrontación que va del univocismo al equivocismo, respectivamente. Sin embargo, ambas posturas han llevado a cabo una labor de des-ontologización al acto hermenéutico. La modernidad a través del científicismo y de la entronización del pensamiento metódico ha renunciado a las condiciones de existencia del *ser* como una condición inalcanzable al pensamiento humano (Kant). Mientras la posmodernidad radical ha perdido la concepción unitaria del sentido, al degradarlo en una pluralidad desmedida que le nulifica en un relativismo ético epistemológico, haciendo que el sentido de lo verdadero y de lo justo caiga en un bucle del “todo vale”.

Ante esta situación, Beuchot plantea el retorno a la ontología como condición previa a la hermenéutica analógica. Sin embargo, este retorno es planteado a partir de los cuestionamientos previamente realizados por Gadamer, esto es, a la negación de la autoridad, lo clásico y el prejuicio, como asideros sobre los cuales atraviesa el proceso de la comprensión, a lo que Beuchot se referiría como la des-ontologización del pensamiento⁷⁶⁰.

En ese sentido, la referencia ontológica a la que apelaba Gadamer —y que a su vez retoma Beuchot—, es la determinación y sujeción real de las cosas y de los entes, constituyendo un primer elemento para el fenómeno interpretativo y la prudencia analógica. Bajo esa condición ontológica, nos dice Beuchot, “Se rechaza el fundamento que está, platónicamente, separado de las cosas. Se acepta el que está inserto en ellas, como también

⁷⁵⁹ Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 95.

⁷⁶⁰ A su manera, Gadamer y Beuchot cuestionan la epistemología moderna ya sea por la entronización del método o por la des-ontologización del pensamiento. Véase, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.*, p. 337 y Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 95.

la verdad que es inherente a la historia y la identidad que subyace a las diferencias.”⁷⁶¹ Tanto Gadamer como Beuchot, conciben que el acto interpretativo, como comprensión de la realidad, no pueden estar absortos a la realidad misma que interpela al intérprete —la constitución material o notas materiales, utilizando los conceptos de Ellacuría—, como tampoco puede ser ajena a los condiciones de existencia que le determinan (historia y cultura), ya que son estos últimos los que marcan las diferencias ónticas que permiten, con posterioridad, el diálogo interpretativo.

Beuchot considera que la ontología es una condición tanto para la hermenéutica como para la analogía, ya que éstas sólo se pueden llevarse a cabo en condiciones de reciprocidad, en donde la medida establezca los parámetros de lo propio y de lo ajeno, con el objeto de comprender los horizontes históricos. Es, por tanto, la ontología una estructura interpretativa que concibe a la comprensión con relación a condiciones mediatas de posibilidad del acto hermenéutico del *ser*. En esa tónica, el filósofo mexicano argumenta que: “La hermenéutica tiene como problema la intelección, la comprensión. Pero ésta requiere entenderse a sí misma y preguntar por sus condiciones de posibilidad. Su autocuestionamiento en el tiempo, en la historia, lleva a que su posibilidad se dé por el ser, que engloba lo cultural y lo natural.”⁷⁶²

La condición de posibilidad del *ser* como ente histórico situado se comprende en determinación a la estructura cultural. Dicha condición de posibilidad emana de la determinación histórica y de los elementos culturales y sociales que confluyen en la sujeción de sujetos que, en tanto históricos, son hermenéuticos, capaces de entenderse en el diálogo. Así, el diálogo hermenéutico que propone Beuchot, “parte del mundo (cultural) para preguntarle por sus condiciones de posibilidad. Se trata de comprender su estructura. Cada mundo está a la vez limitado y abierto; aunque algunos sólo quieren verlo como limitante y cerrado, también está abierto al conocer su limitación y a lo estamos trascendiendo.”⁷⁶³

De esa manera el horizonte ontológicamente delimitado, propicia a través de la comprensión de lo propio —el punto de partida de un sujeto histórico que inicia el diálogo—, el andamiaje histórico-cultural necesario para someterse al escrutinio del Otro; en una relación recursiva (hermenéutica), que propicia la comprensión como una práctica dialógica

⁷⁶¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁶² *Ibid*, p. 104.

⁷⁶³ *Ibid*, p. 105.

abierta a lo diferente. Beuchot asimila esta función ontológica en su hermenéutica analógica ya que “al ser consciente de esos límites, hay una “docta ignorancia” que distiende su pregunta: Preguntando trascendemos continuamente nuestro mundo. Por nuestras preguntas se amplía continuamente nuestro mundo. Sus límites son rotos y mantenidos abiertos. El mundo del hombre es un mundo esencialmente abierto.”⁷⁶⁴

7.2.3.2. La hermenéutica analógica: la mediación de lo unívoco a lo equívoco

Las implicaciones ontológicas de Beuchot se manifiestan profundamente en su obra hermenéutica, la cual apelará a la comprensión del *otro* a partir del diálogo y la recursividad por medio de la función analógica como mecanismo conector. Por ello, la hermenéutica analógica de Beuchot se caracteriza por sus pretensiones dialógicas y por su disposición a la pluralidad de asignación de significados, es decir, a una asignación del sentido de verdad que se edifique entre lo unívoco y lo equívoco.

Para Beuchot, la concurrencia epistémica entre la modernidad y la posmodernidad ha propiciado una bifurcación en lo que él denomina las hermenéuticas univocistas y equivocistas: “Las hermenéuticas univocistas sostienen que hay sólo una interpretación válida de un texto. Las hermenéuticas equivocistas, al revés, sostienen que prácticamente todas las interpretaciones son válidas.”⁷⁶⁵ Esa dicotomía, marcada entre los dogmatismos universales de la modernidad y los relativismos descaracterizadores de la verdad de la posmodernidad, Beuchot considera que la condición mediadora de la analogía en el acto hermenéutico, contribuye a la comprensión dialógica de sociedades globalizadas.

No obstante, Beuchot aclara que derivado de la tensión entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas, la postura de la hermenéutica analógica tiende a posicionarse en un punto intermedio cargado al equivocismo; es decir, a la pluralidad de significados. La tendencia hacia el equivocismo en la hermenéutica analógica toma coherencia después de analizar la intención de Beuchot por recuperar la concepción ontológica como mecanismo de autocomprensión y de explicitación de lo *sí-mismo* hacia lo *otro-ajeno*. En ese sentido, uno

⁷⁶⁴ *Ibid*, pp. 105 y 106.

⁷⁶⁵ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, *op. cit.*, p. 15.

de los usos recurrente que Beuchot otorga a su hermenéutica se encausa a la dinámica multicultural y la composición de pluralismos jurídicos⁷⁶⁶ en la ejecución del acto hermenéutico, como mecanismo dialógico.

La ejecución dialógica del acto hermenéutico se constituye a partir de la concreción de lo-mismo, en su acepción ontológica; esto es, de manera interna, pero no para entenderse como una autorreferencia, sino como en mecanismo de diálogo hacia lo externo, lo diferente. En ese sentido, la concepción ontológica de fusión de horizontes de Gadamer es retomada y maximizada, en una propuesta hermenéutica que, a partir de la analogía, se centra en expandir dicha fusión *horizónica*. Así lo expone Beuchot al manifestar que “cada hombre tiene un mundo histórico, condicionado por su tiempo y por su ambiente. Se comunican los hombres entre sí por un horizonte mayor en el que esos horizontes menores pueden entremezclarse.”⁷⁶⁷

Con base a lo anterior, el pensamiento analógico de Beuchot —como él mismo lo ha expuesto a lo largo de los años— constituye una hermenéutica que va de lo unívoco a lo equívoco. Es decir, que parte de la concreción del *ser* como instancia ontológica para de ahí desplazarse a un punto medio cargado al equivocismo, a la conformación plural de la(s) verdad(es), que se desentrelazan de la práctica dialógica-interpretativa. Con ello, Beuchot determina que la hermenéutica analógica:

... es un modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, teniendo, sin embargo, más tendencia a lo equívoco que a lo unívoco, más inclinado a la diferencia que a la igualdad [...] Y además establece una cierta jerarquía entre los significados según la cual unos son más propios que otros, por lo que no todas las interpretaciones son igualmente válidas sino que unas se acercan más que las otras a la verdad o, si se prefiere, a la adecuación hermenéutica.⁷⁶⁸

La asignación de sentido que busca Beuchot ofrece capacidades reflexivas, en términos de circularidad, que rompen con el solipsismo dogmático del pensamiento moderno y, por lo tanto, con la búsqueda de la respuesta etnocéntrica-universal. Por ello, la analogía

⁷⁶⁶ *Ibid*, pp. 71 a 84.

⁷⁶⁷ Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁶⁸ *Ibid*, pp. 113 y 114.

opta por la diferencia y la pluralidad, es decir, en las “verdades” —en plural— que se asignan en sujetos históricamente situados. Sin embargo, dicha hermenéutica analógica, no se arroja al sinsentido ni al relativismo de la posmodernidad en donde la verdad se desdibuja en todo tipo de sentidos, sino, más bien, en una mediación de sentidos, propio de la circularidad dialógica. Por tanto, la hermenéutica analógica trata de marcar los límites de la univocidad y de la equivocidad.

Beuchot argumenta que la hermenéutica analógica redefine al acto hermenéutico sin necesidad de caer en los extremos simplificadores, ya sea, en un univocismo o equivocismo absoluto —al estilo de un “todo o nada”. Por ello, Beuchot continúa argumentando que:

La analogía (el modelo hermenéutico analógico) consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclíteica de la diferencia, la coronización del relativismo, que es otro monolitismo, sólo que atomizado, cada átomo es un monolito, el monolitismo de lo que es átomo sin ventanas, sin posibilidad alguna de conectarse con el otro en algo común.⁷⁶⁹

Contra el monolito que se absolutiza en la mismidad del *ser*, el planteamiento analógico no constituye negar al *ser* mismo, sino reconocerle como parte de la pluralidad y de la diversidad, estableciendo para ello, un conductor o válvulas —*ventanas* les llama Beuchot— para el diálogo con *lo-ajeno*, como parte del *otro*. Dicho diálogo parte del reconocimiento ontológico que *lo-mismo* hace sobre sí, a efecto de comunicárselo al otro. El entendimiento con el otro va dibujando los límites de la asignación de significado en términos de legitimidad.

Esos límites se dimensionan a partir del diálogo, pues, en palabras de Beuchot, “la hermenéutica analógica exige el diálogo, pues analogamos mejor de manera comunitaria, dentro de un sentido común...”⁷⁷⁰ Por ello, la abertura de la hermenéutica analógica radica

⁷⁶⁹ *Ibid*, p. 43.

⁷⁷⁰ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, *op. cit*, p. 15.

en su capacidad de disponer de “válvulas” que permitan la circularidad como relación (fusión) horizontal de la concreción ontológica de lo-propio en diálogo con lo-ajeno, es decir, de lo unívoco con referencia a lo equívoco.

De ahí que Beuchot recuerde a sus lectores que el modelo hermenéutico analógico fluye a manera de proporción entre lo unívoco y lo equívoco, es decir, como desplazamiento entre contextos históricos y culturales a manera de mediación y proporción en la construcción plural del sentido. La abertura o “válvula” de conexión que permite la pluralidad de sentidos, se da, según Beuchot, al establecer un punto medio entre lo unívoco y lo equívoco cargado más a este último, ya que el modelo analógico “es primeramente diverso y secundariamente idéntico. Es diverso de manera propia y principal, y semejante de manera sólo impropia y menos principal.”⁷⁷¹

En ese sentido, la apertura mediadora de la hermenéutica analógica argumenta Beuchot, permite el diálogo intercultural y, con ello, la integración valorativa del sentido con base a diversas realidades concretas en un espacio y tiempo en común, que es determinado por parámetros ontológicos-culturales. De esta manera, la integración del sentido (fusión de horizontes) en un entendimiento multicultural se da a través de válvulas que permiten la conexión con la otredad, permitiendo una construcción plural del *sentido*, sin dejar de sustentar al *sentido* en el todo universal del *ser*.

7.2.3.3. La hermenéutica analógica en el diálogo intercultural: la proporcionalidad en la justicia

El diálogo intercultural también acarrea los debates epistémicos entre el pensamiento moderno y el pensamiento posmoderno en términos hermenéuticos. La tesis central entre este debate yace en la condición objetiva y subjetiva en la que se encumbra la razón, es decir, la verdad en términos de legitimidad entre contextos histórico-culturales diferenciados. En ese sentido, la erosión del pensamiento moderno y la proliferación de la era de la posverdad como exceso del pensamiento moderno, ha generado reivindicaciones erróneas que no ayudan a concretizar el conocimiento en aras del mejoramiento humano. Obviamente en esta

⁷⁷¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, op. cit., p. 45.

problemática se encuentra latente la fundamentación y aplicación de los derechos humanos, siendo el *pluralismo jurídico*⁷⁷² uno de los grandes debates que rondan a estos derechos.

Beuchot reconoce en su modelo hermenéutico el diálogo intercultural que permite la apertura y la pluralidad, pero a la vez, establecer límites con el objeto de no sobrerrepresentar las realidades, y anular su capacidad ontológica. El modelo analógico permite partir de “lo que conocemos y tenemos como propio, para ir a lo ajeno y lo diferente.”⁷⁷³ Sin embargo, el desgate de la modernidad ha contribuido a relativizar, en sus extremos, a la diferencia, en términos de lo cultural y su correlación con la ética y lo jurídico.

El multiculturalismo como asidero del *pluralismo epistemológico* puede desembocar en el “sinsentido”; esto es, en el relativismo de la verdad que termina por nulificar y descaracterizar el sentido étnico-cultural de otros pueblos y contextos de vida en legítima reivindicación de sus derechos. Por lo tanto, el sentido de lo multicultural debe transitar por la justicia en un sentido de proporción dialógica. Para Beuchot, esa proporción dialógica se puede lograr mediante la hermenéutica analógica, propiciando el diálogo de lo multicultural a lo intercultural, es decir, el establecimiento de razones comunes a conceptos sociales sedimentados en la vida cotidiana de un mundo global.

Para Beuchot el diálogo multicultural debe darse bajo la connotación de la justicia. La justicia, por lo tanto, consiste en “la intencionalidad de una sociedad, que es el bien común...”⁷⁷⁴ Es la determinación social de los principios y valores que constituyen a la justicia lo que permite establecer una concepción mínima de la verdad y, por ende, de los derechos más fundamentales para una sociedad o grupo social. En ese sentido, la hermenéutica analógica constituye la mejor herramienta para comprender la justicia, al reconocer la *proporcionalidad* entre lo legal y lo distributivo, entre necesidades y obligaciones recíprocas; incluso en contextos socioculturales inconexos como los de un mundo multicultural y globalizado.

⁷⁷² El pluralismo jurídico constituye una categorización del derecho que pone en el centro de la cuestión la producción e interconexión de vida de las personas y los grupos sociales minoritarios ante las dinámicas sociales y económicas de un mundo globalizado. Autores como Oscar Correas y Antonio Carlos Wolkmer han establecido las implicaciones del pluralismo jurídico en la dinámica de los derechos humanos en el contexto de América Latina, en donde la diversidad étnica y el multiculturalismo son una realidad viva de las comunidades indígenas. Véase, Correas, Oscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derechos indígenas*, Fontamara, México, 2003.

⁷⁷³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, op. cit., p. 19.

⁷⁷⁴ *Ibid*, p. 59.

Para Beuchot la justicia es una correlación a lo proporción analógica. Lo anterior se evidencia al entender bajo tres facetas a la justicia: conmutativa, distributiva y legal. “En la conmutativa, porque ella consiste en guardar la debida proporción entre los bienes o servicios que se dan y lo que se paga por ellos. La justicia distributiva es la proporción entre el estado y los individuos a los cuales les da según sus necesidad y méritos, en equilibrio proporcional. Y la justicia legal consistente en la salvaguarda de la debida proporción entre los administradores de la justicia y las partes del litigio.”⁷⁷⁵

Por lo tanto, la hermenéutica analógica constituye un principio de justicia en sentido de proporción, lo que implica la articulación dialógica del *ser*-propio unívoco, al *otro*-ajeno equívoco. Esta situación dialógica se desenvuelve bajo las consignas de la univocidad omniabarcante de la modernidad que pretende universalizar al *otro* en mismidad etnocéntrica, por un lado; y por el otro, en el “sinsentido” de la equivocidad relativa de centralizar al *otro* en contra de lo concreto en la verdad y en la justicia.

La función mediadora de la hermenéutica analógica en el diálogo multicultural, según Beuchot, inicia en la comprensión de lo que es *ser humano* desde una visión antropológica y filosófica. Siguiendo esa tónica, se puede inferir que para Beuchot el conocimiento del *otro* no puede consumarse sin la descripción de lo propio, de lo que históricamente constituye al *yo* como un *conocer-se*. Por ello, el filósofo mexicano expone la necesidad de conocer al ser humano como sujeto histórico, determinado y situado. Un sujeto en condiciones dialógicas que permitan el entendimiento de lo propio y de lo ajeno, de las verdades que sintetizan sus necesidades más fundamentales.

Ello constituye la labor dialéctica del conocimiento en sentido intercultural que sea posibilitada por medio de la hermenéutica analógica. Por ello, para Beuchot la dialéctica que debe premiar en el diálogo intercultural es

una dialéctica no hegeliana, que llegue a una síntesis, que concilie completamente los contrarios. Llega más bien a una coincidencia de los opuestos, a una conciliación frágil y carente, pero suficiente, en la que los opuestos conviven, coexisten

⁷⁷⁵ *Ibid*, p. 60.

pacíficamente, conservando sus características antitéticas. Sigue la opción, el conflicto, pero llegan a concordarse, incluso a colaborar el uno con el otro...⁷⁷⁶

Por lo tanto, no es una dialéctica de su subsunción como precisa el discurso de la modernidad hegemónica y universalizante, pero tampoco contra dialéctica que niegue la posibilidad de verdad en sentido de lo universal. Es una facultad mediadora que reconozca es sentido ontológico de *lo propio* a la vez que se abre a *lo ajeno* como diálogo de lo analógico.

Es entonces, que el uso de la hermenéutica analógica busca solventar y trascender sus efectos más allá de los estancamientos entre la univocidad de la modernidad y la equivocidad de la posmodernidad. Por ello la necesidad de regresar a la comprensión de lo que constituye al ser humanos desde su concepción cultural y antropológica, porque para Beuchot el conocimiento que define socialmente las verdades más elementales de la identidad cultural son un punto de partida para el entendimiento con el *otro*.

Como bien menciona Beuchot, el diálogo multicultural debe sobrepasar el totalitarismo de la modernidad omniabarcante, y a la vez, divisar el desfiladero del relativismo concentrado en parroquialismos que nulifican una comprensión universal del *ser* como *otro*. Beuchot aborda esta compleja relación entre modernidad y posmodernidad y todos los procesos sociales que les rodean al manifestar que:

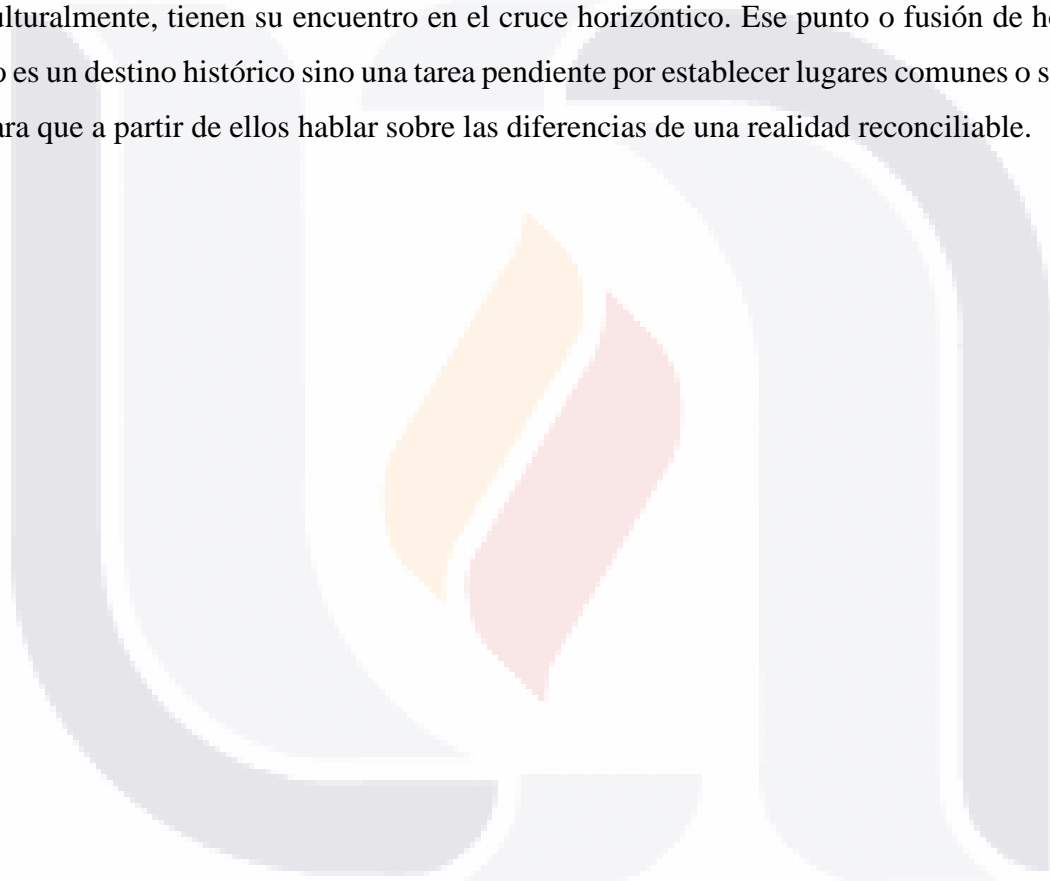
Lo hemos querido negar, pero estamos en una crisis profunda. En un momento de decepción y de escepticismo por la modernidad, nos hemos arrojado a un nihilismo nada clásico ni activo, como el que mencionaba Nietzsche, sino un nihilismo ramplón y hedonista, que él habría rechazado. En nuestra época conviven dos monstruos, enemigos entre sí: la globalización, que unifica y hegemoniza, llevando a todos a la identidad basada en el consumismo, y el nihilismo, que exalta la diferencia, hasta la singularización de la persona como el romanticismo, pero siempre en la línea del hedonismo, adlátere ideal del consumismo.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ *Ibid*, p. 77.

⁷⁷⁷ *Ibid*, p. 80.

Para Beuchot no es el distanciamiento irreconciliable ni la posición a ultranza lo que permitirá establecer válvulas de escape a los problemas multiculturales del mundo globalizado. Es, por el contrario, el diálogo analógico entre lo unívoco y lo equívoco, entre los linderos de la modernidad y de la posmodernidad, lo que permite que se reconozca a lo *propio* en lo *ajeno* del *ser* como una diversidad cultural unida por lo universal que es el ser humano como ser vivo.

El desplazamiento de horizontes entre sujetos o grupos sociales diferenciados culturalmente, tienen su encuentro en el cruce horizontal. Ese punto o fusión de horizonte no es un destino histórico sino una tarea pendiente por establecer lugares comunes o similares para que a partir de ellos hablar sobre las diferencias de una realidad reconciliable.



**CAPITULO IX: EL SENTIDO HISTÓRICO ANALÉCTICO: UNA PROPUESTA
HERMENÉUTICA LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS
(DISCUSION DE RESULTADOS)**

9.1. El estado del arte: los diversos fundamentos alternativos de los derechos humanos

Habiendo hecho un recorrido teórico, histórico, social y filosófico sobre la forma hegemónica en la que se expresan los derechos humanos en el mundo occidental⁷⁷⁸, bajo las condiciones del capitalismo financiero, las nociones del individualismo como dinámica social y las implicaciones de las formas de gobierno en las diversas variantes del liberalismo y neoliberalismo político, la pregunta sigue siendo incisiva ¿Es necesario pensar en un fundamento alternativo en derechos humanos? la respuesta es sí, pero ésta ha sido compleja desde un inicio y se ha ido complejizando a lo largo de esta investigación.

Desde la concepción de los derechos humanos de tradición ilustrada hasta la imperante realidad de una América Latina enclaustrada por los etnocentrismos más recalcitrantes, es menester reconocer la falta de derechos humanos como parte de un conocimiento social que los reivindique y los configure como matriz de posibilidades (Gallardo) para la emancipación de los pueblos de Latinoamérica. Es decir, derechos humanos desde América Latina, producto del *pensar-sé* cómo sujetos históricos inacabados, pero con la necesidad de reconocerse y reencontrarse a sí mismos.

La inmanente realidad de *una cultura anestesiada de derechos humanos*⁷⁷⁹ en la que el desconocimiento y la desconexión con el *otro* más que *des-caracterizarlo* en su otredad, *des-humaniza* cualquier intento de relación política de *exterioridad*, ya sea desde la plenitud de su dignidad o la desesperanza de su dolor, establecen la tónica de una cultura ajena a los derechos humanos desde la realidad viviente. De aquí la necesidad de una configuración alternativa. La rearticulación del *fundamento* como elemento basal para el establecimiento

⁷⁷⁸ Recordando que el desarrollo de esta investigación en los primeros cinco Capítulos son un análisis crítico del establecimiento de estructuras sociales, políticas y culturales que giran en torno a la concepción occidental del capitalismo individual y las formas de reproducción y generación del conocimiento social, en concreto, de los derechos humanos.

⁷⁷⁹ Haciendo una clara referencia a la obra de Sánchez Rubio, David, *op. cit.*

de figuras teóricas/reflexivas que constituyan una representación concreta de la realidad⁷⁸⁰, comprendiendo a ésta como una configuración diversa, en sentidos de comunidades históricas y culturales que se caracterizan por la diversidad.

Es bajo ese contexto que surgen las alternativas a los derechos humanos, las cuales propician el encuentro con la realidad de América Latina, con sus formas específicas de producción y reproducción de la vida. Del encuentro con el *otro* como *inequívocamente otro*⁷⁸¹, el más desfavorecido, ha propiciado que la concreción de los derechos humanos tenga en mente la reivindicación del contexto de vida de los sujetos que históricamente han sido vulnerados y violentados en sus derechos humanos, pero no desde los linderos del positivismo jurídico o el normativismo que marcan los Estados modernos, sino de la concepción crítica de los elementos basales que, de alguna manera, se sintetizan en la búsqueda de una justicia real.

Por ello, la opción de esta investigación, ante la necesidad de buscar alternativas reflexivas a los derechos humanos pasa por el sentido crítico del marxismo, sus revisionismos, su consecución a la teoría crítica⁷⁸², hasta la composición específica de lo que se podría denominar *la teoría crítica latinoamericana del derecho*⁷⁸³. Las posturas alternativas que buscan fundamentar o dar un sentido a los derechos humanos —incluso al mismo derecho— son muy diversas.

Las teorías críticas latinoamericanas se han integrado en una sólida tradición jurídica crítica. Los trabajos más importantes, en la línea de la presente investigación, son los de Alejandro Rosillo, Jesús Antonio de la Torre y Mauricio Beuchot, lo anterior sin desconocer

⁷⁸⁰ La necesidad del *fundamento* de los derechos humanos prevista en el pensamiento *iusfilosófico* de Norman Solórzano, el cual se abordó en el Capítulo V de esta investigación. Véase, Solórzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*

⁷⁸¹ Enrique Dussel, citado por Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 743.

⁷⁸² Abordada en el Capítulo V desde las concepciones propias del marxismo y el neomarxismo hasta los revisionismos a la comprensión del conocimiento social de las masas que estructuró la Escuela Crítica de Frankfurt. Véase, Marx, Karl, *Crítica al...*, *op. cit.*; Marx, Karl, *Sobre la ...*, *op. cit.*; Cortina Orts, Adela, *op. cit.*; Jay, Martin, *op. cit.*; Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración...*, *op. cit.*; Horkheimer, Max, *Teoría crítica...*, *op. cit.*

⁷⁸³ Nos referimos a la teoría crítica del derecho formulada desde la realidad de América Latina. En diversas latitudes del continente han aparecido posturas críticas ante el racionalismo jurídico moderno y la posición estatizada y normativista que se le atribuye al Derecho. Esta teoría crítica latinoamericana toma su inspiración en la *filosofía situada* en Latinoamérica, es decir, el *pensar-sé* desde la realidad histórica del continente americano — como se abordó en el Capítulo VI. Por lo tanto, una de las influencias más importantes para esta sólida tradición jurídica es la filosofía de la liberación en todas sus interpretaciones, ya sea a través del pensamiento de Cerruti, Scannone o Dussel.

muchos otros autores que, desde diversas aristas de la filosofía crítica situada, han intentado fundamentar o dar un sentido alternativo a los derechos humanos⁷⁸⁴. Sin embargo, son estos tres autores (Rosillo, de la Torre y Beuchot) los que han buscado interpretar o dialogar con los derechos humanos, desde dos posturas que corresponden ya sea a los elementos filosóficos o los procesos cognitivos e interpretativos; es decir, desde la filosofía de la liberación de Ellacuría y Dussel o, en algunos casos, mediante el uso de la hermenéutica como búsqueda de sentido. Especificar estas relaciones es necesario para continuar, toda vez que permitirá un estado del arte de lo que se ha hecho hasta el momento y un punto de partida para lo que queda por realizar en este ámbito.

a) *Los derechos humanos desde el triple fundamento de Rosillo*

La obra del destacado jurista potosino, Alejandro Rosillo, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina* —la cual ya ha sido citada ampliamente—, es una muestra clara por parte de este autor por la búsqueda de un fundamento⁷⁸⁵ acorde a la realidad histórica de Latinoamérica. La propuesta de Rosillo “... parte de la idea de que no existe un único y absoluto fundamento de los derechos humanos, sino varios, todos ellos interconectados entre sí. Básicamente hablamos de un fundamento construido por un sujeto triple, es decir, por un sujeto que es a la vez un sujeto intersubjetivo, un sujeto práxico y un sujeto vivo.”⁷⁸⁶

La construcción del fundamento que argumenta Rosillo tiene como asideros de partida tres tipos de *fundamento subjetivo*, ya que es el “sujeto” —la persona concreta y corpórea— es quien condensa la situación intersubjetiva y la concreción sociohistórica sobre

⁷⁸⁴ De los autores destacados en la conformación de teorías o planteamientos filosóficos críticos en torno al pensamiento jurídico, encontramos a las siguientes obras: Solórzano Alfaro, J. Norman, *op. cit.*; Sánchez Rubio, David, *op. cit.*; Salamanca, Antonio, *Iusmaterialismo...*, *op. cit.*; Rivera Lugo, Carlos, *op. cit.* entre otras obras que han retomado elementos de la *filosofía de la liberación* en la articulación de concepciones alternativas que den especificidad a los derechos humanos en América Latina.

⁷⁸⁵ Como el mismo nombre de la obra lo destaca, es el “*fundamento*” el elemento central de la dialéctica filosófica del autor. En ese sentido, su objeto primordial es la construcción de un fundamento dinámico tanto en las condiciones éticas, históricas, políticas y sociales. Si bien hace distinción de un fundamento “flexible” o “dinámico” al devenir histórico, es evidente su elección por *fundamentar* y, por tanto, dar especificidad ontológica a los derechos humanos y no en establecer elementos precognitivos y *cognitivos de sentido interpretativo*, es decir, de la función del *estar-ahí*.

⁷⁸⁶ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 26.

la que se delimitan los derechos humanos. De esta manera el autor resalta tres tipos de fundamento que, a su vez, integran el fundamento de los derechos humanos: a) el fundamento basado en la alteridad; b) el fundamento de la praxis socio-histórica; y c) el fundamento consistente en la producción de la vida.

El primero de ellos, el fundamento basado en la alteridad es retomado de la filosofía de la liberación, la propuesta analéctica de Dussel⁷⁸⁷, mediante el *principio ético material crítico*⁷⁸⁸, como el centro y el basamento del reconocimiento del otro oprimido como exterioridad de la totalidad hegemónica. Por tanto, este fundamento se expresa en la relación cara-a-cara con el oprimido, con el reconocimiento de sus necesidades históricas.

El segundo, el fundamento de la praxis socio-histórica es retomado del pensamiento de Ellacuría, en concreto, de la *realidad histórica como principio de desideologización de los conceptos*⁷⁸⁹ y la reconfiguración de una realidad ontológica que se abra a las posibilidades de la historia.

Y, por último, el fundamento de la producción de vida se encuentra sustentado en la capacidad material de los sujetos corpóreos de posibilitar su vida y la vida de las personas; excluyendo así las posibilidades de la muerte de la dominación y la hegemonía. En ese sentido, este último fundamento, basado principalmente en la obra de Franz Hinkelammert, tiene por objeto la centralización de la vida y, por ende, distanciarse de la dinámica capitalista de *medios-fines* que ponen en el centro a la mercantilización de la vida; es decir, anteponer la vida del sujeto como actante intersubjetivo de su producción de vida y de la reproducción de la vida en su entorno.

Son la conjunción de estos tres fundamentos lo que da como resultado a un *sujeto situado*, el cual propone un cómo *ser*, un qué *hacer* y bajo qué *ideales* debemos ser y hacer⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ Es menester recordar que la filosofía de la liberación que postula Dussel se sintetiza en el pensamiento de Emmanuel Levinas; es decir, en la confrontación de la totalidad como infinito de la mismidad por medio de la exterioridad del otro, como inequívocamente otro. Véase, Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit.

⁷⁸⁸ Elementos de la filosofía de la liberación de Dussel que fueron analizados en el Capítulo VII de la presente investigación.

⁷⁸⁹ Elementos abordados en el Capítulo VII, como parte integrante de la filosofía de la liberación que retoma la presente investigación

⁷⁹⁰ En términos generales, los capítulos segundo, tercero y cuarto de la obra de Alejandro Rosillo, argumentan un análisis de los fundamentos de alteridad, de praxis socio-histórica y de producción de vida, respectivamente. La integración que realiza el autor gira en torno a una dialéctica del sujeto como elemento histórico situado de la ética material de Dussel. El mismo Rosillo, al iniciar su obra, se posiciona en favor de la analéctica dusseliana como condición de partida en la fundamentación de los derechos humanos desde la realidad de Latinoamérica,

Así Rosillo opta por una alternativa al “fundamento” de los derechos humanos desde la construcción de este triple fundamento, el cual permite poner en el centro la condición de la persona como sujeto intersubjetivo, como elemento vivo que altera la producción de los derechos humanos.

Pese a que la fundamentación alternativa que propone Rosillo en condición de situación geográfica y corporalidad histórica de los sujetos-situados se encuentra sumamente relacionada con las categorías y los intereses de la presente investigación, es necesario precisar sus diferencias epistemológicas. Son tres los elementos que diferencian a ambas posturas:

- i. La presente investigación se encuentra comprometida con la búsqueda de un *sentido hermenéutico* como condición ontológica-analógica de comprensión del *ser* como *estar-ahí* y como postura dialógica con el *otro* como exterioridad, esto es, una postura hermenéutica que pase de la determinación ontológica del *ser* a la comprensión dialógica-dialéctica del otro como exterioridad óptica, a diferencia de Rosillo que concretiza su obra en el establecimiento de un fundamento basado en el sujeto;
- ii. Si bien la propuesta de Rosillo, así como la que aquí se pretende plantear, retoman la filosofía de la liberación de Ellacuría y de Dussel, la presente investigación, retoma ambas posturas como condición articuladora, mediada o medida en cuanto a su fusión horizontal como acto hermenéutico que parta de lo ontológico en sentido gadameriano a lo analógico en términos de Beuchot.

b) El iusnaturalismo histórico analógico de Jesús Antonio de la Torre

El filósofo mexicano, Jesús Antonio de la Torre Rangel es un autor sumamente relevante para el desarrollo de la presente investigación. Son sus postulados sobre la filosofía del

esto es, desde el ser humano como sujeto oprimido. *Cfr.*, Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 25.

derecho, la filosofía de la liberación y los usos de la hermenéutica en el derecho sumamente importantes, tanto así, que han sido retomados a lo largo de estas páginas⁷⁹¹.

Sin embargo, es menester precisar una de sus apuestas teóricas más importantes y reconocidas en la filosofía del derecho, esto es, el *iusnaturalismo histórico analógico* el cual propone una hermenéutica que interprete el derecho, para, de esta manera, conseguir una alternativa a la concepción hegemónica tanto del Derecho moderno como de los derechos humanos.

El *iusnaturalismo histórico analógico* se compone a partir de tres conceptos basales que se sustentan, a su vez, en una tradición filosófica propia. Estos son: *el iusnaturalismo, el sentido histórico crítico y la comprensión analógica-hermenéutica*. El primero de ellos, *el iusnaturalismo*, parte de la diferenciación entre la tradición racionalista moderna y la tradición clásica-judeocristiana del iusnaturalismo, siendo esta última retomada por de la Torre debido a su capacidad crítica ante el positivismo jurídico y la concepción moderna y unívoca del *ser humano*. Para de la Torre Rangel, es el iusnaturalismo clásico el que permite la comprensión del ser humano en un sentido de naturaleza con el todo universal; es decir, una concepción antropocéntrica del ser humano que lo confronte con la justicia en términos de alteridad⁷⁹².

El segundo elemento basal, *el sentido histórico crítico*, busca la conjunción de la naturaleza-universal de lo humano en relación con el dinamismo de la historia. Una concepción abierta a la posibilidad de la historia como elemento desideologizador del pensamiento abstracto en el que se sustenta la racionalidad moderna-ilustrada. Para ello, de

⁷⁹¹ A lo largo de la presente investigación se han retomado las ideas de Jesús Antonio de la Torre Rangel, ya sea tanto para establecer una función crítica del derecho en relación con el individualismo-posesivo y la modernidad; para la comprensión y diferenciación de las diversas tradiciones de iusnaturalismo; para la identificación de los marxismos jurídicos y su relevancia crítica actual; y, para conocer los diversos usos jurídicos de la hermenéutica en el pensamiento jurídico y la búsqueda de la justicia. El pensamiento de este estudioso del derecho es un punto de partida y una guía crítica indispensable para el desarrollo del presente trabajo; no sólo en su participación directa como tutor, sino como fuente de inspiración teórica y académica, así como también, por ser un ejemplo de jurista y persona con sentido humano. Véase, De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción...*, *op. cit.*; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, *op. cit.*; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Los derechos humanos...”, *op. cit.*; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma...*, *op. cit.*; De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho...*, *op. cit.*

⁷⁹² Como se desprende del Capítulo Primero y Segundo de la obra De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico...*, *op. cit.* pp. 1 a102; así como del mismo abordaje realizado en la presente investigación en el Capítulo Segundo.

la Torre Rangel retoma dos posturas. La primera es la filosofía de la liberación de Ellacuría como principio histórico de una realidad dinámica (el realismo histórico) que conoce lo real verdadero en concordancia con el sujeto que históricamente se encuentra desposeído de su propia verdad histórica —de su producción y reproducción de vida— debido a la desmaterialización que provoca el idealismo unívoco de la modernidad⁷⁹³.

La segunda, por medio de la incorporación del sentido bíblico del *mispát*, como elemento subversivo y contestatario de la ideologización y fetichización del Derecho y de los derechos humanos, pese a su notoria y evidente injusticia ante la necesidad y la desesperanza del *otro como inequívocamente otro*. Para Rosillo, la articulación del *mispát* en la concepción histórica-crítica que realiza de la Torre Rangel, se expresa a través de dos funciones: “Uno, la actitud de disidencia en contra de un ordenamiento injusto que aplasta a los débiles, a los pobres, negándoles sus derechos, es decir, impidiéndoles su desarrollo como persona y la satisfacción de sus exigencias de vida; y dos, ubica claramente el lugar desde donde se verifica el cumplimiento real del Derecho y la justicia: en los oprimidos.”⁷⁹⁴

Por lo tanto, la función crítica de la desideologización de los conceptos de Ellacuría y la integración del *mispát*, introducen a de la Torre Rangel en la formulación de un sentido alternativo del Derecho y de los derechos humanos que busque la liberación del oprimido y construya una base real de derechos *de-suyo* a partir de las categorías de Enrique Dussel, esto es, a partir de la *totalidad, exterioridad, alineación y liberación*⁷⁹⁵. Conjuntando así un sentido hermenéutico del derecho que parte desde la realidad histórica y el sentido de naturaleza universal-antropológico del ser humano, en la medida que permite la conciliación y diálogo con el *otro*.

El último concepto basal del pensamiento filosófico de la Torre: *la comprensión analógica-hermenéutica*, constituye la expresión dialógica-dialéctica mediante la cual busca comprender la *exterioridad* del otro como ajeno a la totalidad. De la Torre retoma esta construcción de sentido hermenéutico de la concepción analógica de Mauricio Beuchot como

⁷⁹³ La desideologización de los conceptos y la concepción hermenéutica de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría fueron abordados en la presente investigación en el Capítulo VII.

⁷⁹⁴ Rosillo Martínez, Alejandro (Coord), “¿Qué es el iusnaturalismo histórico analógico?”, en *Hermenéutica analógica. Derecho y filosofía*, UASLP, México, 2007, p. 194.

⁷⁹⁵ Categorías de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, las cuales fueron analizadas en el Capítulo VII de presente investigación.

condición de posibilidad de *encuentro-dialógico* con el *otro*, es decir, como diálogo *intercultural* que permita el reconocimiento de una realidad plural, como es el caso de América Latina.

Es la función analógica la que permite la integración del *iusnaturalismo clásico* en la conformación de una *realidad histórica* (Ellacuría) que sea dinámica ante el contexto espacial y cultural en los que se produce la vida en entornos multiculturales. El elemento mediador que atraviesa a las anteriores categorías se concretiza en la concepción de justicia inmanente del *otro como inequívocamente otro*, como analogía-dialéctica (analéctica) en la que se superpone la condición de vulnerabilidad del *otro* con relación a las prácticas de exclusión y de opresión que han montado la modernidad y el derecho moderno en torno a la mercantilización de la vida.

De lo anterior, es menester reconocer que el trabajo de La Torre es sumamente importante para la realización de la presente investigación, fungiendo como un ejemplo a seguir. Sin embargo, si bien su obra mantiene, en términos generales, el mismo objetivo que el de la presente investigación, ésta se distancia en los elementos concretos de su objeto y los mecanismos utilizados para conseguirlos. El acercamiento que ha hecho la presente investigación se encuentra ligada a la construcción social del sentido y, por ende, del discurso de los derechos humanos en relación con la realidad y con la historia, lo cual dota de una funcionalidad más amplia, que busca permear en la construcción del conocimiento social, que a su vez permee en lo político y, también, en lo jurídico.

El *iusnaturalismo histórico analógico* busca establecer un proceso hermenéutico de diversidad de sentido, teniendo siempre como centro del diálogo intercultural a la aplicación del derecho, es decir, busca la desarticulación del positivismo jurídico mediante la concepción de nuevas posibilidades de lo jurídico, en lo que otros autores como Wolkmer⁷⁹⁶ y Sánchez Rubio⁷⁹⁷ denominan *pluralismos jurídicos*. Lo anterior difiere a las intenciones de la presente investigación, la cual inicia desde el planteamiento de categorías propias al conocimiento social, ya que busca tener una repercusión en la forma en la que socialmente se perciben los derechos humanos bajo una estructura capitalista-individual, para, a partir de

⁷⁹⁶ Véase, Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica...*, *op. cit.*

⁷⁹⁷ Véase, Sánchez Rubio, David, *op. cit.*

ello, tener una repercusión en el proceso cognitivo de tales derechos en su función política y jurídica.

En cuanto a sus elementos articuladores (iusnaturalismo – histórico – analógico), salta a la vista la integración de “la concepción del derecho natural” (*iusnaturalismo*), la cual constituye la principal diferencia a la propuesta que en estas páginas se pretende realizar. Debido a que la aplicación *analógica* como elemento hermenéutico actualizador de la verdad/justicia, únicamente se relacionan de manera parcial con las intenciones de la presente investigación, ya que el proceso hermenéutico que se busca aquí se encuentra integrado en dos momentos o actos, el ontológico y posteriormente el analógico.

De lo anterior, el cambio más importante de la obra de la Torre con la presente investigación es el planteamiento de “la concepción natural del derecho” como elemento identificador de la realidad situada y del contexto histórico del *otro*. De la Torre, retoma el concepto de “naturalidad universal del ser humano” como construcción compleja de aquellos elementos que constituyen la vida en un término de materialidad, pero también de lo socio-histórico —manteniéndose en sintonía con la concepción dinámica de la historia de Ellacuría. En ese sentido, el *iusnaturalismo histórico analógico* se posiciona en el lugar de la no-persona, esto es, de un personalismo que conciba tanto la negación de condiciones materiales del *otro*, como de los elementos sociales y culturales que constituyen al *otro*⁷⁹⁸. Es la función del derecho natural —entendiendo como natural universal de los derechos—, lo que rearticula las necesidades con el establecimiento de derechos, lo cual tiene eficacia para los objetivos del iusnaturalismo histórico analógico, que es el establecimiento alternativo de una nueva juridicidad de derechos humanos que propone de la Torre Rangel.

La presente investigación no se ciñe a los presupuestos del *iusnaturalismo clásico* —menos del *iusnaturalismo moderno*— por dos razones: se opta por la aplicación de una hermenéutica ontológica —en lugar del *iusnaturalismo*— y para evitar los peligros de la dogmatización del derecho natural. La primera razón, se debe a que la presente investigación busca determinar a través de la hermenéutica ontológica sujetos históricos negados con base

⁷⁹⁸ La relación entre un *iusnaturalismo clásico* y la concepción de un personalismo volcado hacia la exterioridad es un elemento basal en el pensamiento de la Torre Rangel, ya que, según Rosillo Martínez, es esta función dual (*iusnaturalismo clásico* y personalismo) la que tiene por objeto ubicarse en el lugar de la víctima, del pobre y del oprimido, evitando así su ideologización y su subsunción por los defensores del capitalismo individualista. Cfr., Rosillo Martínez, Alejandro (Coord), “¿Qué es el iusnaturalismo..., *op cit.*, p. 195.

en sus condiciones materiales como en su constitución sociocultural, esto es, en los elementos mediante los cuales producen y reproducen su vida como exterioridad. Permitiendo de esta manera tener una generación comprensiva-interpretativa de las condiciones ónticas y ontológicas en las que se reproducen las estructuras sociales, lo que permite tener una dimensión más amplia de la diversidad y de la pluralidad de contextos a los que apela, en un principio la realidad histórica de Ellacuría —concepción filosófica que busca maximizar el uso del proceso hermenéutico ontológico.

La segunda razón, se relaciona con la implementación del proceso hermenéutico ontológico, que si bien busca concreción histórica y consistencia en lo unívoco-universal —al igual que el *iusnaturalismo*— éste tiene mecanismos de interacción e integración de aquello que se constituye como *lo-diferente*, al entenderse como un *ser-ahí* en un horizonte interpretativo. Un proceso hermenéutico ontológico en términos gadamerianos, permite tanto la *fusión horizontal* de diversos *estar-ahí* en condiciones históricas como el mismo *desplazamiento* de dicha fusión⁷⁹⁹, lo que da como resultado la posibilidad dinámica de una realidad histórica cambiante y transformativa en condiciones diversas. Lo anterior, no se garantiza en la misma medida con el uso del *iusnaturalismo clásico*, al menos en el plano argumentativo y aproximativo con una posición dialógica que puede trastocar la concepción del *estado de naturalidad*.

En conclusión, la principal diferenciación entre el *iusnaturalismo histórico analógico* y la propuesta que busca aportar la presente investigación consiste en el campo de aplicación que cada una busca: el *iusnaturalismo histórico analógico*, enfocado plenamente a su aplicación en el discurso jurídico como fundamento directo de derechos; mientras que, la propuesta que se ha estado esgrimiendo en la presente investigación, busca un enfoque más amplio, ligado a las condiciones sociohistóricas y teniendo como campo de aplicación a las prácticas y los discursos tanto sociales, políticos y jurídicos que engloban a los derechos humanos.

⁷⁹⁹ En relación con la construcción de horizonte en el proceso hermenéutico ontológico, véase, Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.* pp. 370 a 372.

c) La hermenéutica analógica de Beuchot como fundamento intercultural de los derechos humanos

La última construcción teórica que guarda una relación estrecha con las intenciones de la presente investigación es la postura hermenéutica de Mauricio Beuchot. La hermenéutica analógica del filósofo mexicano ya se ha abordado a cabalidad en el Capítulo anterior. Son evidentes las concordancias y las diferencias que guardan el uso hermenéutico en los derechos humanos por parte de Beuchot y los objetivos que plantea la presente investigación. Sin embargo, con el objeto de seguir una línea pedagógica idónea, es preciso recalcar algunos elementos.

Lo que se podría denominar como ausencias en el pensamiento analógico de Beuchot no son en concreto fallos dialéctico-argumentales en su construcción filosófica, sino elementos no abordados en relación con el planteamiento filosófico que busca la presente investigación. El pensamiento hermenéutico analógico de Beuchot se ha cimentado, principalmente, en una herramienta para el pensamiento filosófico y los estudios sociales⁸⁰⁰; esto quiere decir que busca generar un campo de aplicación en varias disciplinas y temáticas de manera interdisciplinar y transdisciplinar.

Pese a lo anterior, Beuchot, además de establecer los fundamentos dialécticos y la sistematización teórica de su hermenéutica analógica, se ha aventurado a dar usos específicos a la analogía para el desarrollo de la filosofía y de las ciencias sociales. Uno de esos usos se concretiza en el pensamiento jurídico y en la determinación de los derechos humanos en el contexto global y multicultural de la actualidad.

En ese sentido, la obra de Beuchot es de vital trascendencia para los fines de esta investigación desde dos ejes: a) el establecimiento teórico-filosófico de la hermenéutica analógica como un principio dialéctico-dialógico, esto es, como herramienta útil al pensamiento filosófico y científico-social; y b) como hermenéutica analógica aplicada al

⁸⁰⁰ A lo largo de la obra de Mauricio Beuchot se puede observar su intención de construir en su hermenéutica analógica una herramienta filosófica y un mecanismo de interpretación y aplicación de información en las ciencias sociales. Si bien, uno de los usos en los que él mismo ha profundizado con su pensamiento analógico es el estudio del derecho y de los derechos humanos, como se puede evidenciar en varias de sus obras. Sin embargo, ese uso específico no limita o encajona a la hermenéutica analógica en cuanto a su capacidad de aplicación. Este compromiso de constituir su pensamiento hermenéutico como herramienta de las ciencias lo podemos evidenciar en: Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica como herramienta...*, *op. cit.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

derecho y a los derechos humanos. El primer supuesto, ha sido solventado en el Capítulo anterior al abordar con detenimiento los elementos categoriales de la hermenéutica analógica como filosofía del conocimiento.

Sin embargo, por lo que respecta al segundo eje, la aplicación de la hermenéutica analógica en la determinación de los derechos humanos toma una relevancia especial para esta investigación, ya que el mismo Beuchot es quien ha establecido como utilizar su pensamiento hermenéutico en la reconfiguración de los derechos humanos. La concepción de los derechos humanos que Beuchot construye mediante la hermenéutica analógica se centra en dar contestación a las problemáticas del derecho moderno-univocista ante las problemáticas que acarrea la posmodernidad-equivocista, esto es, mediante el planteamiento problemático que supone el mundo globalizado y conectado culturalmente.

En ese sentido, Beuchot retoma las reflexiones de la proporción y la equivocidad en la determinación de un sentido verdadero que surge a partir de la construcción circular-dialógica —temática abordada en el último subtema del Capítulo anterior— de interlocutores en un mundo global. Bajo esa tónica, el establecimiento de la verdad, en términos filosóficos, pasa a ser el establecimiento de lo que es justo, en términos jurídicos, lo que a la postre permitirá reconstruir discursivamente una fundamentación alternativa de los derechos humanos.

De esta manera, Beuchot argumenta la posibilidad del diálogo entre interlocutores pertenecientes a distintos contextos históricos, lo cual permite la comprensión-interpretativa de los derechos humanos en términos de su legitimidad multicultural a partir de procesos dialógicos que se inclinen a una formulación equivocada de la justicia y de los derechos. Sin embargo, Beuchot menciona que al hablar del multiculturalismo

Hay que saber aplicar la hermenéutica con mucho tino [...] Y tiene que ser una hermenéutica no unívoca ni equívoca, sino, como hemos visto, una hermenéutica analógica, que vaya más allá de la imposición (a veces injusta) de la primera y de la antigüedad (a veces culpable) de la segunda, una que medie de manera dialéctica entre estos dos extremos viciosos.⁸⁰¹

⁸⁰¹ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, op. cit, p. 61.

Lo anterior es un elemento importante en la reflexión y la propuesta que aquí se plantea formular; principalmente, por la construcción dialógica de sentido equívoco que propone el filósofo mexicano. Sin embargo, cabe señalar, que la presente investigación no se limita al acto dialógico de asignación de sentido-interpretativo. La presente investigación busca utilizar la hermenéutica analógica como una herramienta reflexiva-interpretativa que medie y proporcione la articulación de otras posturas filosóficas —la realidad histórica de Ellacuría y la filosofía de la liberación analéctica de Dussel— y, a su vez, retomar la concepción intercultural de derechos humanos que propone Beuchot.

Con el objeto de lograr lo anterior, es menester destacar las líneas temáticas que integran la propuesta de la presente investigación, las cuales se diferencian del diálogo intercultural de Beuchot, siendo las siguientes:

- i. Retomar la ontología como proceso hermenéutico —comprensivo, interpretativo y aplicativo— para la concreción histórica del *otro* como exterioridad periférica —si bien Beuchot es consciente de lo ontológico en lo analógico, el giro que pretende la propuesta aquí planteada busca maximizar ese proceso como un *primer momento hermenéutico*—;
- ii. Retomar la *realidad histórica* como principio de desideologización de Ignacio Ellacuría como elemento sustantivo para la concreción del otro como exterioridad, redondeando así el *primer momento hermenéutico*;
- iii. Retomar la filosofía de la liberación de Enrique Dussel bajo las categorías que plantea la analéctica, esto es, el encuentro cara-a-cara y la comprensión metafísica de la epifanía; lo anterior como punto coyuntural entre el proceso ontológico a lo dialógico, lo que constituirá el *segundo momento hermenéutico*.

Las anteriores líneas temáticas señalan de manera directa los elementos diferenciadores del uso de la hermenéutica analógica que propone Beuchot en relación con los elementos que la presente investigación ha destacado para buscar otro fundamento a los derechos humanos. La obra de Beuchot en relación con los derechos humanos es de vital importancia para su concreción en los pueblos latinoamericanos; sin embargo, la presente

investigación asume el compromiso de rearticular las ideas de Beuchot con el pensamiento filosófico situado en América Latina, en específico, con las categorías y reflexiones filosóficas de Ellacuría y Dussel, por los motivos ya ampliamente expuestos. La misión argumentativa de estas páginas radicará principalmente en justificar cómo articular dialéctica y dialógicamente estas diversas posturas filosóficas con el fin de contribuir una concepción alternativa de los derechos humanos.

En mérito a lo anterior, se puede resumir como la hermenéutica analógica es una parte importante para el desarrollo de la presente investigación, ya que ésta retoma su función discursiva como herramienta comprensiva-interpretativa, esto es, su capacidad mediadora en la construcción de relaciones dialógicas en las que se construyen los discursos políticos. Mientras que, como explicitación de derechos humanos alternativos, se retoma su intencionalidad intercultural; en adición, de las líneas temáticas expuestas anteriormente.

9.1.1. El estado del arte: el punto de partida para una nueva concepción latinoamericana de derechos humanos

Las tres posturas filosóficas analizadas constituyen un *estado del arte* de nuevas concepciones alternativas de los derechos humanos que surgen desde la periferia del pensamiento filosófico. Cada uno de los autores ha contribuido a la elaboración de la presente investigación con categorías y elementos reflexivos para definir en una primera instancia, la narración de los derechos humanos en su concepción ilustrada e individual; y en una segunda instancia, la definición de una propuesta que retome parte de sus ideas, mantenido un enfoque propio bien definido.

Si bien al hablar de derechos humanos desde una postura crítica situada en América Latina ocasiona retornar a lugares comunes en la filosofía latinoamericana —no por su simplicidad, sino por su ineludible trascendencia—, es menester seguir cuestionando a los derechos humanos a efecto de que logren concretizar un sentido de justicia real, como mecanismo de liberación de los más desfavorecidos. Ser indolentes de la realidad que lacera a la mayoría de los pueblos latinoamericanos —y del tercer mundo, así como de las propias periferias insertas en los centros urbanos de la economía global— tiene relación con las

estructuras sociales y epistemológicas que quitan del centro de la escala axiológica a la dignidad y la vida de las personas.

Seguir buscando el fundamento o del sentido de los derechos humanos en relación con otras realidades culturales e históricas es un compromiso no sólo con la academia, sino con la vida de las personas que se encuentran negadas de condiciones dignas. Los autores analizados en el presente Capítulo —Rosillo, de la Torre y Beuchot— han establecido opciones concretas que permiten una matriz de posibilidades sobre la concreción de derechos humanos alejados del pensamiento individual y de la unívoca y fetichizada protección del comercio. En ese sentido, sus aportaciones inician al establecer posturas críticas sobre el discurso jurídico dominante.

Una de las críticas más recurrente del *estado del arte*, es la des-dogmatización del derecho y su desvinculación con el pensamiento moderno iluminista, que universaliza y delimita unívocamente al derecho. En ese sentido, tanto Beuchot como de la Torre Rangel han llevado a cabo [...] una hermenéutica analógica, tratando de resaltar lo particularidad(sic) de la realización concreta de los derechos humanos, pero sin perder el sello de universalidad que deben tener, porque así fueron pensados desde su origen.”⁸⁰² Nuevamente, se trata de mediar el sentido de los derechos humanos de la modernidad dogmática y la posmodernidad relativista.

De la lectura de las diversas teorías que mantiene un objeto similar al que busca la presente investigación, es menester retomar las problemáticas que pone sobre la mesa Beuchot en relación con la vinculación de los derechos humanos con la realidad, así como con su legitimidad social. En específico la pérdida de su contenido sustantivo, esto es, de una asignación interpretativa del sentido de los derechos humanos que tienda al dogmatismo univocista de la modernidad y del derecho positivo —en la tónica de lo manifestado en el segundo Capítulo—, pero, también del relativismo equivocista que, mediante el pluralismo celebratorio, termine por quitarle a dichos derechos su vinculación con la universalidad del ser humano —es decir, el desprecio de lo ontológico y de lo humano universal.

Beuchot no sólo cuestiona la concepción monolítica y dogmática del derecho moderno, sino también el otro extremo: la relativización posmoderna de la justicia, lo que

⁸⁰² *Ibid*, p. 77.

desvaloriza o nulifica su concreción y repercusión en la realidad. Sobre esta cuestión el hermeneuta mexicano menciona

Tal vez ahora el enemigo común que tenemos es el relativismo inmoderado, que amenaza con desvirtuar o destruir los mismos derechos humanos. Ya ha pasado el tiempo en el que el enemigo era el absolutismo racionalista, que fue contra el que se rebeló la posmodernidad. Pero ya se ha atacado mucho a la modernidad y, en cambio, se nos ha colocado en una situación en la que abundan y proliferan los relativismos, a cuál más de desmesurado. La posmodernidad ha amado la diferencia, la ha tomado como bandera, en contra de la igualación que pretendió la modernidad. Eso sirvió para resistir a la globalización, pero ahora tenemos el fantasma del relativismo disolvente. Ese es el enemigo de hoy.⁸⁰³

Beuchot puntualiza que la gran problemática de los derechos humanos puede derivarse de su inflexibilidad dogmática, pero también de su relatividad desmedida que particulariza a la verdad y a la justicia a extremos que impiden la exigencia de su cumplimiento. Lo anterior, tiene más peso al hablar de derechos humanos, si entendemos por éstos la facultad última de garantía y protección del ser humano para la producción y reproducción de su vida.

Derivado de lo anterior, se retoma algunas de las conclusiones más relevantes de Beuchot en relación con la sustantividad de los derechos humanos. La primera, constituye la necesidad de atribuir un sentido a las problemáticas jurídicas, desde la peculiaridad del contexto histórico, lo que permita establecer analógicamente, sentidos plurales, que de manera equívoca logran congeniar la norma jurídica con las necesidades reales y diversas⁸⁰⁴.

La segunda conclusión, en palabras de Beuchot tiene que ver

⁸⁰³ *Ibid*, p. 64.

⁸⁰⁴ Para Beuchot la primera problemática de los derechos humanos en un contexto global y multicultural radica en la delimitación de su fundamento o de su sentido de legitimidad práctica. Por ello, asume que los derechos humanos deben concebirse a partir de la concepción dialógica entre diversos analogados —dejando un poco de lado el acercamiento primario que había tenido con la ontología gadameriana— en una atribución de significado que se posicione entre lo unívoco y lo equívoco. Véase, *Ibid*, p. 74.

con la pluralidad de culturas, o de ideologías, que cada vez más se da dentro de un mismo país, se tiene que aplicar una interpretación equilibrada a las diversas maneras de entender los derechos humanos, por parte de etnias o de grupos, para que se respete lo más posible la diferencia de interpretación de derechos humanos, pero sin que se les prive de su vocación a la universalidad.⁸⁰⁵

Las anteriores conclusiones exponen de manera resolutive la problemática de los derechos humanos cuando pretenden ser comprendidos desde su representación social hasta su aplicación jurisdiccional, teniendo, además, como punto coyuntural, la dinámica global que han construido centros y periferias geográficas que representan la totalidad y la exterioridad de los sujetos.

Por ello, una vez abordadas y diferenciadas las posturas análogas a la propuesta que pretende elaborar la presente investigación, es menester indicar estos puntos problemáticos expuestos por Beuchot, a manera de *estado del arte*, para llegar a la parte final del presente trabajo, la cual tendrá la tarea de sintetizar los elementos abordados a lo largo del capitulado, así como de mediar de manera dialéctica las distintas concepciones teóricas de la hermenéutica y la filosofía de la liberación como principio constructivo de una nueva concepción de derechos humanos.

9.2 Filosofía de la liberación y derechos humanos: una construcción dialéctica entre Ellacuría y Dussel.

Habiendo verificado las posturas de diversos autores que tienen por objetivo establecer una concepción alternativa a los derechos humanos, es menester sintetizar y articular todos los elementos abordados en la presente investigación con el objeto de establecer una propuesta teórica y filosófica. A lo largo de ocho capítulos la presente investigación ha pasado de establecer categorías de análisis que permitan conocer la complejidad de los derechos

⁸⁰⁵ *Ibidem.*

humanos desde su *concepción social*⁸⁰⁶; su fundamento hegemónico político y jurídico⁸⁰⁷; así como la falta de concreción material de estos derechos en la vida cotidiana de los pueblos de América Latina⁸⁰⁸. Ante todos los elementos anteriormente descritos, la presente investigación se propone repensar los derechos humanos desde la *filosofía situada*⁸⁰⁹, en específico, desde la filosofía de la liberación, ya que ésta constituye un elemento basal del *pensamiento latinoamericano auténtico*.

La filosofía de la liberación como pensamiento situado y auténtico; concededor de las estructuras de opresión generadas históricamente en los pueblos latinoamericanos permite comprender la realidad de sus pueblos desde una concepción crítica. Sin embargo, esa concepción crítica no se encuentra formulada únicamente bajo los paradigmas del pensamiento crítico del marxismo, de sus revisionismos ni tampoco de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, sino de una reformulación e interrelación de estas tradiciones en la composición y articulación de un pensamiento latinoamericano que se vuelve *responsable con la realidad* (Ellacuría) inmanente del continente. Es decir, desde la aplicación de las categorías filosóficas vistas al tamiz de la realidad de los pueblos latinoamericanos.

Autores como el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy, que iniciaron el pensamiento *americanista*, así como el desarrollo de la teoría de la dependencia y la influencia directa de la teología de la liberación⁸¹⁰, fueron elementos decisivos en la culminación de la *filosofía de la liberación*, la cual constituye el mejor punto

⁸⁰⁶ Mediante el establecimiento de categorías de análisis o espesores del conocimiento social: sujeto, tiempo, espacio y discurso abordados en el primer Capítulo de la presente investigación. Dichas categorías permiten reconocer la configuración social mediante la cual se comprenden, interpretan y aplican los derechos humanos en el contexto intersubjetivo del discurso dominado por la modernidad.

⁸⁰⁷ Lo anterior hace referencia al Capítulo III de la presente investigación, en el cual se realiza un análisis jurídico y político del fundamento hegemónico ilustrado de los derechos humanos como producto de las revoluciones burguesas y de la positivización normativista del Derecho.

⁸⁰⁸ En referencia directa al Capítulo IV de la presente investigación, en la cual se cuestiona la comprensión, interpretación y aplicación de los derechos humanos en la construcción universal del conocimiento social, así como su aplicación técnica en el pensamiento político y en la función jurisdiccional. Lo anterior ocasiona una falta de concordancia entre la realidad material en la que se expresa la vida de los pueblos de América Latina y la concepción idealizada y universalizada de los derechos humanos como parte de un etnocentrismo europeizante que poco hace por la reivindicación de justicia de los sujetos históricamente rezagados en Latinoamérica.

⁸⁰⁹ Desde la construcción de una filosofía que parte de lo real concreto y del sujeto corpóreo como elemento determinante de su propia historia, como refleja el Capítulo VI de la presente investigación.

⁸¹⁰ Autores y tradiciones analizados en el Capítulo VII de la presente investigación, como un recorrido histórico y una especificación de la concepción política de la filosofía de la liberación que sirve a los intereses de la presente investigación; es decir, una función alternativa a los derechos humanos.

de anclaje para una filosofía situada que permita repensar a los derechos humanos desde la complejidad histórica y cultural de América Latina.

Lo anterior, constituyó la parte más importante del Capítulo VII de la presente investigación, el cual precisó la necesidad de retomar a la *filosofía de la liberación*, pero en específico, el pensamiento de Ignacio Ellacuría y de Enrique Dussel. Como se argumentó en dicho Capítulo, la selección de estos autores no es arbitraria, atiende a sus marcados elementos éticos-políticos, los cuales, incluso ya se han pronunciado en torno a los derechos humanos; es decir, Ellacuría y Dussel ya han encausado su reflexión filosófica como una herramienta reconstructiva de los derechos humanos.

En ese sentido, cabe cuestionar cuál es la intención de esta investigación al retomar el pensamiento de dichos autores, quienes, ya han desarrollado su propia concepción de derechos humanos acorde a su percepción de la filosofía de la liberación. La razón es concreta y se deriva del análisis realizado a la obra de estos autores: ambas posturas de la filosofía de la liberación, la realidad histórica como desideologización de los conceptos, de Ellacuría; y la analéctica de la liberación como principio material crítico, de Dussel, a pesar de ser reflexiones filosóficas sumamente complejas tienen elementos inacabados en la reconfiguración de los derechos humanos que sean comprendido desde la necesidad de los pueblos de América Latina.

En ese sentido ambas posturas contienen elementos rescatables en la tarea de repensar y situar a los derechos humanos desde el pensamiento *americanista*. Sin embargo, su propia construcción y su especial determinación en el campo filosófico les convierte en un punto de partida que, mediante la integración de sus categorías y reflexiones, permitan el desarrollo de una dialéctica que las articule en aras de complementar dichas posturas, y así estar en facultad de establecer una alternativa al fundamento hegemónico de los derechos humanos.

Como mencionaba el título del Capítulo VII de la presente investigación, la apuesta consiste en retomar y articular el pensamiento de Ellacuría y de Dussel; sin embargo, antes de ello, es menester evidenciar por qué las posturas de estos autores de manera aislada son insuficientes para repensar los derechos humanos en términos de una concreción *histórica situada*.

9.2.1. Ellacuría y la realidad histórica como proceso hermenéutico ontológico

La propuesta de desideologización de los conceptos de Ellacuría propone, a través del pensamiento zubiriano, desvelar las construcciones ideológicas que desde lo discursivo y de lo social se han construido⁸¹¹ como prácticas de opresión legitimadas por medio de la universalización y la abstracción de la modernidad. Asimismo, edifica un *sujeto de liberación histórico*, esto es, un sujeto que se historiciza a sí mismo como punto de partida para la liberación material de sus necesidades ante las ambigüedades que el pensamiento moderno ha desplegado por medio de dispositivos discursivos ideologizados. Es, por tanto, un retorno a lo real concreto, a una libertad sociohistórica que permita en primer lugar que el sujeto negado de historia se historicice a sí mismo.

Ellacuría retoma la concepción de lo real por medio de la obra de Zubiri; sin embargo, el pensamiento zubiriano constituye en su dimensión más específica, un contrapunto a la construcción de *sentido* que deviene de la actualización de la realidad por medio de categorías del pensamiento interpretativo; cuestión que Ellacuría si pretende realizar como elemento de reconocimiento del dinamismo de la historia y de la configuración categorial del pensamiento. Esto es, nombrar y denominar a la realidad histórica como acto que desvele y desideologice el pensamiento. La anterior contradicción no queda únicamente en lo testimonial o anecdótico, ya que limita la comprensión de *lo real* en términos de representación sustancial del sujeto socio-histórico, es decir, del sujeto intérprete y actante de su historia como primer elemento cognitivo del *pensar-sé* y del *estar-ahí*.

Por tanto, el pensamiento ellacuriano si bien se expresa constantemente por medio de las categorías zubirianas, la postura de esta investigación es retornarlo a los elementos óptico-hermenéuticos, los cuales pueden constituir la re-concepción del *ser* como realidad producida y reproducida por el sujeto que pretende “*ser*” *práxico*. Ellacuría en aras de concebir un estado inalterado de la realidad de las cosas por medio de las notas que le constituyen —en contraste de la realidad abstracta y advenediza del ideario moderno— pierde la oportunidad

⁸¹¹ Ellacuría refiere que el concepto de ideologización, en aras de totalizar la realidad, atraviesa por un proceso de sociabilización de su sentido; es decir, de construcción de conocimiento social que es interiorizado y exteriorizado de manera intersubjetiva. Por lo tanto, la estructura lógica del pensamiento ellacuriano reconoce la conformación de una verdad que es dimensionada y diseminada por medio de la función discursiva y, por ende, de la comprensión hermenéutica en un sentido más unívoco. Al menos esa es la interpretación que realiza Beorlegui, con la cual se está de acuerdo, *Cfr.*, Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 59

de relacionar la realidad histórica con el *estar-ahí* como elemento ontológico y dialéctico que va más allá de los linderos del dogmatismo unívoco y universalizante de la modernidad; es decir, de una producción ontológica que tiene como consigna la constitución real del sujeto histórico en consonancia de su propio contexto sociocultural. Lo anterior, es así, al menos en apariencia, debido a la intención de Ellacuría de suscribirse a las tesis zubirianas de la realidad.

Es, por tanto, la desideologización de los conceptos de Ellacuría, una actualización cognitiva del sentido de la realidad como materialidad óptica. Un vaivén que comprende la posición del horizonte histórico del sujeto práctico, bajo la delimitación que le marca el dinamismo de la historia. Porque sólo bajo esa configuración se puede dar un contrargumento que desvele la abstracción y las estructuras en las que se encuentra basada la opresión del empobrecido o del excluido, las cuales tienen su basamento en la actividad discursiva.

Por lo tanto, a juicio de la presente investigación, el campo de aplicación más eficaz de la desideologización de los conceptos, con base a la sujeción a la realidad histórica, transita por medio de una función plenamente hermenéutica, toda vez que el pensamiento de Ellacuría se plantea como elemento fundamental la *actualización*. Si la posición teórica más trascendental de Ellacuría es la conformación de una hermenéutica que busque el *sujeto de la realidad*, esto es, del sujeto sociohistórico determinando en las notas de la realidad o contexto que le rodea, es una *hermenéutica unívoca*.

Lo anterior, desde la perspectiva de esta investigación, no quiere decir que Ellacuría busque el entronizamiento de sujetos históricos a manera de un etnocentrismo —un sujeto trascendental o una concepción idealizada de un sujeto situado—, sino de una constante búsqueda de reconocer las condiciones reales e históricas en las que se produce la vida de las personas; toda vez que estas condiciones son las que delimitan su acceso a los derechos y la vida digna.

Es, por tanto, una hermenéutica unívoca que parte de la comprensión y de la interpretación del *sujeto histórico*, es decir, de la propia definición del *yo-mismo*, en relación con la materialidad y con el momento histórico. De esa forma, se permite desvelar la ideologización de los conceptos y recuperar los elementos constitutivos del *ser* como *estar-ahí* en un sentido de materialidad histórica.

La *hermenéutica histórica-realista*⁸¹² tendrá por objeto desvelar la realidad, lo real concreto sobre lo que se dice desde la función discursiva. Esta configuración tiene dos modalidades fundamentales para establecer una concepción alternativa de derechos humanos: a) Como proceso que desvele las condiciones de opresión en los discursos liberales-capitalistas y b) Como proceso de reconstrucción del sujeto situado, es decir, del sujeto práxico, (Rosillo)⁸¹³.

Retomar el pensamiento de Ellacuría tiene por objeto recuperar el sentido de realidad enfocado en el ser sociohistórico, un ser concreto, capaz de liberarse de la loza de la *su-realidad* y distanciarse de los dispositivos argumentativos ideologizados. Sin embargo, la construcción del *sujeto situado latinoamericano* que se busca en la presente investigación parte como una construcción de sentido, es decir, de una configuración *hermenéutica* que sea interpretativa y actualizadora de los elementos que constituyen la realidad de los pueblos de América Latina.

9.2.1.1. La realidad histórica como proceso exclusivamente hermenéutico

Aquí parte la propuesta de la presente investigación con el pensamiento de Ellacuría, la cual consiste en ubicar el pensamiento ellacuriano, principalmente, como un proceso hermenéutico⁸¹⁴, esto es, un proceso de sentido en lo concreto, en lo que material e históricamente *es* la realidad del sujeto. Por tanto, la configuración hermenéutica sobre la realidad histórica sería conformada desde dos instancias: en primera instancia, *una hermenéutica unívoca*, basada en la actualización de la realidad del sujeto, de su condición de necesidad; y en la segunda instancia; una *hermenéutica ontológica* que transite de lo óntico a lo ontológico, es decir, aquello que constituye el *estar-ahí* del sujeto, como una configuración material-cultural.

⁸¹² Samour, Héctor, *Voluntad de liberación...*, op. cit., p. 492.

⁸¹³ Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, op. cit, p. 99 a 123.

⁸¹⁴ Pese a que Ellacuría en sus escritos habla constantemente de establecer mecanismos interpretativos y de actualización de la realidad con el discurso, su concepción zubiriana de la realidad, parece distanciarse de una posición hermenéutica, ya que ésta se encuentra más arraigada con la construcción de sentido discursivo, lo cual se contrapone con las categorías zubirianas.

Como *hermenéutica unívoca*, el pensamiento ellacuriano busca constantemente el establecimiento del sentido desde una postura acotada y limitada a la *realidad de vida*. Esa realidad es, por definición, contenida en las notas constitutivas de lo real concreto. Así comprender la realidad del sujeto negado de derechos humanos en América Latina parte de la comprensión omniabarcante de su realidad, de su falta de derechos mínimos para producir su vida y de tener acceso a los servicios más elementales para garantizar su dignidad. Es una hermenéutica unívoca que concretee la realidad del oprimido latinoamericano que ha sido negado, y culpado de su propia negación de derechos —cuando la concepción individualista acusa al oprimido de no transformar por sí mismo su realidad.

Posicionar el pensamiento de Ellacuría como un proceso hermenéutico que busque el sentido unívoco de la realidad de América Latina tiene como objetivo constatar la realidad del otro como *inequívocamente otro*. Actualizar las condiciones de vida bajo la determinación de lo real concreto, de aquello que constituye el dolor, la miseria, el hambre y la negación de derechos. Es un encuentro con el *otro* desde su realidad y desde su condición negada. Es un proceso hermenéutico, porque el sentido se encuentra guiado en la comprensión de la otredad, de la exclusión y de la segregación. Unívoco, porque se ciñe a aquello real que causa la desesperanza y el dolor del sujeto latinoamericano como perfiles inacabados en sus condiciones de vida.

Comprender al *otro* mediante un proceso hermenéutico de la realidad unívoca permite entender sus negaciones históricas. En ese sentido, la apuesta de lo real concreto como sentido unívoco de la otredad, busca, ante todo, solventar las condiciones que limitan la producción de la vida y de la libertad, esto es, permitir el acceso a derechos humanos no como configuraciones de libertades negativas, sino como normas que establezcan el acceso a derechos económicos y culturales.

Es una hermenéutica porque busca el sentido desde *lo mismo* hacia *lo diferente*. Es decir, desde la comprensión de un sujeto delimitado históricamente hacía otro que ha atravesado su propio proceso histórico. Es unívoco por el sentido que se le atribuye a dicha relación. Es una fusión de horizontes que tiene por objeto comprender de manera exclusiva la condición real histórica del oprimido, distanciándose de las categorías discursivas que previamente se implantan en el pensamiento individualista.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es una herramienta hermenéutica porque durante el proceso de actualización de los conceptos a la realidad concreta, desideologiza a dichos conceptos y dispositivos discursivos del pensamiento hegemónico, buscando la fusión de horizontes en la que la realidad sea el elemento constitutivo del sentido unívoco, propio de lo que es plenamente tangible en la historia. En términos concretos, es un proceso hermenéutico unívoco, porque trata de comprender al *otro* en su sentido *real concreto* de opresión. Se trata en todo caso de un proceso hermenéutico que interprete la realidad concreta a partir de las necesidades materialmente objetivas del otro.

No obstante, apostar por una hermenéutica unívoca en la aplicación del pensamiento ellacuriano no constituye un atentado a su concepción dinámica de la historia. Por ello, es un proceso *hermenéutico unívoco-ontológico*, teniendo a lo ontológico como correlación ante lo óntico de lo real concreto, esto es, una reconfiguración que permite la determinación del *ser* en tanto *ser-histórico* y *ser-cultural*, que se reconoce en un horizonte hermenéutico propio como lo establece Gadamer. Es, por tanto, una hermenéutica ontológica en el sentido gadameriano, esto es, como constitución de los elementos que integran al sujeto en su expresión cultural, social, política, etc. La aplicación de un sentido ontológico en el proceso de la comprensión de la realidad histórica de Ellacuría, contribuye a instalar elementos que comprendan al sujeto situado en relación con los elementos que constriñen su vida cotidiana.

Esta comprensión histórica-ontológica de la realidad permite el dinamismo de la historia a la cual Ellacuría recurría al momento de establecer al sujeto socio-histórico, es decir, el sujeto condicionado a su culturalidad. La descripción cultural es un elemento que también determina al sujeto latinoamericano oprimido —al empobrecido, jornalero, a las mujeres y a las comunidades indígenas que producen su vida sin elementos históricos que les permitan liberarse a sí mismos—, estableciendo en la multiculturalidad un distanciamiento histórico con los ideales occidentales de la modernidad.

El sentido ontológico, en términos gadamerianos, es un proceso de comprensión del *otro* que facilita el acercamiento de aquello que le determina como *otro* en el sentido de su producción de vida cultural. En la determinación de sus valores como mecanismos que le determinan y que les son determinantes para el desarrollo de su vida digna. Así la conformación de derechos humanos vistos desde la vida cotidiana de los pueblos indígenas, por ejemplo, debe ser encontrada bajo la comprensión del sentido cultural que, si bien no es

plenas material o concreción de realidad, es su determinación discursiva lo que le vuelve determinante para los pueblos latinoamericanos. La cultura es uno de los elementos constitutivo de realidad de los pueblos y las comunidades indígenas, producen su vida un sentido ontológico de realidad, toda vez que se integran en la misma naturalidad que da condiciones de vida.

Sin embargo, el proceso hermenéutico ontológico no debe ser visto desde el descrédito que la ontología ha tenido en el pensamiento moderno⁸¹⁵, sino bajo la recuperación de la ontología como proceso de comprensión de lo universalmente determinante en la vida del ser humano. Es decir, de las condiciones sobre las cuales los grupos sociales y los pueblos se expresan e identifican culturalmente como sujetos históricos distantes y lejanos que increpan desde su distancia el reconocimiento de su forma de vida.

El retorno ontológico que aquí se propone trata de comprender al otro desde su realidad universal, desde su condición sociocultural, así como de aquellos elementos constitutivos que les dan identidad —a la identidad cultural. Ellacuría proponía un *logos histórico* como mecanismo de comprensión de la realidad histórica y como elemento basal para la desideologización de los conceptos. Ese logos histórico se ve beneficiado si se asume como *sentido hermenéutico ontológico*, es decir, si se constituye desde las categorías que propone Gadamer, estas son, el establecimiento del *prejuicio* y la integración de la *tradicición*⁸¹⁶.

El primero de ellos, el prejuicio, como elemento que desarticula la ideologización de los discursos y los conceptos en su calidad de prejuicios negativos, esto son, prejuicios que no permiten comprender la realidad histórica como constitución material en la que se produce y reproduce la vida, sino como determinaciones autoinducidas en una cultura occidental, capitalista e individualista que prejuiciosamente convalida una lógica que ideologiza los conceptos a la vez que los separa de la realidad concreta. Por tanto, el proceso de la realidad

⁸¹⁵ Como se mencionó en el Capítulo anterior, la modernidad como momento prejuicioso de eliminación de tradición, buscó des-ontologizar el conocimiento, como una forma de invalidar el argumento de autoridad o el fundamento dogmático que no concuerda con el racionalismo ilustrado. Sin embargo, la comprensión de sentido desde la ontología permite conocer la realidad de los sujetos desde su propia universalidad. *Cfr.*, Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 95.

⁸¹⁶ Ambas categorías establecen la construcción hermenéutica gadameriana como distanciamiento y fusión de horizontes en el acto interpretativo, como se analizó en el Capítulo anterior. *Véase*, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.*

histórica se ve maximizado al entender la ideologización como la determinación de prejuicios en sentido negativo y, a su vez, constatar la realidad histórica como prejuicio positivo que tiende a exponer la condición material y cultural de los pueblos.

Bajo esta determinación de lo ideologizado/prejuicioso, la comprensión del sentido histórico permite dar un paso más allá de lo meramente unívoco del proceso hermenéutico, aquí planteado. Busca la relación del dinamismo de la historia sin el distanciamiento de lo real concreto y de las condiciones materiales en sintonía con la identidad cultural. Lo anterior trasladado a los derechos humanos tiene por objeto, identificar lo real concreto de aquello que universalmente constituye al *otro*, al sujeto latinoamericano, a los pueblos originarios como un todo universal, que se concretizan históricamente a partir de sí mismos bajos sus propios procesos sociohistóricos.

Así, lo universalmente fundamental en cuanto a derechos, también debe de tener en consideración a la concreción cultural en la que se expresa la vida, más allá de los elementos alienantes en los que se dispone el discurso jurídico moderno, el cual busca la protección económica del capital antes que la vida misma. Es una configuración que busca rehabilitar a los prejuicios negativos y los elementos discursivos ideologizados que anteponen el capital antes que la protección de la vida y la identidad de las comunidades de América Latina.

Entender el prejuicio en sentido negativo, es decir, aquel que ideologiza el discurso y oculta la realidad en su sentido material, permite la posición crítica de Ellacuría. Sin embargo, la composición de una acercamiento *histórico-creativo de la realidad*⁸¹⁷, no atenta al pensamiento ellacuriano, pese a que el mismo Ellacuría se deslindaba del dogmatismo inflexible de la ontología. Nuevamente la propuesta de esta investigación es apostar por la ontología, por una reivindicación muy particular de la ontología gadameriana. Por lo tanto, la concordancia de la realidad histórica como dinamismo se entrelaza con la categoría hermenéutica ontológica de la *tradicción*, en la cual, Gadamer argumenta la posibilidad de reconocimiento de la realidad del sujeto como mecanismo de encuentro cultural sociohistórico.

⁸¹⁷ Recordando que para Ellacuría la realidad histórica tiene dos funciones: el sentido crítico y el sentido creativo, como fue abordado de manera amplia en el Capítulo VII de esta investigación.

Por otra parte, la tradición, otro concepto gadameriano, permite comprender hermenéuticamente la conformación de *la totalidad de realidad* de los pueblos y los grupos, desde su configuración social, cultural y antropológica. Lo anterior, no como un mecanismo abstracto susceptible de ideologizarse, sino como un reconocimiento de aquello que hace esencial al *otro*, desde *lo-ajeno* en el encuentro con *lo-propio* —es decir, aquello que conocemos del *oprimido* como parte fundamental de su producción cultural de vida, pese al distanciamiento con las concepciones hegemónicas. De esta manera se permite el distanciamiento histórico y la confluencia dinámica de la historia a la vez que dicha dinámica permite actualizar los horizontes históricos en condiciones prácticas, lo que vuelve viable no sólo el reconocimiento de *lo-otro* desde sus condiciones de otredad, sino que establece una base de reconocimiento de *lo-propio* cada vez que se pretende conocer al otro.

Es, por lo tanto, la comprensión de aquello que vuelve diferente al *otro* como oprimido en América Latina, una conformación hermenéutica que permita al *otro* a reconocerse a sí mismo en un sentido propiamente ontológico, de aquello que le da exterioridad y caracterización. Lo anterior, trasladado en el ámbito de los pueblos originarios que producen y reproducen su vida bajo su propia concepción de la realidad, se trata de revalorizar su exterioridad como totalidad de *lo-suyo*, es decir, como resignificación de lo que real e históricamente los corporiza y les materializa en un momento histórico determinado. Es dignificarse en lo concreto cultural y antropológicamente como universalidad propia a la observancia de los derechos humanos.

La *tradición* como encuentro horizontal constituye una resignificación de la ontología como mecanismos discursivos en los que se produce la vida y la identidad cultural de los pueblos. Negar la composición discursiva en la que se expresa la culturalidad de los pueblos no sería más que un sin sentido propio de la *des-caracterización* de la modernidad. Por ello, es la *tradición* como dispositivo hermenéutico que rearticula los valores sociales antropológicos que son determinantes en la historización de los pueblos como sujetos situados y sujetos sociohistóricos, el mecanismo de comprensión ontológica de los pueblos, como *sujetos-totalidad*, estos es, sujeto acabados históricamente, y en tanto acabados históricamente, capaces de *ser* consigo mismos y con los demás; es decir, pueblos que se auto comprenden y determinan a sí mismos con base a su historia, su identidad cultural, su

función antropológica y, con base en ello, exportar esa identidad cultural como parte del diálogo con la con aquel que articula la opresión.

Lo anterior no constituye un parroquialismo centrado en la posmodernidad, ni tampoco una universalización etnocéntrica, como en su momento el eurocentrismo se universalizó a sí mismo. Sino más bien, un elemento de concreción histórica que permita a los pueblos de América —a la exterioridad— a concretarse a sí mismos desde su propia configuración práxica, es decir, desde su propia configuración sociohistórica y cultural en relación determinante con su configuración óptica de vida.

De esta forma, el primer proceso hermenéutico es ontológico y se encuentra sustentado bajo las categorías gadamerianas del prejuicio y la tradición, las cuales nos permiten reconocer las notas constitutivas de la realidad de la que nos hablaba Ellacuría. Es un proceso de comprensión de la realidad que se entiende a sí mismo como un sentido más de verdad, y no como verdad absoluta de la totalidad, sino de *totalidad en su exterioridad*. Lo anterior es la primera parte de una invitación al diálogo que permita comprender los derechos humanos más allá de los dogmas de la cultura capitalista-iluminista, en aras de voltear a ver la realidad histórica en la que se expresa la vida del otro.

9.2.2. La analéctica dusseliana como encuentro de diálogo con la exterioridad

La analéctica⁸¹⁸ de Dussel busca comprender al otro, no como sujeto práxico, sino como sujeto doliente. La postura de Dussel busca generar conocimiento en relación con el otro mediante el encuentro cara-a-cara, dejando de esa manera los modelos totalizantes del conocimiento que postulan las filosofías eurocéntricas, en específico la aplicación de la ontología y los procesos discursivos de la dialéctica.

La filosofía de la liberación de Dussel busca poner en el centro de la analéctica la cuestión del *otro* mediante una concepción metafísica y la proximidad como mecanismo de comprensión de la libertad situada de los oprimidos. Sin embargo, a diferencia de Ellacuría,

⁸¹⁸ Como se mencionó con anterioridad la filosofía de la liberación analéctica es la propuesta de Enrique Dussel, la cual busca una nueva forma de entablar una dialéctica analógica distinta a la dialéctica tradicional y, con ello, desmontar estructuras hegemónicas que impiden que el oprimido reconozca su situación material y busque la reivindicación de sus derechos por cualquier medio. Véase, Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, *op. cit.*

el elemento que detona el momento comprensivo-interpretativo del *otro* es la experiencia cara-a-cara como revelación o interpelación de su exterioridad. Por ello, para Dussel, la exterioridad del *otro* es el punto de inflexión para la concreción de lo que materialmente es justo, porque el *inequívocamente otro* carece de los elementos perniciosos que la modernidad individualista ha puesto en dispositivos discursivos. El *inequívocamente otro*, carga con la realidad de la opresión, lo que le permite reconocer tanto en sentido crítico y material la necesidad real de los sujetos sin la intromisión de discursos particularistas o de intereses creados.

La presente investigación retoma en gran parte las tesis expuestas por Dussel⁸¹⁹; sin embargo, en aras de buscar una concepción alternativa a los derechos humanos, también es menester reconocer que su planteamiento tiene factores de oportunidad que pueden ser abordados en conjunto con la realidad histórica y la hermenéutica ontológica, así como otros dispositivos que convierten a la analéctica en una matriz de posibilidades para el reconocimiento del oprimido a partir de la interpelación que provoca su condición situada.

Relacionar a la analéctica con la ontología no quiere decir que se busque una concreción totalizadora, eso no tendría cabida de forma armónica en el pensamiento de este filósofo mexicano. Lo que sí se puede establecer es la vinculación de la filosofía analéctica como la segunda instancia del proceso hermenéutico que propone la presente investigación, un proceso hermenéutico que fluya como mecanismo de reconocimiento al *otro* en la expresión ana-léctica, esto es, en la confluencia con el otro como *inequívocamente otro*, cuando éste exclama en la relación cara-a-cara la protección más fundamental de su dignidad ante el dolor, la desesperanza y la agonía de una situación material que le oprime⁸²⁰.

Como ya se mencionó, la analéctica constituye la búsqueda de sentido, de un *sentido ético material* que se aplica por medio de la analogía, es decir, de las diferencias y similitudes entre la exterioridad y la totalidad. Sin embargo, construir una concepción de derechos humanos que parta únicamente desde los elementos apostados por Dussel, no será suficiente. La filosofía de la liberación muestra, por si sola, ciertas limitantes para la articulación del proceso hermenéutico que dé sentido a los derechos humanos en América Latina. Son dos

⁸¹⁹ La filosofía de la liberación analéctica, así como sus categorías y la concreción del sentido ético material que propone Enrique Dussel fueron analizados a cabalidad en el Capítulo VII de la presente investigación.

⁸²⁰ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación...*, op. cit., p. 50.

las limitantes que observa la presente investigación: a) la falta de comprensión óntica-ontológica del otro, y b) la falta de mecanismos discursivos que contribuyan al encuentro con el otro. Para aclarar estas dos ausencias o limitantes en el pensamiento dusseliano será necesario reconfigurar el encuentro cara-a-cara mediante un proceso hermenéutico previo y posterior a la *epifanía*.

9.2.2.1. Proceso hermenéutico ontológico previo a la epifanía: la determinación ontológica del otro

La concepción que Dussel guarda sobre la ontología se encuentra enclaustrada a la *totalidad* como mecanismo de hegemonía, planteamiento que ha sostenido desde su primer acercamiento a Levinas⁸²¹. Esto es, como elemento filosófico-justificador de la preeminencia etnocéntrica del conocimiento del *centro*. Por tanto, para Dussel, constituye la visión de una dialéctica de la opresión que sostiene la estructura del pensamiento ligado a la entronización de sujetos ahistóricos-universales, todo ello sostenido en la concepción ontológica que universaliza, descaracteriza e invisibiliza al *otro*.

No obstante, como ya se mencionó al abordar el pensamiento de Ellacuría, la concepción de la ontología ha sido reducida por la propia narrativa del pensamiento moderno, el cual, en su búsqueda de desterrar el argumento de autoridad —principalmente de origen teológico— se desliga de los factores de oportunidad que la ontología puede aportar en la construcción de sujetos inacabados, como parte del proceso de reconocimiento entre exterioridad en la totalidad.

Como bien lo han mencionado Gadamer y Beuchot, el retorno a la ontología, como elemento del proceso hermenéutico, no tiene por objeto las implicaciones dogmáticas de la “ontología clásica” o hegemónica, es decir, aquella que se totaliza a sí misma y desconoce a la exterioridad como los *no-lugares* y los *no-sujetos*. El retorno de la ontología en el proceso interpretativo de una configuración alternativa de derechos humanos no pasa por el

⁸²¹ La carga ideológica que ha mantenido Dussel sobre la incorporación y el rango de aplicación de la ontología en una propuesta basada en la otredad y en la experiencia/revelación del encuentro cara-a-cara, siempre ha sido desafortunada, siguiendo en gran parte la misma postura de Levinas, quien asume que integrar una visión ontológica nulifica la capacidad de situar sujetos históricos diversos, al ser la ontología una muestra inequívoca de la diferencia. *Cfr.*, Levinas, Emmanuel, *op. cit.*

establecimiento de una ontología inflexible a través de un fundamento ahistórico, sino de una ontología que permita concretar los sujetos inacabados, que la modernidad los exteriorizó de la totalidad.

Por lo tanto, el primer desencuentro que esta investigación tiene con el pensamiento dusseliano sería propiamente el tratamiento que éste hace sobre la ontología misma. Si bien en diversas partes de su obra reconoce a la ontología como la concepción clásica de la dialéctica filosófica, desconoce que ésta tenga la capacidad de reconocer al *otro*, toda vez que la interpretación ontológica regresaría, en última instancia, el sentido en la mismidad del pensamiento eurocéntrico (etnocéntrico). Dicha aseveración puede ser correcta únicamente si se entiende por ontología una composición absoluta de la mismidad en su propio regodeo, como en su momento lo hizo la modernidad.

Sin embargo, la postura de Dussel sobre la ontología se encuentra basada en la concepción de otredad de Levinas⁸²², en la cual el reconocimiento del *otro como inequívocamente otro* desarticula la posibilidad ontológica y la configuración de una dialéctica tradicional; toda vez, que es el inequívocamente otro —el sujeto negado de las condiciones mínimas para producir y reproducir su vida— quien se convierte en el sustento del *sentido crítico material*, es decir, de la capacidad de cuestionar las condiciones políticas adversas para el buen vivir del más desfavorecido.

Si bien lo anterior tiene coherencia argumentativa entre las categorías que Dussel plantea en relación con la especificidad del inequívocamente otro —desde la postura de Levinas—, también es verdad que deja en fuera la capacidad de reconocer el otro como sujeto histórico, esto es, como sujeto dinámico a los contextos sociohistóricos —como se explicitará a continuación.

Lo anterior también se configura como una omisión fundada en el pensamiento de Dussel. Una omisión al momento de especificar las condiciones materiales del oprimido como “sujeto vital o esencial” en la reconfiguración de una ética y una política alternativa. Si abandona la oportunidad de concretizar ontológicamente a los sujetos, se pierde también la oportunidad de construirlos históricamente, es decir, de reconocerles en contextos

⁸²² Del reconocimiento del otro como sujeto no constreñido a los dispositivos individuales y los intereses hegemónicos, toda vez que su propia constitución de negación, le permite mantenerse libre de condicionamientos a los que no ha tenido acceso. *Cfr.*, Levinas, Emmanuel, *op. cit.*

materiales y discursivos, teniendo siempre la tentación de idealizarlos en el plano sociopolítico.

Es el abandono de una concepción inicialmente ontológica lo que paradójicamente conlleva a la entronización de “sujetos teóricos”, como en su momento, el marxismo ortodoxo entronizó al *proletariado*. Dussel no es omiso de esta cuestión, por el contrario, ha dado cuenta de esto al abordar los planteamientos epistémicos de Michel Foucault en relación con la construcción de subjetividades emergentes, toda vez que manifiesta que: “Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68⁸²³, crítica las posiciones metafísicas y ahistóricas del marxismo estándar, es decir, el proletariado como “sujeto mesiánico”, el curso necesario y progresivo de la historia, el poder macroestructural como el único existente, etc.”⁸²⁴

La anterior cita de Dussel deja ver cómo reconoce la labor filosófica de Foucault por historizar categorías sociales entronizadas más allá de un contexto de realidad momentáneo o efímero. Lo cual tiene obviamente su fundamento en el abandono del economicismo clásico del marxismo ortodoxo, que reduce la problemática social en clases históricamente definidas. Sin embargo, dicha des-entronización del *proletariado* como “sujeto mesiánico” no constituye para Dussel —y obviamente tampoco para Foucault— una negación de los procesos históricos del oprimido; por el contrario, constituye en dimensionar de manera proporcional y equitativa en la que los sujetos invisibilizados y negados del discurso de la historia, puedan concurrir a través de diversos medios en la narrativa política como mecanismos de creación de espacios de posibilidades para la producción y la reproducción de la vida⁸²⁵.

Pese a lo anterior, el reconocimiento que realiza Dussel no tiene la intención en determinar a los oprimidos como actantes históricos. Mantiene la negación ontológica del

⁸²³ Movimiento estudiantil surgido en la facultad de Nanterre, París, el cual es reconocido como *Movimiento 22 de marzo*. Inspirado en los movimientos libertarios, buscaba la reivindicación de libertades sexuales, sociales y culturales ante la composición monolítica y hegemónica de la época. Es principalmente un movimiento influenciado por las ideas y el activismo político de diversos autores, destacando entre ellos, la participación de Foucault. Lo anterior, genera en Dussel una noción positiva sobre este historiador y filósofo francés, como un teórico que desde el centro busca la recomposición de la modernidad y la reivindicación de los sujetos oprimidos. Cfr., Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, op. cit., pp. 32 a 38.

⁸²⁴ *Ibid*, pp. 32 y 33.

⁸²⁵ Es Dussel mismo quien reconoce esta labor de dimensionar nuevamente al otro oprimido como sujeto histórico. Por tanto, reconoce de manera textual las tesis foucaultinas relativas a la toma del poder y a la reconstitución y redistribución de los dispositivos discursivos como mecanismos idóneos para la integración del oprimido en la dinámica plural entre sujetos negados y sujetos hegemónicos. Cfr., *Ibid*, p. 33.

ser y, por lo tanto, la oportunidad de conformar sujetos más allá de estar entronizados o idealizados, sean concretos en relación con su *estar-ahí*. Nuevamente, es menester aclarar que lo anterior tiene la intención de sostener la relación analéctica del encuentro cara-a-cara, es decir, del reconocimiento del inequívocamente otro como sujeto negado, lo que rompe con la composición dialéctica que, según Dussel siguiendo a Levinas, tiende a hegemonizar en el discurso a los sujetos que mantienen estructuras hegemónicas en sus propios beneficios.

Sin embargo, de mantener la negación de lo ontológico como posibilidad de reconocimiento del otro, así como, de mantener la concepción del otro como sujeto prioritario en la construcción de un sentido ético crítico, se configura una desarticulación entre los postulados de Dussel, quien cuestiona la posición hegemónica de los sujetos, pero, al mismo tiempo, edifica la posibilidad de entronizar otros sujetos y grupos si no parten de su delimitación y situación histórica. Negar lo anterior, termina en legitimar nuevamente a “sujetos mesiánicos”, de los cuales tanto Foucault y Dussel cuestionan.

Dicha situación no es una concepción crítica propuesta de manera novedosa por parte de la presente investigación. En el debate filosófico, diversos autores han cuestionado la articulación de la filosofía dusseliana en relación con la comprensión y el encuentro plural de subjetividades discursivas. Dos son las principales críticas al pensamiento dusseliano: a) aquellas radicadas en la posibilidad del diálogo-dialéctico entre quienes componen la *exterioridad* y la *centralidad del poder* —como ética discursiva—, que en su momento permitió el diálogo entre Dussel, Habermas y Karl-Otto Apel⁸²⁶ —principalmente con este último—; y b) la falta de concreción ontológica que permita reconstruir los sujetos históricos que componen la *exterioridad* en correlación con los *sujetos de la totalidad*, lo que desemboca en el entronizamiento mesiánico de sujetos ahistóricos, como le cuestiona el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez.

En cuanto al primer inciso, es materia del siguiente subtema —como se desprende de la división previamente establecida. Por lo que respecta al inciso b), es decir, el abandono de la posibilidad ontológica como una forma de delimitar históricamente a los sujetos,

⁸²⁶ Véase, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.*,

constituye un elemento central de la crítica de Castro-Gómez al pensamiento de Dussel⁸²⁷, la cual en palabras del filósofo colombiano se concentra en lo siguiente:

El otro de la totalidad es el pobre oprimido, él que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el etos del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segunda reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar el sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto.”⁸²⁸

Pese a que se reproduce textualmente la anterior crítica de Castro-Gómez a la analéctica de Dussel, es necesario matizar las intenciones de la presente investigación, toda vez que la crítica de dicho autor excede de manera injustificada las intenciones de Dussel, ya que este último, por evidentes razones, no tiene como objetivo remplazar a un sujeto trascendental por otro, ya que Dussel antepone la concepción crítica material en la constitución real-corpórea de negación de posibilidades del *otro* más allá de sus delimitaciones ideológicas-discursivas, es decir, antepone condiciones materiales que le invisibilizan del discurso y de la historia como exterioridad, lo que le da al *otro* una posición material-situada en reconocimiento de las estructuras de poder hegemónico, lo que Dussel denomina el *desencanto político*⁸²⁹.

⁸²⁷ Castro-Gómez en su intento de robustecer la filosofía situada desde el contexto latinoamericano, lleva a cabo la tarea de retomar la función historicista en la construcción de subjetividades emergentes en la filosofía de la liberación. En ese sentido, más que centrarse a cuestionar la obra de Dussel constituye un intento en complementar a la filosofía latinoamericana, teniendo desde la perspectiva de esta investigación tanto aciertos como desencantos con los fundamentos propios de la filosofía situada. *Cfr.*, Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996.

⁸²⁸ Castro-Gómez, Santiago, *op. cit.*, p. 89.

⁸²⁹ Ante los cuestionamientos de Castro-Gómez, Dussel reacciona acusándolo de no comprender la situación material del inequívocamente otro, como sujeto negado de lo más elemental. Es decir, de no comprender la relación contextual en la que se reproduce y produce la vida en el contexto del sujeto latinoamericano excluido, lo que conforma una situación de *desencanto político*, en el que el discurso se encuentra acaparado por la hegemonía de la totalidad. *Véase*, Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, *op. cit.*, p. 36.

Sin embargo, la crítica de Castro-Gómez si mantiene un elemento fundamental que, a criterio de la presente investigación, Dussel no desahoga: la negación de historizar al sujeto oprimido, ya que no hacerlo, si puede desembocar en esencializar al oprimido —en específico el oprimido latinoamericano— como sujetos ahistóricos, lo que ha permitido el abuso de diversos discursos que giran en torno a trascender y universalizar concepciones subjetivas sociohistóricas.

Lo anterior, no desconoce la relación cara-a-cara ni las categorías dusselianas (proximidad, totalidad, mediaciones, libertad situada y exterioridad), ni mucho menos la importancia vital de comprender al *otro* como *inequívocamente otro* desde una postura que visibilice el dolor y la condición de opresión como piedra angular del sentido crítico, lo único que plantea es reconocer el *otro*, en su situación de opresión, bajo una comprensión ontológica que le reconozca en sus notas de materialidad, de necesidad óptica y de identificación histórica-cultural. Consiste, en última instancia, en revitalizar la concepción histórica del encuentro cara-a-cara, posicionando el pensamiento dusseliano en sintonía con la hermenéutica ontológica y con el sentido de *realidad histórica* de Ellacuría.

Dussel es sabedor de la ausencia ontológica en su analéctica. No obstante, apuesta a la estructura del pensamiento de Levinas, en específico, el abandono de la ontología. Para suplir esta ausencia, Dussel propone la *libertad situada*⁸³⁰ como una forma pragmática de comprender la acción ética de los sujetos en relación con su realidad material, es decir, con los elementos materiales y reales para llevar a cabo una libertad real en contraste con la libertad abstracta e idealizada de modernidad iluminista. Esta concepción de situar la acción de los sujetos tiene por consiguiente una intención de relacionarlos (situarlos) a momentos y realidades concretas, sin embargo, dicha concepción material-situada se encuentra limitada si la comparamos con la postura de la *realidad histórica* de Ellacuría y, esencialmente, si lo que se busca es historizar hermenéuticamente a los sujetos mediante un proceso hermenéutico-dialógico.

Por ello, es preciso señalar que historizar al *inequívocamente otro* no constituye la negación del encuentro cara-a-cara como una expresión metafísica del reconocimiento del

⁸³⁰ Categoría expuesta en el Capítulo VII de la presente investigación, la cual referencia al proceso analéctico del encuentro cara-a-cara, siendo esta un elemento importante para dicho encuentro.

otro a través del silencio de su dolor. Como bien señala Dussel, el encuentro cara-a-cara se da por medio de la *epifanía*⁸³¹, y es esta última la que crea el vínculo metafísico ana-léctico en encuentro con el *otro* desde su condición situada de dolor. En ese sentido, el encuentro cara-a-cara por medio de la epifanía es un elemento central de la analéctica, el cual puede y debe pervivir, ya que el mismo constituye el giro de lo dialéctico a lo analéctico.

En ese sentido, propiciar la concreción ontológica del *otro*, no tiene por objeto limitar la experiencia que provoca la epifanía del encuentro cara-a-cara, sino de contribuir en el proceso previo y posterior a la epifanía. Como proceso previo, se retoma el sentido de *realidad histórica* de Ellacuría como un proceso hermenéutico ontológico-unívoco de historización del *otro* en su concepción de *exterioridad*, lo que permite al otro reconocer su realidad y su finitud histórica en aras del encuentro cara-a-cara con los sujetos de la totalidad, en otras palabras, en busca del diálogo intercultural.

Ahora bien, el buscar la comprensión hermenéutica ontológica del otro desde su otredad no implica retomar una postura dialéctica que perpetúe una hegemonía; toda vez que la concreción de la realidad histórica del otro parte desde la comprensión del otro, es decir, desde su *estar-ahí*, lo que rompe con la función hegemónica que Dussel le asigna a la ontología y a la dialéctica.

De igual manera, la concreción histórica-ontológica tampoco resta la carga metafísica en la que se cimenta el encuentro cara-a-cara, ya que el hecho de que el otro se reconozca en su contexto socio-histórico no limita o cambia su situación material, ésta pervive por el simple hecho de encontrarse sustentada en las condiciones ónticas de los sujetos situados, ya que su opresión y segregación es estructuralmente material, esto es, como elemento latente de su exterioridad, el cual busca ser reivindicado.

Por último, la concreción histórica ontológica no parte de una asimilación idealizada de un sujeto discursivamente ético, esto es, como un agente discursivo integrado de manera previa o natural en una comunidad de comunicadores⁸³². Por el contrario, parte de la

⁸³¹ Concepto analizado a profundidad en el capítulo VIII de la presente investigación, como el momento del encuentro con el otro en sentido cara-a-cara, distinto al sentido al encuentro dialógico-dialéctico del discurso o de la comunidad de comunicación. Constituye el entendimiento de la condición material del dolor y de la desesperanza en la que se sitúa el *inequívocamente otro*.

⁸³² En relación con el diálogo que Dussel mantuvo con Apel y Habermas en la construcción de un sentido ético que partiera desde la construcción del discurso o de la materialidad del sujeto. Dussel cuestiona el sentido

comprensión de su propia identidad histórica bajo la determinación horizontal de sus necesidades y posibilidades, a partir de su propia concepción de la realidad, como proceso hermenéutico de su *estar-ahí*, lo cual es previo al encuentro cara-a-cara. Así, el *otro* como sujeto negado de determinarse históricamente y de participar en la comunidad discursiva, tiene tanto la posibilidad del encuentro cara-a-cara por medio de la epifanía —como momento de coyuntura dialógica entre la exterioridad y la totalidad— sin limitarse únicamente a ella.

El encuentro cara-a-cara por medio de la epifanía constituye un momento transitorio desde la perspectiva que propone la presente investigación. En ese sentido, el proceso hermenéutico ontológico es previo a la epifanía, toda vez que, antes de que ésta se dé, permite al *otro* historizarse a sí mismo bajo la estructura cognitiva de sus propias relaciones históricas, sociales y culturales, esto es, un reconocimiento de su propia especificación ontológica, lo que le hace exterioridad, pero al mismo tiempo concretiza a los diversos sujetos situados.

Una hermenéutica ontológica que permita al *otro* *conocer-se* históricamente bajo sus propias categorías y procesos socioculturales que les son determinados y determinantes, termina siendo un proceso que tiende a dimensionar la exterioridad como parte de un modelo dialógico con la totalidad, esto es, por contraste al *otro* que me es diferente. Por lo tanto, dicho proceso de historización de la exterioridad, no se da bajo el contexto de una sofisticada reflexión analítica ni bajo la construcción dialéctica de sus tesis; por el contrario, se da bajo las propias consideraciones del *otro* como exterioridad, bajo su propia estructura cognitiva.

En ese sentido, la primera parte que compone a la propuesta de esta investigación consiste en la articulación de un nuevo proceso cognitivo que permita tanto la comprensión de una realidad histórica (Ellacuría) y el encuentro analéctico con el *otro* (Dussel) ligados por medio de una hermenéutica ontológica que contribuya a historizar al sujeto situado desde su exterioridad.

Sin embargo, volviendo al eje central de la presente investigación, es menester recalcar que todo lo anterior debe tener repercusión en el fundamento y discurso de los

discursivo porque enajena la situación material del sujeto, mientras que Apel cuestiona la ausencia de discursividad de la concepción ética material de Dussel. *Cfr.*, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.*

derechos humanos, esto es, en el proceso cognitivo en el que socialmente son comprendidos y aplicados los derechos humanos en América Latina

Si se busca configurar nuevas estructuras de pensamiento que concreten a los derechos humanos desde la otredad de los pueblos latinoamericanos, se debe recurrir, en la misma medida, tanto en la concretización del sujeto-situado en la exterioridad, como en la forma de plantear un diálogo entre la exterioridad de *lo-otro* a efecto de *des-totalizar* aquello que se persibe como *lo-mismo*⁸³³; negar esto último, más que contribuir con la realidad en la que se conciben los derechos humanos desde la exterioridad, sería despojarlos de toda posibilidad de aplicación concreta, convirtiéndolos únicamente en elaborados productos académicos que únicamente se quedarán en la reflexión, pero no en su aplicación real.

9.2.2.2. Proceso hermenéutico analógico posterior a la epifanía: la capacidad dialógica entre exterioridad y totalidad

Una vez concretizado históricamente el *otro como inequívocamente otro* —como exterioridad— por medio de un proceso hermenéutico ontológico, se da paso al encuentro cara-a-cara que constituye la epifanía. Es bajo dicho encuentro, que Dussel sustenta una forma ana-léctica de comprensión del *otro* que se distancia de la posición comunicativa del discurso. Este encuentro ana-léctico parte del entendimiento del silencio, centrándose en la condición o situación negada del otro, es decir, de su dolor y de su sufrimiento, el cual es una constante objetivamente palpable en la que al *ser* negado de todo aquello materialmente básico, se comprende la verdadera imposibilidad de *ser* por parte del oprimido. El encuentro con el otro interpela a la totalidad a salir de su mismidad y ocuparse de aquel que lo necesita.

La formulación de una ética con base al otro como exterioridad se distancia de la vinculación de sujetos dialogantes en una *comunidad comunicativa*⁸³⁴, es decir, del proceso

⁸³³ Por ello, para muchos autores el planteamiento problemático fundamental de los derechos humanos es incompatible en la dinámica multicultural que los procesos globalizantes han provocado en la construcción social de aquello que debe ser derecho humano por las diversas asimilaciones culturales. Véase, Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica...*, *op. cit.*; Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, *op. cit.*

⁸³⁴ De hecho, Dussel —como se ha mencionado con anterioridad— cuestiona la tesis de la ética del discurso que manejaban Apel y Habermas, principalmente, en el planteamiento de una visión “natural” de una *comunidad de comunicadores* en la que todo sujeto es participe del diálogo y de la función dialéctica-política de dicha comunidad. La ética del discurso de Apel retoma los elementos fundacionales de la comunidad de

de una dialéctica que opera desde la supuesta “capacidad natural” de todos los sujetos que integran una comunidad de participar en los procesos discursivos-dialécticos-políticos —es decir, de relevancia colectiva. Para Dussel, comprender la situación material de la exterioridad lleva inequívocamente a cuestionar la capacidad “natural” de la “comunidad de comunicadores”, ya que el discurso como bien han señalado otros autores —como es el caso de Foucault— constituye el centro de la lucha por y para el poder⁸³⁵. Por ello, la modernidad y el discurso hegemónico omiten o encubren esta situación de desventaja discursiva, al manifestar que existe una posibilidad “natural” de acceder al discurso de relevancia política.

En ese sentido, Dussel tiene plena razón con sus cuestionamientos, en específico, con su crítica a la ética del discurso al tildarla de insuficiente al reconocer sujetos situados y concretos —la ética del discurso, en un principio se basa en la abstracción del sujeto—, lo que conlleva a la necesidad de establecer otros mecanismos de encuentro con el *otro*, como exterioridad. Por tal razón, el encuentro cara-a-cara y la posición adquirida mediante la *epifanía* es trascendental si se está hablando de una configuración ana-léctica del *otro*; toda vez que es determinante en el pensamiento dusseliano.

No obstante, el encuentro y la experiencia cara-a-cara no tiene por qué ser el final de la vinculación con el *otro* como exterioridad, ni de la interpelación que el *otro* hace a la *totalidad* de la mismidad —el oprimido interpelando a su opresor. Ambos procesos pueden significar el punto de anclaje para una nueva construcción en la que el diálogo se dé de manera comprensiva a la situación material de los sujetos. Si ya se estableció el anclaje de un proceso hermenéutico ontológico previo al encuentro cara-a-cara y a la experiencia de la epifanía, es posible adicionar otro proceso que coadyuve en el entendimiento del *otro* desde una forma dialógica, sin que ello represente una limitación a la ana-léctica dusseliana.

comunicadores; sin embargo, al mantener el diálogo académico con Dussel sobre esta relación entre la ética, el discurso y la realidad situada, ambos (Apel y Dussel) adaptarían en cierta medida sus productos teóricos retomando ideas uno del otro. Véase, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.*

⁸³⁵ Foucault determina que el discurso es el mecanismo más alienante que existe en la modernidad. Desde su célebre obra *Vigilar y castigar*, en la que establece el paso del suplicio como mecanismo alienante de la sociedad medieval, al uso del discurso del Estado y del derecho como un mecanismo más sofisticado que alinea a la sociedad en la modernidad; hasta su análisis y crítica al orden del discurso, en donde determina que este último constituye el centro de la lucha política por el poder, lo cual aleja toda posibilidad de que el discurso sea una condición natural a todo sujeto. Véase: Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, trad. por Aureliano Garzón del Camino, Siglo XII, México, 2015; Foucault, Michel, *El orden...*, *op. cit.*

Ese proceso, en todo caso, deberá darse con las bases de la ana-léctica, teniendo en cuenta, la existencia previa de un proceso propio mediante el cual la exterioridad se historiza a sí misma —producto de un proceso hermenéutico ontológico seguido del encuentro cara-a-cara—, para posteriormente reformular la dinámica existente entre los sujetos que conforman la exterioridad y aquellos que integran a la totalidad. Esto es, pasar del *encuentro* como momento metafísico de comprensión del *otro*, a la convergencia dialógica —posterior a la epifanía— ya que, si bien esta última constituye un momento de entendimiento *ulterior* con el *otro*, termina discurriendo en lo efímero por su cualidad de “encuentro”, esto es, la *reunión de sujetos por un momento corto con inevitable separación*. Sin reconexiones o diálogos posteriores que le determinen o que constituyan un punto de partida en el cambio político, social, cultural o jurídico entre la exterioridad y la totalidad, el encuentro pierde peso pese a su momento catártico que es la epifanía.

En términos de Apel, lo anterior constituye pasar de la *fundamentación A*, a la *fundamentación B* de la *ética del discurso*⁸³⁶. En los múltiples debates entre Apel y Dussel, nos dice el primero, surgieron elementos de coincidencia filosófica, es decir, momentos en los que ambos asumían categorías y críticas propuestas por el otro. Una de esas coincidencias fue la importancia del diálogo en la transformación de la vida del *otro*, como oprimido. Esto es, en la composición de los diferentes sujetos que integran la *exterioridad* en la participación ética del discurso político, como proceso de refinamiento político que (re)conozca la otredad de los sujetos como parte de su identidad, sin que ello menoscabe su acceso al discurso.

El integrar al *otro* a la *comunidad de comunicadores*, es decir, convocarlo en un plano de igualdad desde su exterioridad a la participación del discurso político, es para Apel el *fundamento B* de la ética del discurso, mientras que el *fundamento A* consiste en la propia concreción de dicha comunidad. La importancia del *fundamento B*, radica en la necesidad de integrar al otro en la dinámica política del centro, esto es, en la convergencia dialógica que entrelace las razones del otro como sujeto histórico reconocido, en un primer lugar, por sí mismo, como un sujeto dialogante que puede construir su propio esquema de necesidades

⁸³⁶ Apel considera la imposibilidad del *otro* de participar en una *comunidad de comunicadores* —como lo expresa Dussel— es el fundamento A y la forma de integrar al otro en dicha comunidad es el fundamento B de la ética del discurso. Véase, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.* p. 186.

políticas, dialogar sobre su propio esquema de necesidades y, por lo tanto, participar en la construcción de necesidades políticas de la sociedad en general⁸³⁷.

El encuentro con el *otro* por medio de la epifanía tendrá una impresión profunda entre los sujetos, principalmente entre aquellos que conforman una totalidad ensimismada —la mirada del centro que reconoce la desesperanza en la que vive el exterior—, toda vez que es un punto de quiebre en la concepción de *lo-mismo* como elemento autorreferente. Sin embargo, dicho encuentro, pierde fuerza sino se establece con posterioridad elementos de largo alcance, los cuales pueden ser concretizados a partir del encuentro analéctico, pero, que necesariamente necesitarán de un posterior trabajo dialógico entre las diversas identidades socioculturales.

Lo anterior, tampoco implica una alineación directa a la ética del discurso como lo plantea Apel en su *fundamento B*, ya que éste establece una ética del discurso basada en la *posición argumentativa*⁸³⁸ y no en la determinación de sujetos concretos, ligados a su condición material, su construcción cultural y de su propia historización, elementos que dan sustancia al *otro* como *exterioridad*. Asumir de manera plena la concepción de Apel sobre una comunidad de comunicadores basada en el debate de las ideas y las razones, quita del centro al resultado del encuentro cara-a-cara, al *otro* como oprimido. Más no por ello, debe de obviarse la posibilidad tanto ética como política que permita el diálogo y el consenso como generadores de una nueva formulación de dialogantes que se reconozcan *prima facie*, en la disimetría de su situación material en la que se sustentan su vida o su negación a la vida y, a partir de ello, construir estructuras discursivas de calado político en beneficio de la diversidad y no de la mismidad.

⁸³⁷ La ética del discurso mantiene conexión con el interés político, al igual que la analéctica de Dussel, pues es la condición política y la transformación de la realidad la que permite el cambio material de la situación del otro. Es decir, la reivindicación del oprimido en correlación al acceso condiciones y oportunidades materiales que permitan producir y reproducir su vida de los sujetos más desfavorecidos. Por ello se suele decir que la filosofía de la liberación de Dussel es una postura tanto ética como política. *Cfr.*, Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos...*, *op. cit.*, p. 26 y 27

⁸³⁸ Sobre la posición argumentadora, Apel señala que: “En la fundamentación de la filosofía teórica y práctica, yo mismo he tomado como punto de partida que en el *discurso argumentativo* (en el que no son los hombres los que luchan, sino los argumentos los que se enfrentan entre sí) los motivos del conflicto pueden ser expuestos de manera mucho más radical...” Lo anterior deja entre ver su puntual posición de llevar a las ideas y razones como los ejes que articulen el discurso ético-político, lo que continuaría con la postura moderna de relegar a la realidad material en la que la exterioridad intenta reproducir su vida. *Véase*, Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op. cit.* p. 186.

El diálogo entre Dussel y Apel tuvo repercusiones en la obra de cada uno. Ambos tuvieron a bien rearticular sus posiciones con base a las indicaciones del otro, no como una posición de transformación de *lo-propio* sino de reivindicación de *lo-ajeno*, y parcialmente ejemplifica como se puede dialogar y llegar a consensos —ceder en el acuerdo— sin conceder todo *lo-propio*. En estricto sentido, esto se integra al pensamiento de Dussel como el diálogo entre el Sur y el Norte⁸³⁹. Lo que él denomina *la periferia del otro como exterioridad* y del *poder del centro como totalidad*. Vislumbrando así la posibilidad de una reflexión dialógica en la construcción del otro como *inequívocamente otro*.

Bajo esa perspectiva, la propuesta que trata de ofrecer la presente investigación no constituye una deconstrucción sin más de la filosofía de la liberación de Dussel, por proponer un acto ontológico y un acto dialógico-discursivo, sino una complementación a la misma, pese a los distanciamientos que en un principio pudiera tener. Dicha complementación parte del proceso hermenéutico-ontológico de *realidad histórica* —planteado en el anterior subtema— y en la construcción de un modelo dialógico que, impulsado por el encuentro cara-a-cara, permita establecer un diálogo equilibrado consciente de las condiciones histórico-materiales del *otro* y de las posibilidades de liberación. Para ello, la forma de lograr esa condición dialógica debe darse por medio de una *hermenéutica analógica*, es decir, de un sentido comprensivo-interpretativo que esté abierto a la diferencia del *otro*, que permita la equívocidad de sentidos.

Un proceso hermenéutico analógico, posterior a la epifanía del encuentro cara-a-cara, integra elementos necesarios para la concreción de una relación dialógica circular que determine lo esencialmente político —entre totalidad y exterioridad— como una postura equívoca. Lo anterior, nuevamente, no transgrede de manera irreparable la analéctica de Dussel. Por el contrario, puede dar paso a la realización de lo que este filósofo de la liberación denominó *comunidad de víctimas*⁸⁴⁰. Es decir, una comunidad que se conforma desde su

⁸³⁹ El diálogo sostenido por Dussel y Apel dio fruto en la obra de ambos autores sin descaracterizar su posición situada. El intercambio de sus ideas es considerado, incluso por el mismo Dussel, un intento académico-filosófico de establecer acuerdos entre el Sur y el Norte (centro – periferia). Ambos autores dieron prueba de la modificación de las ideas: Dussel, por su parte asumió la necesidad de integrar al otro en el discurso ético-político como pieza inicial a la transformación de la realidad del oprimido; mientras que, para Apel, significó cuestionarse la postura eurocéntrica con la que se estudia y contrasta filosóficamente la realidad, así como la necesidad de incluir materialmente al *otro* a la *comunidad de comunicadores*. Cfr., *Ibid*, p. 73

⁸⁴⁰ Dussel acuña el concepto de *comunidad de víctimas* en una clara referencia a la *comunidad de comunicadores* de Apel y Habermas. Lo anterior, denota la posibilidad de establecer una comunidad de

situación material y que establece vínculos de comunicación que le hagan reflexionar política e históricamente de ellas mismas.

La comunidad de víctimas nos dice Dussel, tiene su sustento en la filosofía educativa del brasileño Paulo Freire, la cual apela a otro modelo de educación distinto a la pedagogía burguesa⁸⁴¹, como parte de un proceso de reconocimiento de derechos culturales. Dussel define a la comunidad de víctimas como:

...una comunidad intersubjetiva, de las víctimas de los Emilios en el poder, que alcanza validez crítica dialógicamente, antihegemónica, organizando la emergencia de sujetos históricos (en movimientos sociales de los más diversos tipos), que luchan por el re-conocimiento de sus nuevos derechos y por la realización res-ponsable de nuevas estructuras institucionales de tipo, culturales, económicas, políticas, pulsionales, etc. Se trata, entonces, de todo el problema del surgimiento de la “consciencia ético-ética (monológica y comunitaria, con un Super Yo res-ponsable y creador) como “toma de conciencia” progresiva, negativamente, acerca de lo que causa la *negación originaria*.⁸⁴²

La expresión “Emilios en el poder” hace referencia a los procesos educativos de individuos bajo una composición dialéctica-iluminista que expresa el francés Jean Jacob Rosseau, en su célebre obra *El Emilio*. Ante una comunidad agrupada de manera hegemónica, Dussel asume la posibilidad de una comunidad que busque la concreción dialógica entre sujetos históricos que contribuyen en la reivindicación de sus derechos. Aunque la *comunidad de víctimas* a la que se refiere Dussel parte de la hipótesis de un diálogo entre la diversidad del mundo que figura como la exterioridad de la totalidad del centro; es decir, un diálogo entre aquellos grupos que se sitúan materialmente como el *equivocamente*

interlocutores que mediante la interpelación de su otredad establecen un mecanismo al diálogo en un sentido de simetría material. *Cfr.*, Enrique, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, Capítulo 5.

⁸⁴¹ Dussel contrasta la pedagogía del oprimido de Paulo Freire contra la que él asume es una pedagogía iluminista de Jean Jacob Resseau. La construcción del modelo educativo de las víctimas o de los oprimidos tienen una dimensión material que les sitúa en relación con la negación objetiva a derechos y posibilidades. Véase, *Ibid*, p. 411.

⁸⁴² *Ibidem*.

otro, no quiere decir que el diálogo entre Norte y Sur no sea una posibilidad, por el contrario, el mismo Dussel ha dejado entre ver esta posibilidad.

El diálogo entre el Norte y el Sur —entre la exterioridad y la totalidad— comenzó a ser aceptada por Dussel a partir de sus encuentros filosóficos con Apel. Cuando se menciona la capacidad “dialógica”, hace referencia a la posibilidad de conformar una ética del discurso y, por ende, en una comunidad de comunicadores que reconozcan la situación material de desventaja del otro, en aras de equilibrar su adecuado acceso en el discurso que socialmente sea trascendental. Por lo tanto, la relación dialógica no sólo busca integrar los grupos en situación de otredad u opresión, como en un principio lo pensó Dussel mediante un diálogo geopolítico entre el Sur y el Sur —las comunidades que geográficamente se componen como la exterioridad al mundo europeo occidental norteamericano—, sino dejar como matriz de posibilidad el diálogo entre sujetos que, en un principio, son asimétricos.

En mérito a todo lo anterior, será un proceso hermenéutico analógico el cual busque las semejanzas con bases a las múltiples diferencias socioculturales que existen entre los sujetos del centro y de la periferia. Será una búsqueda de interpretación de sentido y de consensos bajo los elementos de la prudencia o *phronesis aristotélica* —expuestos tanto por Gadamer como por Beuchot— los que permitan la articulación de las diversas concepciones sobre las cuales parte el discurso político de reivindicación de derechos y satisfacción de necesidades.

Retomando a Mauricio Beuchot, es la hermenéutica analógica la que permite un diálogo intercultural que se sustente en la diferencia⁸⁴³, esto es, en la diversidad entre sujetos que se encuentran en una relación dialógica como mecanismo mediador de su posición ontológica. En otras palabras, el proceso hermenéutico analógico, como lo describe Beuchot, debe venir precedido de un momento ontológico de determinación de lo propio histórico-cultural, en aras de que pueda fluir el diálogo entre los diferentes, es decir, entre esos elementos históricos y culturales que nos hacen *lo-ajeno*.

⁸⁴³ Como se ha mencionado con anterioridad, una de las tesis más importantes que propone Beuchot para la hermenéutica analógica, constituye en su implementación en el diálogo intercultural como un mecanismo de fundamentación/legitimación de los derechos humanos. El proceso hermenéutico analógico —que no desconoce la concreción histórica de la ontología— permite el reconocimiento de la verdad y de los derechos desde una postura equívoca que no pierda la importancia universal de los derechos fundamentales. *Cfr.*, Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, *op. cit.*, pp. 59 a 70.

Por lo tanto, es necesario abrirse a la posibilidad de una hermenéutica como proceso ontológico-analógico que incentive el diálogo intercultural mediante la mediación de horizontes⁸⁴⁴, esto es, el trazo de los horizontes históricos determinados ontológicamente, los cuales a partir de la revelación de la *epifanía* y del encuentro cara-a-cara, puede surgir la necesidad del entendimiento de la situación material e histórica del otro. Siendo los procesos hermenéuticos los que contribuyan en la comprensión del otro a un grado sostenido de relevancia discursiva en la que se establezcan las condiciones políticas y jurídicas de protección al más desfavorecido.

Lo anterior quiere decir que el entendimiento del otro debe ser conformado desde la experiencia material de su negación de derechos y de subjetividad histórica, esto es, lo que le conforma de manera tanto material como socio-cultural, y que a la vez le da identidad. Solamente concretizando lo que hace al otro exterioridad —aquello que le hace diferente desde su negación como sujeto histórico cultural—, se puede comprender como *fusión de horizontes*⁸⁴⁵ los límites dialógicos-cognitivos entre los sujetos del centro de la totalidad y el otro como exterioridad; el acuerdo de sentido sobre políticas y derechos que sean un equilibrio dialógico entre lo que es materialmente necesario y culturalmente viable bajo un contexto de justicia real en el concepto más amplio posible de los dialogantes.

La fusión de horizontes como mecanismo dialógico con el otro permitiría conocer al otro de manera constante, superando lo efímero de la *epifanía* del encuentro cara-a-cara. Mediante el *desplazamiento de horizontes*, el diálogo multicultural puede sustentarse en funciones ópticas, ontológicas y discursivas; entre los diversos elementos que permiten la vida en términos materiales y culturales. Gadamer menciona que: “Si uno se desplaza [...] a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación.”⁸⁴⁶ Lo anterior reafirma la importancia de la ontología en el proceso hermenéutico

⁸⁴⁴ Beuchot, retomando el pensamiento hermenéutico de Gadamer reconoce que la función mediadora de la analogía permite el desplazamiento horizontal de la realidad histórico-material de aquellos sujetos o grupos que son diferentes, como proceso de entendimiento comprensivo-interpretativo. *Cfr.*, Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía...*, *op. cit.*, p. 135.

⁸⁴⁵ Referencia a la fusión de horizontes como los expresa Gadamer en su hermenéutica ontológica, que posteriormente serían retomados por Beuchot en su giro analógico. Ambas posturas fueron abordadas en el Capítulo VIII de la presente investigación.

⁸⁴⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, *op. cit.* p. 375.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

y, a su vez, Beuchot reconoce la necesidad de una ontología en la hermenéutica analógica⁸⁴⁷, es decir, de una conformación ontológicamente histórica como principio de diálogo entre la exterioridad y los sujetos que conforman la centralidad de la totalidad.

El proceso hermenéutico se constituye tanto de la fusión de horizontes y el desplazamiento dialógico-interpretativo de los dialogantes sobre la fusión de los horizontes. Lo anterior permite reconocer el valor de los conceptos para el *otro* —de aquello que lingüísticamente tiene un valor referenciado en la realidad, como es el caso de la lengua, de la tierra, los usos y costumbres en los pueblos originarios de América Latina— y para la totalidad del centro —la economía de mercado, la industria, la producción la concepción de los derechos como bienes fungibles, etc.

La construcción del discurso político entre los dialogantes-interlocutores homologados, ahora sí, simétricamente, tendrá que versar sobre los consensos que den preferencia a lo particular y lo diferente —en sentido de personalismo y del valor de la integración de la persona como modelo universal— como marco referencial entre las diversas concepciones de persona y de sujeto histórico; pero, teniendo como marco de referencia la diversidad que el *desplazamiento* de los horizontes condensa el sentido armónico de las diversas subjetividades que integran la comunidad discursiva.

“Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.”⁸⁴⁸ Esto es, de rearticulación con la realidad óptica, ontológica y discursiva en la que se reproduce la vida, agregando o excluyendo capas según el acuerdo mediante el cual se reconozcan los elementos basales para la producción y la reproducción de la vida en un consenso que se comprometa con la realidad histórica de los sujetos, buscando la reivindicación de derechos de los oprimidos.

Es por lo anterior, que Beuchot reconoce en la hermenéutica analógica una aplicación en el diálogo intercultural que concrete el sentido de los derechos humanos como

⁸⁴⁷ Cfr., Beuchot, Mauricio, *Tratado...*, op. cit., p. 114.

⁸⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método...*, op. cit. p. 375.

pluralismo intercultural⁸⁴⁹ —que tienda a lo equivoco/particular. Es una composición que pasa de lo ontológico-analógico a lo hermenéutico analógico para atribuir el sentido comprensivo de los derechos humanos en relación con la realidad material y el contexto histórico dinámico, esto es, de las diferencias existentes en la exterioridad y la totalidad.

La configuración analéctica —la cual ya prevé en la propia formulación dusseliana una aplicación hermenéutica por su sentido de pluralidad con el *otro*— propicia y maximiza el acto hermenéutico de atribución de sentido a los derechos humanos en un contexto en el cual el conocimiento social ya los ha determinado; permitiendo rearticular nuevas formas de atribuir el sentido de los derechos humanos; distanciándolos así, de los elementos previamente establecidos por una cultura y una estructura social hegemónica y autorreferente.

En virtud de lo anterior, la adición del acto hermenéutico analógico busca maximizar el encuentro cara-a-cara y prolongar —por medio de la inclusión del otro al diálogo entre el otro como exterioridad y los sujetos del centro de la totalidad— la interpelación de la otredad, es decir, la construcción simétrica de las condiciones materiales e históricas del otro en el discurso político; en la concentración de acuerdos que reivindiquen un sentido de realidad histórica de los derechos humanos.

9.3. El sentido histórico analéctico como fundamento alternativo a los derechos humanos

En este momento conclusivo se debe precisar que el objeto de la presente investigación es establecer una concepción alternativa de los derechos humanos en el contexto sociohistórico, plural y multicultural de América Latina, como periferia subsumida a la dinámica de la dependencia. Por ello, fue necesario conocer los elementos que integran el conocimiento social sobre los derechos humanos como discurso hegemónico ilustrado-moderno; es decir, su vinculación y dimensión —límites y alcances— en relación con el Estado de derecho

⁸⁴⁹ Beuchot determina que el pluralismo intercultural al que abre paso la hermenéutica analógica deberá privilegiar la diferencia, buscando una construcción de derechos humanos comunitarios analogados a derechos individuales que brinden sustantividad y efectividad a la protección de derechos comunitarios como la lengua, la cultura, los usos y costumbres entre muchos otros. Véase, Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos...*, *op. cit.* p. 75.

moderno y el derecho positivo; así como dar un somero repaso sobre la realidad (ausencia) de los derechos humanos en América Latina.

Teniendo como marco de referencia la falta de representación social y discursiva de derechos humanos que contribuyen a la liberación y a la producción y reproducción de la vida de todos los sectores de la población, principalmente, los más desfavorecidos, la propuesta de la presente investigación se sustenta en tres ejes articuladores: a) la realidad histórica como principio de concreción de sujetos negados en la ideología iluminista; b) la comprensión analéctica del otro mediante el encuentro cara-a-cara; y c) el acto hermenéutico como atribución de sentido de los derechos humanos, siendo este último elemento el cual mantiene una facultad articuladora y mediadora con los dos primeros ejes, el cual es preciso definir su interacción teórica en una formulación alternativa de derechos humanos.

Una nueva concepción de derechos humanos tiene que transitar por las diversas formas de producción del conocimiento. En ese sentido, la presente investigación se preguntó por las diversas maneras de relacionar los derechos humanos con la realidad situada de América Latina, como lo son: el discurso, el conocimiento social y el fundamento —todas esas modalidades abordadas en el cuerpo de la presente investigación. De las anteriores categorías, el fundamento consiste en uno de los conceptos más importantes en términos filosóficos y ontológicos, el cual, si bien tiene su fuerza ontológica, es preciso reconfigurarlo con el objeto de adecuarlo con la dinámica de una concepción alternativa de derechos humanos que tenga en mente la diversidad cultural e histórica de los pueblos de América Latina.

Ante las categorías y los antecedentes expuestos en relación con una dinámica hegemónica del derecho y de los derechos humanos que desconocen la historia y la realidad viviente del sujeto situado de América Latina, es menester abordar alternativas filosóficas que permitan vislumbrar una nueva estructura cognitiva de los derechos humanos, es decir, una postura que permee en dos momentos: primero, en su comprensión e interpretación social; y, posteriormente, en una *aplicación del derecho como práctica social*⁸⁵⁰.

⁸⁵⁰ Los juristas colombianos Juan Pabón y Alfredo Torres, al retomar el pensamiento hermenéutico de Gadamer en sus estudios sobre hermenéutica jurídica, reconocen que la forma de aplicar los derechos humanos en los modernos sistemas jurídicos occidentales, necesitan constituirse mediante un acto hermenéutico que alterne entre la realidad y el derecho, produciendo así una aplicación circular de los derechos humanos —entre realidad-contexto y discurso jurídico—, esto es, la aplicación de los derechos humanos como una práctica social. Dicha

El primer momento para la generación de una concepción alternativa de los derechos humanos se construye a través de las reglas de la representación social y la generación del conocimiento social. Una vez establecido ese primer momento; el segundo momento, *la aplicación del derecho como práctica social*, consiste en concebir a los derechos en términos de un *sentido comprensivo-interpretativo*, esto es, en el establecimiento de un “fundamento dinámico”, plenamente hermenéutico en relación con la realidad y el derecho. Lo anterior tiene conexión con la intención de un proceso ontológico-hermenéutico que inicie en la concreción de la realidad histórica y que logre su exteriorización por medio del encuentro cara-a-cara en la epifanía y termine buscando la equívocidad del sentido

Es por tanto la búsqueda de sentido, la atribución hermenéutica que vaya de lo ontológico a lo analógico, de la asignación de notas universales de realidad a la libertad/situación del otro como relación dialógica, lo que permite una cognición abierta de la realidad. Es la incorporación del otro a la comunidad de comunicadores y al discurso político como actante, dialogante y participante de la construcción del entorno político y del discurso lo que permite la micropolítica y lo macropolítico. Lo anterior se sintetiza en el reconocimiento, protección y salvaguarda de las distintas formas de concebir los derechos humanos en el marco de las consideraciones ónticas, ontológicas y dialógicas, sin olvidar los consensos que, en aras de vitalizar a los derechos humanos del carácter universal en cuanto a su campo de protección, se encuentren contruidos con base al reconocimiento de lo real histórico y de lo culturalmente necesario para la vida y la dignidad de los pueblos latinoamericanos.

En ese sentido, no se abandona de manera plena la relación del fundamento como un elemento vinculante; por el contrario, sólo se busca flexibilizar el fundamento a la condición de lo que material e históricamente es esencial para los sujetos negados e inacabados. Es la búsqueda de la que hablaba Ellacuría con la realidad histórica; Boaventura con la hermenéutica diatópica; y Jesús Antonio de la Torre con su iusnaturalismo histórico

práctica social se construye mediante el acto hermenéutico, es decir, mediante la búsqueda alternativa de comprender la realidad y las controversias de derechos humanos desde una configuración compleja, que no se limite al estudio de enunciados normativos, sino a la comprensión de la realidad propia de los sujetos. Si bien, la presente investigación no retoma las soluciones que plantean los juristas colombianos, si coincide con el diagnóstico que ellos presentan. *Cfr.*, Pabón Arrieta, Juan Antonio y Torres Argüelles, Alfredo, Interpretación jurídica en litigio estratégico en defensa de los derechos humanos en Colombia, en *Advocatus*, Volumen 14, Número 27, Universidad Libre Seccional, Barranquilla, 2016.

analógico, todos ellos trataron de establecer un elemento de esencia universal, es decir, de fundamento objetivo y vinculante a la condición de todo ser humano; pero lo suficientemente flexible para comprender el contexto y la situación del otro en condiciones de dependencia y de negación de aquellos derechos que les hace universalmente humanos desde su propia exterioridad.

Por lo tanto, la propuesta de esta investigación es la búsqueda del *fundamento flexible* y dinámico el cual puede ser posible con el acto hermenéutico; esto es, un *sentido* que dé fundamento acorde a los contextos, a la constitución material e histórica en la que se produce y reproduce la vida, así como en las reconfiguraciones dialógicas que se den en una comunidad homologada analécticamente, que logre pasar de la concepción de los “otros” a la reconfiguración de un “nosotros”.

La búsqueda de dicho *sentido* —como acto hermenéutico— que permita el establecimiento del fundamento, como relación hermenéutica ontológica-analógica, necesita asimilar lo siguiente:

- i. La realidad histórica del sujeto negado como exterioridad, como *primer momento del acto hermenéutico*;
- ii. El encuentro cara-a-cara y la comprensión metafísica con el otro mediante la epifanía, como elemento conector entre el primer y segundo momento; y
- iii. La relación dialógica entre la otredad como exterioridad y los sujetos del centro de la totalidad, posterior a la epifanía, como *segundo momento del acto hermenéutico*.

Lo anterior, no sólo constituye una nueva articulación para lo político y el establecimiento de nuevas prácticas y discursos que permeen en la representación y el conocimiento social, sino en la delimitación de la práctica comprensiva e interpretativa de lo que se concibe como derechos humanos. Distanciando así, a los derechos humanos de su monolítica concepción legalista; permitiendo que éstos tengan una abertura receptiva a la liberación de los individuos, en específico de los más desfavorecidos —por ello la delimitación de su realidad histórica y el encuentro cara-a-cara—, construyendo un

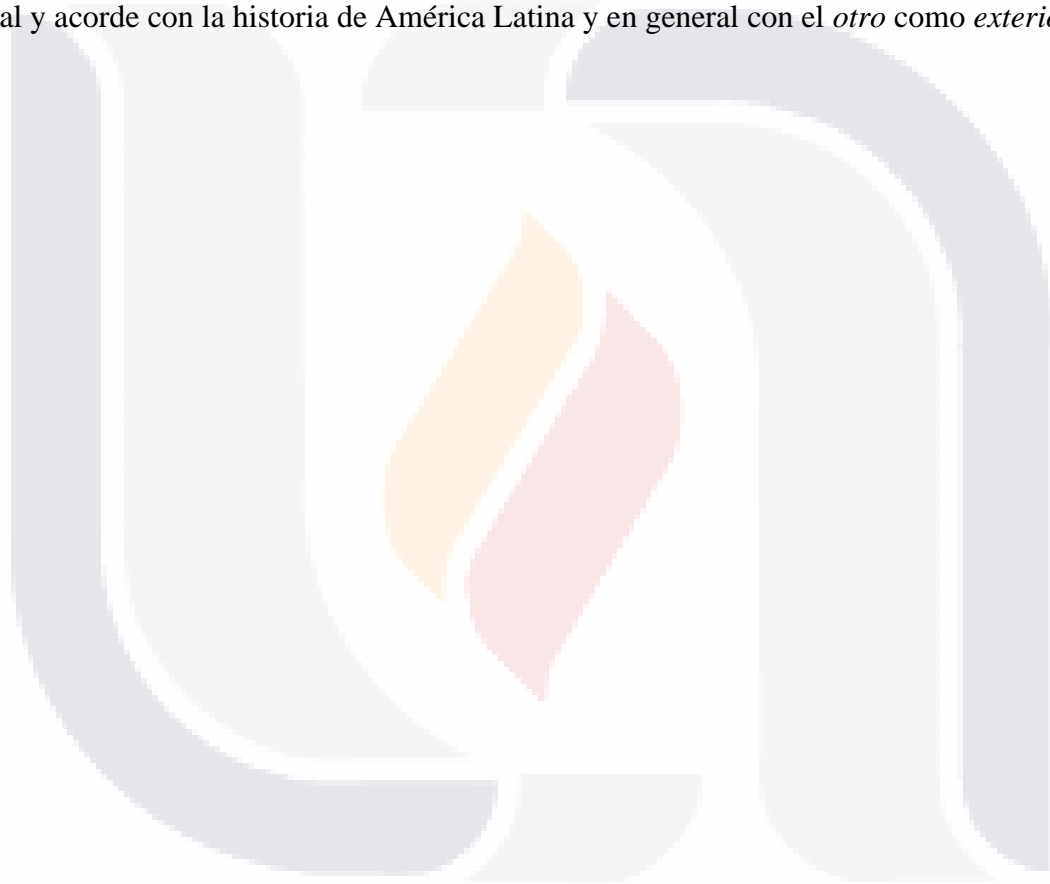
fundamento flexible que se articule por medio del acto hermenéutico, esto es, por medio de un *sentido histórico analéctico*.

El *sentido histórico analéctico*, es la conclusión de la presente investigación y la propuesta filosófica-hermenéutica que se plantea ante la problemática descrita sobre los derechos humanos; siendo resultado de la articulación dialéctica, analítica y hermenéutica de la mayoría de los conceptos expuestos en este documento, construyéndose a partir de tres categorías nodales:

- i. *El Sentido*, porque se constituye por medio de los procesos hermenéuticos que van de lo ontológico a lo analógico, es decir, un proceso hermenéutico que pasa de aquello unívoco que concretiza al *otro* hacia la función dialógica entre centro y periferia, entre Norte y Sur;
- ii. *Lo Histórico*, porque busca la concreción del otro como sujeto histórico, como oportunidad de dimensionar la exterioridad frente a la totalidad mediante la realidad histórica de Ellacuría; y
- iii. *Lo Analéctico*, porque busca el encuentro con el *otro* desde una concepción más allá del discurso o de la dialéctica, como una forma de romper la estructura de dominación de unos sobre otros; busca el encuentro cara-a-cara en la más íntima expresión de la *epifanía*.

Bajo estos elementos se concibe al *sentido histórico analéctico*, principalmente, como un proceso cognitivo-interpretativo que tiene la función de permear en lo social, lo político y lo jurídico. Constituir, en un inicio, una nueva forma de comprender los derechos humanos, desde planteamientos críticos debido a las condiciones materiales, históricas y discursivas que subsumen al *otro* como *inequívocamente otro*, como sujeto inacabado y negado de derechos que, sin embargo, puede y debe determinarse a sí mismo, desde sus propias estructuras reflexivas, ya que sólo así —conociendo a aquello que hace al otro una exterioridad ante la totalidad y el infinito— se está en condiciones de tomar una posición en el discurso que no sea ingenua y que ponga en relieve una relación simétrica entre centro y periferia.

Lo anterior, termina por repercutir en la forma en la que se aplica el derecho desde una postura jurisdiccional, desarticulando las escalas axiológicas de lo que social y políticamente se considera de valor en sociedad, confrontando así, el etnocentrismo occidental y asimilando la inclusión de nuevas formas de comprender e interpretar el derecho que no se encuentren únicamente ligadas a la protección jurídica mercantilista e individualizada de lo fungible. El *sentido histórico analéctico* aporta categorías y la explicitación de nuevos procesos cognitivos que permitan el acercamiento a una justicia más real y acorde con la historia de América Latina y en general con el *otro* como *exterioridad*.



CONCLUSIONES

PRIMERA. *Las categorías del conocimiento social: su utilidad en el análisis complejo del discurso hegemónico de los derechos humanos.* La legitimidad de los derechos humanos se encuentra imbricada desde diversas acepciones que no encuentran plena correlación con los medios jurídicos, legislativos o estatales. El conocimiento social en la construcción discursiva de los conceptos constituye un elemento fundamental para dimensionar los derechos. En ese sentido, es menester reconocer que los derechos humanos son un discurso social que logra compenetrar y permear tanto lo público como lo privado, esto es, tanto la producción de la vida cotidiana hasta la concepción del Derecho y de aquello de interés colectivo, como lo son los derechos humanos en su concepción institucional.

Establecer unidades de análisis para el estudio del conocimiento y las representaciones sociales, contribuye a comprender la lógica con la que se sostienen las estructuras del discurso social y del discurso jurídico; así como los procesos de interiorización y exteriorización de dichos discursos en prácticas sociales concretas.

Las unidades de análisis del conocimiento social utilizadas en el primer Capítulo: el sujeto, el tiempo, el espacio y el discurso permiten tener una visión compleja e histórica de las prácticas sociales que se objetivizan e institucionalizan en discursos, siendo los derechos humanos uno de ellos. En ese sentido, comprender la dinámica con la que se estructura el conocimiento social por medio de unidades de análisis es de vital trascendencia si se busca establecer un fundamento o sentido alternativo de los derechos humanos que complejice su composición cultural, social, histórica y política, lo cual también permite establecer un planteamiento epistemológico crítico del discurso hegemónico de dichos derechos.

SEGUNDA. *El discurso hegemónico de los derechos humanos: su fundamento en el pensamiento iluminista y en la concepción capitalista-individual.* El fundamento del discurso hegemónico de los derechos humanos tiene una base epistemológica la cual puede ser analizada a partir de las unidades propuestas en el primer Capítulo de la presente investigación —el sujeto, el tiempo, el espacio y el discurso. Los derechos humanos, tienen una construcción epistemológica moderna de tildes *iluminista* e *individualista* derivada de los

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

movimientos sociales imbricados en la Europa occidental del siglo XVIII. La manifestación activa de la *emergente sociedad burguesa* dio tránsito a la modernidad y al abandono del argumento de autoridad de índole teológico; buscando la (re)fundamentación del poder político y del establecimiento de nuevas estructuras cognitivas que determinen lo que es “justicia”, en torno a aquello que proteja la propiedad y la libre acción del comercio. En ese sentido, los derechos humanos como productos de la dialéctica del iluminismo (Horkheimer y Adorno) en la que se basan dichos movimientos sociales se concentran en los elementos jurígenos del Estado de derecho concebido desde los linderos de la modernidad capitalista.

Por lo tanto, el uso de categorías de análisis del conocimiento y del conocimiento social, contribuyen a entender la edificación del discurso hegemónico de los derechos humanos en consonancia con sujetos corpóreos en un momento histórico y un espacio determinado —la emergente burguesía del siglo XVIII en Europa occidental, a través de las *revoluciones burguesas*. El Capítulo segundo utiliza las mencionadas unidades de análisis para comprender la integración discursiva de los derechos humanos, los cuales emergen a través de los nuevos regímenes europeos que lograron su institucionalización, mediante los sistemas capitalistas como forma política y económica.

De esta forma, se puede concluir que el discurso hegemónico de los derechos humanos logra una concreción epistemológica bajo los parámetros de la modernidad capitalista-iluminista que permea en el conocimiento social, lo que conlleva, a su vez, una instrumentalización en las instituciones públicas inherentes al Estado y al Derecho. Lo anterior obliga a analizar el discurso de los derechos humanos desde una construcción sociohistórica compleja a efecto de desvelar las lógicas construidas alrededor de ellos como elementos discursivos de una dinámica preponderantemente capitalista e individual, lo que reduce el campo de aplicación de dichos derechos para la liberación y la protección de diversos grupos étnico-sociales que se encuentran presentes en América Latina.

TERCERA. *El derecho positivo y su concordancia con el pensamiento moderno capitalista e iluminista, una reducción epistemológica de los derechos humanos.* Comprender la complejidad, los fenómenos sociales, culturales y políticos que transformaron epistemológicamente las estructuras del conocimiento de la Edad Media a la Modernidad, tiene su repercusión directa con los nuevos sistemas de legitimidad del poder político, los

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

cuales, fueron impulsados por las *revoluciones burguesas*. Al abandono del poder político basado en el fundamento teocrático y su sucesión por las modernas democracias representativas transformaron tanto la forma de producción y la concepción del derecho, dando paso al derecho positivo-normativista.

El derecho positivo es un producto de la modernidad que buscaba reivindicar las consignas del pensamiento *iluminista* e *individualista* de la Europa occidental del siglo XVIII; en específico, la protección de la libertad individual como expresión política y de trabajo. El objeto de esta concepción del derecho más que constituir una protección sobre la persona en sí misma, como ser natural y social, busca la protección de los derechos de forma mercantilizada, esto es, objetivando la vida como mecanismo de protección de la dinámica económica del capitalismo.

Bajo esas líneas argumentativas, se construye el discurso de los derechos humanos, como producto del pensamiento moderno y de las tesis del Estado de derecho; teniendo como punto de referencia los límites y alcances del derecho positivo de origen normativista. Esta concepción de los derechos humanos ligada de manera unívoca a la dogmática de la modernidad y de los procesos legislativos del Estado, como criterio de su fundamento y validez, contribuye a reducir a los derechos humanos a enunciados normativos que carecen de una representación eficaz de la realidad, a la vez que, en su intención de universalizarse, se condensan en un etnocentrismo europeizante, que invisibiliza otras formas de comprender el derecho y, por lo tanto, de entender los derechos humanos como una herramienta de protección del *otro* que históricamente es oprimido.

CUARTA. *Los derechos humanos en América Latina: su falta de representación con la realidad.* La concepción positivista de los derechos humanos como dadas estatizadas tiene una función reproductiva y, a la vez, reduccionista de sus alcances, ya que son minimizados a mecanismos de protección que tienen por objeto la reivindicación de una justicia mercantilizada al servicio de la protección del capital y del flujo del comercio por medio de los denominados *derechos negativos* y la libertad individual.

Ante la dinámica capitalista en la que se ve envuelto el Derecho y los derechos humanos, su concreción pragmática y utilidad material se ven mermadas, en la mayoría de los aspectos sociales, en los que se produce y reproduce la vida de los sujetos y grupos

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

culturales que componen a América Latina. El objeto mercantilista de los derechos humanos o el reduccionismo epistemológico de su representación etnocéntrica/eurocéntrica, hace nugatorio que los derechos humanos constituyan herramientas de emancipación y liberación de los oprimidos en un sistema basado en las desigualdades estructurales en cuanto el acceso a la justicia.

Ante la falta de correspondencia de los derechos humanos frente a la realidad histórica de los pueblos de América Latina, es evidente el sentido ideologizado al que se les somete ante las estructuras políticas, jurídicas y sociales en los que se reproduce un discurso de derechos que es omiso de la diversidad y multiculturalidad de los pueblos latinoamericanos. Lo anterior ocasiona no sólo una falta de aplicación jurisdiccional de los derechos, sino toda una estructura social y cultural que impide la sociabilidad de derechos fundamentales que sean concebidos por los sujetos desde y para su identidad cultural y necesidades propias.

Para que los derechos humanos tengan una debida representación en la praxis social y en la integración multicultural de América Latina, es menester que los diversos sujetos sociabilicen a los derechos humanos desde nuevos horizontes cognitivos, esto es, desde otras construcciones culturales y sociales que cimbrén un nuevo entendimiento colectivo de lo que socialmente tiene valor en la producción y reproducción de vida. Por ello, los derechos humanos deben de tener un reflejo sociocultural de aquellas comunidades que históricamente han sido invisibilizadas u omitidas en el megarelató de una modernidad omniabarcante.

Es menester establecer nuevas reflexiones teóricas y filosóficas sobre la comprensión, interpretación y aplicación de los derechos humanos en un contexto estructural amplio, complejo y dinámico —que transite desde lo social a lo jurisdiccional— que reconozca las condiciones culturales y materiales con las que se reproduce la vida y se llevan a cabo las relaciones intersubjetivas, buscando la liberación de los sectores históricamente empobrecidos y segregados del consenso general de los derechos.

QUINTA. *El pensamiento crítico es un eje coyuntural para el establecimiento de nuevas concepciones alternativas a los derechos humanos.* Una concepción crítica a las estructuras del conocimiento y a la edificación de los discursos sociales masificados, permite rearticular categorías que fueron omitidas o ideologizadas por los discursos dominantes. Lo anterior, constituye una práctica reflexiva que permita al filósofo o estudioso de una disciplina

científica construir narrativas y discursos alternativos que emerjan desde la exterioridad y la subalternidad del sentido omniabarcante de tradiciones teóricas que se han dogmatizado en aras de intereses particulares y segregadores.

La tradición del pensamiento crítico ha transitado desde distintas concepciones y objetos de estudios, los cuales, abordados de manera adecuada a cada caso concreto, permite desvelar relaciones de opresión que se sustentan discursivamente como categorías comprensivas o encubiertas. Los derechos humanos de índole liberal vistos ante la reflexión de la teoría crítica económica y social, pecan cuando menos de ingenuidad y de una falta de correlación con la realidad y la justicia social. Por ello, repensar los derechos humanos desde una concepción crítica de su fundamento y de la constitución de los elementos de su discurso hegemónico, constituye un paso decisivo para la generación de alternativas a su concepción totalizada.

Para postular una concepción alternativa de los derechos humanos es adecuado retomar al pensamiento crítico desde sus acepciones económicas (Marx), estructurales (Gramsci) y socioculturales (Escuela de Frankfurt) como un primer anclaje epistemológico para la construcción de sentidos que permitan desideologizar la concepción dogmatizada de los derechos humanos como productos de la modernidad eurocéntrica. Lo anterior, no como finalidad última, sino para retomar el uso de filosofías situadas o regionales.

SEXTA. *La filosofía regional y la legitimidad del pensamiento filosófico situado desde y para el otro como exterioridad.* El pensamiento crítico no es tal, si no se construye a partir del momento histórico concreto, es decir, desde las condiciones materiales de subjetividades corpóreas que intentan producir y reproducir su vida bajo los paradigmas sociohistóricos y culturales que les dan identidad. La filosofía crítica debe dar paso a la composición de diversas realidades que comprendan *desde-sí y para-sí* las categorías del conocimiento social, las cuales permitirán su propia formulación de lo trascendente en términos políticos y sociales.

Existe legitimidad y razón suficiente en las filosofías situadas como expresión de verdad y de sentido, sin que esto constituya una negación parroquialista y aldeana del sentido universal de la filosofía. Situar el pensamiento en términos materiales e históricos contribuye a la generación de conocimiento ligado a la realidad inmanente del mundo y a las condiciones

objetivas sobre las cuales se expresa la vida de los sujetos corpóreos. Apostar por las filosofías situadas constituye un paso fundamental en la desideologización del conocimiento, es decir, en el reconocimiento de la finitud del pensamiento humano como ser histórico que se encuentra delimitado en un *estar-ahí*.

Lo anterior permite la construcción de sentidos desde la realidad y diversidad de sujetos que componen a los pueblos de América Latina; permitiendo construirse a sí mismos desde su propia exterioridad histórica y desde su propia reivindicación cultural. Reconocer la legitimidad del pensamiento filosófico latinoamericano no constituye un atentado ante la filosofía universal; por el contrario, establece el camino a seguir para el reconocimiento de la diversidad en lo ontológicamente universal en el mundo y en el ser humano. Es, la mirada crítica del pensamiento situado en América Latina, un punto de inflexión para una nueva configuración dialéctica que reconozca una nueva configuración de un pensamiento filosófico universal que no entronice expresiones culturales con el objeto de universalizarlas.

SEPTIMA. *La filosofía de la liberación es una herramienta crítico-reflexiva para la concepción de derechos humanos desde América Latina.* La filosofía de la liberación es la expresión más completa y compleja del pensamiento filosófico latinoamericano, toda vez que expresa con autenticidad propia la inherente realidad material e histórica bajo la cual se produce la vida de los pueblos latinoamericanos.

Sustentada de la teología de la liberación y la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación compone un planteamiento crítico decisivo ante la concepción eurocéntrica que entroniza una sola composición cultural. La filosofía de la liberación busca desarticular las redes estructurales con las cuales se superponen prácticas y discursos hegemónicos que tienden a invisibilizar o sodomizar otras construcciones culturales.

El objeto de la liberación como pensamiento filosófico establece un sentido crítico a las estructuras de poder concentrado; la invisibilización de los sujetos negados de historia y de derechos; y a la construcción de elementos discursivos que tienden a fundar y continuar relaciones de poder y de sujeción a las dinámicas del capitalismo y del individualismo posesivo. Los derechos humanos pueden edificarse y maximizarse desde la postura crítica que establece la filosofía de la liberación, en aras de proteger y reivindicar al *otro* latinoamericano, como sujeto capaz de producir otras formas de entender lo jurídico y lo

político. Dentro de las diversas cosmovisiones que giran alrededor de la necesidad de liberación, las obras de Ellacuría y Dussel contienen los elementos críticos, éticos y políticos necesarios para rearticular la base conceptual de los derechos humanos.

OCTAVA. *La realidad histórica de Ellacuría constituye un proceso de historización del sujeto latinoamericano y de desideologización de los derechos humanos.* La obra de Ignacio Ellacuría además de establecer elementos concretos para una teología de la liberación, se concibe a sí misma como una filosofía crítica que busca desvelar las relaciones de poder de los sujetos históricamente oprimidos, por su situación de vulnerabilidad y de pobreza, bajo las consignas discursivas e ideologizadas del capitalismo y de la mercantilización de la vida —retomando para ello, la cosmovisión zubiriana.

La propuesta de liberación de Ellacuría contiene dos momentos articuladores. El primero, como tamiz “crítico” de desideologización de los conceptos —entre ellos los derechos humanos— que la modernidad capitalista ha entronizado por encima de la corporalidad del sujeto práxico (Rosillo), es decir, de un sujeto concreto que en términos de realidad material y de un momento histórico determinado, carece de lo mínimo fundamental para tener una vida digna.

El segundo momento articulador, se encuentra en la parte “creativa” que busca la transformación de la realidad, la cual tendrá la función de (re)fundamentar los conceptos y el discurso mismo en un plano de realidad material, es decir, en correlación de las notas constitutivas de lo que *es* la realidad de las cosas. Para modificar las condiciones de pobreza y segregación que ha establecido el discurso moderno capitalista, se debe retomar las notas culturales, las cuales identifican al otro en su exterioridad, lo que contribuye a historizar a sujetos que han sido negados de producir su propia historia.

En ese sentido, la (re)fundamentación de los derechos humanos en términos de realidad histórica tiene por objeto tanto desideologizar a los derechos humanos como refundarlos en condiciones de realidad histórica de los pueblos latinoamericanos.

NOVENA. *La analéctica de Dussel como encuentro entre la exterioridad y la totalidad: la posibilidad de una relación dialógica.* La postura analéctica de Dussel parte de la ineficacia de la dialéctica clásica, la cual ha sido acaparada por las estructuras ontológicas de la

totalidad, que niegan la posibilidad del *otro* como sujeto de *su-mundo*. Para la analéctica dusseliana, la dialéctica basada en la ontológica es una forma hegemónica de totalizar la diferencia y de subsumir o, en su caso, excluir al *otro* de la conformación del discurso de trascendencia política —lo que implica una crítica en sí misma de las modernas democracias liberales-representativas. Por ello, las relaciones de poder no pueden partir únicamente de procesos dialécticos o discursivos, toda vez que éstos han sido secularizado de la posibilidad de entenderse con la exterioridad del *otro*.

La analéctica busca la comprensión del *otro* desde su exterioridad, mediante un encuentro cara-a-cara. Lo anterior se logra mediante una comunicación metafísica que vaya más allá de la relación ontológica del *ser* como totalidad, privilegiando la proximidad con la exterioridad por medio del momento catártico de la epifanía, lo que permite la comprensión del *otro* con base a su situación concreta de opresión, esto es, a su situación material como *inequívocamente otro*.

Por lo tanto, es el encuentro analéctico el que ayuda a la recomposición de lo universal a partir de la comprensión de la exterioridad como nueva función comprensiva y discursiva; es decir, como una nueva postura que interpela a partir de la experiencia del dolor y de la negación de la personalidad histórica. Lo anterior permite el acercamiento a una cosmovisión de derechos humanos que parta desde el encuentro cara-a-cara con el *inequívocamente otro*, mediante la recomposición de su situación material, esto es, desde la fundamentación de derechos humanos basado en el *otro* como sujeto coyuntural para la construcción del diálogo sostenido con la centralidad.

DECIMA. *El proceso hermenéutico como atribución de sentido(s): la concreción del fundamento flexible y dinámico de los derechos humanos.* Una concepción de los derechos humanos que sea concordante con los planteamientos críticos que postula la filosofía de la liberación, debe estar sustentada en la producción de sentido(s), es decir, en el acto hermenéutico como proceso compresivo-interpretativo del momento histórico. Lo anterior, no minoriza la importancia de establecer un “fundamento” a los derechos humanos; por el contrario, constituye la función de establecer sentido(s) dinámicos y mediadores coherentes a la complejidad de las realidades de sujeto latinoamericano como *ser-en-el-mundo*.

Por tanto, establecer el acto hermenéutico como atribución de sentido, tiene por objeto dimensionar distintos fundamentos que puedan ser lo suficientemente rígidos para contextos determinados, pero también lo suficientemente flexibles para modificarse cuando el momento histórico, es decir, la configuración de la *realidad histórica* y las condiciones analécticas, así lo soliciten.

DECIMOPRIMERA. *Un proceso hermenéutico que vaya de lo ontológico a lo analógico.*

La determinación de un proceso hermenéutico que sea concordante con la visión crítica de la filosofía de la liberación tanto de Ellacuría como de Dussel tiene que contener dos momentos comprensivos-interpretativos: el primero ontológico y el segundo analógico. El primero, como proceso hermenéutico ontológico gadameriano, que concretice *lo-propio* cuando se trate de comprender al *otro* como exterioridad con el objeto de historizarlo bajo las condiciones de su propio proceso histórico. El segundo, como proceso hermenéutico analógico, el cual, una vez ha sido historizado ontológicamente el *otro*, sea capaz de establecer una relación dialógica-comunicativa tendiente a la construcción y atribución de significado en interlocutores diferenciados que, para el caso que aquí se trata de señalar, será entre la periferia y el centro.

DECIMOSEGUNDA. *Primer momento del acto hermenéutico: la confluencia de la ontología con la realidad histórica.* En un primer momento, la hermenéutica ontológica puede articularse con la concepción de la *realidad histórica* de Ellacuría, a efecto de maximizar los alcances de la realidad histórica del *otro* en la periferia. Bajo ese sentido, podrá determinar las necesidades reales e históricas —no ideologizadas— ligadas a la condición del *otro* como *ser-en-el-mundo*, esto es, como ser corpóreo situado en una realidad material y a un momento histórico concreto, que le condiciona su producción y reproducción de vida. Mientras que, por otro lado, también pueda historizar los elementos que integran el sentido universal de su vida de manera ontológica, es decir, tanto de las condiciones materiales e inmateriales que implican su identificación cultural como *ser-ahí*.

Por lo tanto, el primer momento del acto hermenéutico, constituye un proceso ontológico de realidad histórica, que se encuentre identificado con el *sentido unívoco* de historizar en *sí-mismo* las subjetividades inacabadas de América Latina —a diferencia de la

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

univocidad de la totalidad hegemonzante— como un proceso de concreción y de autodefinición de *lo-propio* que compone a la exterioridad del *otro*, ante los embates de la dominación cultural que acarreó la modernidad iluminista.

DECIMOTERCERA. *Segundo momento del acto hermenéutico: la transición de lo analéctico a lo plenamente analógico.* El segundo momento del acto hermenéutico busca dos etapas transicionales: la primera etapa, al pasar de la concreción ontológica-histórica del *otro* a la concepción analéctica basada en la proximidad del encuentro cara-a-cara, esto es, buscar la comprensión del *otro* de manera catártica mediante la expresión metafísica de la epifanía; y, la segunda etapa, una vez que el *otro como inequívocamente otro* interpele mediante su situación material de negación de condiciones de vida, transite de la analéctica a la hermenéutica dialógica; retomando el momento desestabilizador de la epifanía para sentar las bases de un diálogo circular entre los otros como exterioridad y los sujetos del centro de la totalidad, al encontrarse alterados por el encuentro cara-a-cara, construyan nuevas narrativas discursivas en el plano político, jurídico y social en un plano de simetría e igualdad, esto es, en el reconocimiento de la otredad de los sujetos que se expresan desde sus necesidades históricas, pero con capacidades de encuentros y consensos como seres humanos universales.

DECIMOCUARTA. *El sentido histórico analéctico: como proceso comprensivo-interpretativo de los derechos humanos desde América Latina.* Las diversas posturas de la filosofía de la liberación y de los procesos hermenéuticos ontológicos y analógicos por sí mismos pueden dar luces a concepciones alternativas de los derechos humanos. Sin embargo, el objeto de este documento ha sido poner en diálogo diversas posturas teóricas y filosóficas, rearticulando sus categorías con el fin de conformar una propuesta hermenéutica de atribución de sentido, que busque comprender los derechos humanos desde la complejidad sociohistórica de América Latina. La propuesta que presenta esta investigación: *el sentido histórico analéctico*, constituye un proceso hermenéutico que tiene por objeto la comprensión-interpretativa de los derechos humanos a través de dos momentos hermenéuticos —explicitados anteriormente—, los cuales buscan la atribución de sentidos alternativos que reivindiquen a los derechos humanos como productos socioculturales e

históricos, con el objeto de dar reconocimiento al *otro* bajo la proporcionalidad dialógica e intercultural de los elementos ónticos, ontológicos y discursivos en los que se posibilita su vida y su propia identidad.

En el caso de América Latina, *el sentido histórico analéctico*, constituye un proceso hermenéutico de resignificación del *otro*, de los pueblos originarios de América Latina, que puede ser utilizado desde el ámbito social, político y jurídico. Por tanto, esta propuesta, tiene la intención de permear en el *conocimiento social* y, asimismo, tener su repercusión técnica en la política y en la aplicación jurisdiccional del derecho; reconociendo que los cambios paradigmáticos y estructurales devienen de las transformaciones socioculturales.

El sentido histórico analéctico, tiene únicamente la función de establecer esquemas mentales sobre los cuales se pueden repensar los derechos humanos a partir de la *realidad histórica* y la comprensión del otro desde su otredad misma. Busca cuestionar críticamente los conceptos que el discurso moderno ilustrado ha entronizado en la dinámica económica que mercantiliza la vida y las expresiones ontológicas y culturales de los pueblos; entendiendo que la expresión del *otro* puede ser comprendida, incluida y dialogada desde diversos contextos interpretativos, sin que predomine de facto la visión occidental-moderna.

De esta manera, el *sentido histórico analéctico*, tiene por objeto la confluencia de sentidos de criticalidad a la concepción etnocéntrica (eurocéntrica) del discurso de derechos humanos; así como plantear un freno a las prácticas y discursos depredadores de la vida, la dignidad y la naturaleza —y de cualquier otra causa o sujeto que no se encuentre dentro de los ideales del capitalismo, el individualismo, el patriarcado, etc.—, dando un giro a una concepción de la realidad que sea consciente de la injusticia y del sufrimiento del *otro*, en cualquiera de sus expresiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *Ética del discurso y ética de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2008.
- Alfen da Silva, Kelly Susane, *Hermenéutica jurídica y concreción judicial*, trad. Humberto Orduz Maldonado, Temis, Bogotá, 2006.
- Arpini, Laura, “Filosofía política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista Solar*, número 6, año 6, Lima, 2010.
- Atienza, Manuel, *Curso de argumentación jurídica*, Trotta, Madrid, 2013.
- Atienza, Manuel, *El derecho como argumentación*, Ariel, Barcelona, 2012.
- Atienza, Manuel, *Marxismo y la filosofía del derecho*, Fontamara, México, 1993.
- Auge, Marc, *Los “no lugares” Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Bautista Segalés, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid, 2014.
- Benítez, Laura, citada por: Silva, Carmen, “Descartes y el escepticismo” en “Filosofía moderna en la obra de Laura Benítez, coord. José de Lira Bautista, UAA, México, 2012.
- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2010.
- Barrett, Michele, *Ideología, política, hegemonía, de Gramsci a Laclau y Mouffe*, en *Ideología. Un mapa de la cuestión* de Slavoj Žižek, CFE, Argentina, 2004.
- Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, trad. por Sergio Fernández Bravo, Siglo XXI, México, 1987.
- Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y derechos humanos*, CENJUS-UASLP, México, 2010.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, CENEJUS-UASLP, México, 2010.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, UASLP, México, 2007.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de la hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Ítaca, México, 2000.
- Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, trad. por Ernesto Garzón Valdés y Rodolfo Vázquez, Fontamara, México, 2014

- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, trad. por José F. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Botero-Bernal, Andrés, “El positivismo jurídico en la historia: Las escuelas del positivismo jurídico en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX” en Jorge Luis Jabra Zamora y Álvaro Núñez Vaquero (Coords), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho, volumen I*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2015.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic, *Una invitación a la sociología reflexiva*, trad. por Ariel Dillon, Siglo XXI, Argentina, 2005.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, trad. por Josefina Gómez Mendoza, Alianza, España, 1970.
- Bravo, Víctor, “H.G. Gadamer: La hermenéutica y los procesos de comprensión”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 23, número extra 3, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2018.
- Carbonnier, Jean, *Derecho flexible. Para una sociología no rigurosa del Derecho*, Tecnos, Madrid, 1974.
- Carrillo Gallegos, María Luisa y Gómez Llano, Aldara, “Historia legislativa de la reforma constitucional de derechos humanos” en José Antonio Le Clerq (Coord), *La reforma humanista: derechos humanos y cambio constitucional en México*, Porrúa, México, 2011
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996.
- Cerruti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Cortina Orts, Adela, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1992.
- Correas, Oscar, *Introducción a la crítica del derecho moderno*, Fontamara, México, 2013.
- Corres, Oscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derechos indígenas*, Fontamara, México, 2003.
- Cossio Diaz, José Ramon y Lara Chagoyán, Roberto, “¿Derechos humanos o jurisprudencia infalible?”, en *Revista Cuestiones Constitucionales*, número 32, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2015.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Porrúa, México, 2016.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, CENEJUS-UASLP, México, 2006.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico*, Porrúa, México, 2011.

- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, “Los derechos humanos desde el iusnaturalismo y el personalismo”, en Alejandro Rosillo Martínez (Coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP-CENJEUS, México, 2008.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, CENEJUS-UASLP, México, 2007.
- Del Pozo Martínez, Edmundo, “La ciencia jurídica moderna y el abandono de la razón crítica” en Edmundo del Pozo Martínez Jorge Peláez, Aleida Hernández Cervantes, *Imaginando otro derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, trad. por Joaquín Herrera Flores, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO-Siglo XXI, México, 2009.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (eds.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.
- Díaz-Bastien Vargas-Zúñiga, Ángela, *El acceso al sistema interamericano de derechos humanos*, Ubijus, México, 2014.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo, *Enrique Dussel (1934-)*, en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.
- Douzinas, Costas, “El fin(al) de los derechos humanos”, en *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.*, Puebla, 2008.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, trad. por Ernestina Champoucín, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.
- Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural, La Paz, 1994.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalidad y de la exclusión*, Trotta, 2004.
- Dussel, Enrique, *El último Marx (1863 – 1882)*, Siglo XXI, México, 1990.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México 2015.
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.
- Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1995.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.
- Dussel, Enrique, “Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, número 36, año 12, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2007.
- Dussel, Enrique, “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.
- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. La arquitectónica*, vol. 2, Trotta, Madrid, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México, 2009.
- Elias, Norbert, *Las sociedades de los individuos*, trad. por José Antonio Alemany, Península, Barcelona, 1990.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2000.
- Espinoza Hernández, Raymundo, *Crítica marxista del Derecho. Materiales para una introducción*, Ítaca, México, 2018.
- Fernández Estrada, Julio Antonio, *De Roma a América Latina. El tribuno del pueblo frente a la crisis republicana*, CENJEUS-UASLP, México, 2014
- Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías la ley del más débil*, trad. por Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, Madrid, 2004.
- Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, trad. por José Luis Bernal, Taurus, México, 2001.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2012.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. por Alberto Gonzáles Troyano, TusQuest, México, 2009.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. por Elsa Cecilia Frosts, Siglo XXI, México, 2010.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, trad. por Aureliano Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2015
- Fleinmann, José Pablo, “La filosofía latinoamericana” en *Encuentro Nueve*, consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=bp1ESfJHrkY&list=PLKD7DJUWT3hrihBCXADai9LfwvTNEFLU&index=7&t=0s>, en fecha 16 de mayo de 2019.

- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, trad. por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, trad. por Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2010.
- Gallardo, Helio, *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2008.
- Gallardo Viera, Fernando, *Empresas trasnacionales en el banco de acusados. Violaciones a los derechos humanos y las posibilidades de responsabilización*, SK Editora, Curitiba, 2010.
- Gándara, Manuel, "En torno al intento de fundamentar derechos humanos" en *Logi Revista de Filosofía*, número 12, Universidad Católica de Andrés Bello, Caracas, 2007.
- Gandler, Stefan, "Prefacio" en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, (coord.), MaPorrúa, México, 2016.
- Gherzi, Enrique, *El carácter competitivo de las fuentes del derecho*, en *Revista de Economía y Derecho*, volumen 7, número 28, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Lima, 2010.
- Genaro Zalapa, *Cultura y acción social. Teorías(s) de la cultura*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Plaza y Valdés, 2011.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, trad. por José Luis Etcheverry, Amorrortu, Madrid, 2006.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. por Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2008.
- Grossberg, L., *Estudios culturales en tiempo futuro*, Argentina, Siglo XXII, 2012.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- Harvey, David, *La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional*, geografiacriticaecuador.files.wordpress.com/2013/01/16-harvey.pdf, p. 2 consultado en fecha 21 de febrero de 2017.
- Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, trad. por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Hernández Pérez, Alfredo, *Análisis a la teoría hermenéutica de Gadamer y a la teoría de la argumentación jurídica de Aienza: un diálogo en referencia a sus aportaciones teóricas y prácticas a los derechos humanos*, Tesis para obtener el grado de Maestro en derechos humanos, en el programa Maestría en derechos humanos de la UASLP, 2015.
- Herrera Flores, Joaquín, *La reinención de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Andalucía, 2013
- Hobsbawn, Eric, *La era de la revolución*, trad. por Félix Ximénez de Sandoval, Buenos Aires, Crítica, 1998.

- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. por Juan José Sánchez, Trotta, Valladolid, 1998.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, trad. por Edgardo Albizu y Carlos Ruiz, Amorrortu, Buenos Aires 2008.
- Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, TusQuest, Barcelona, 2009
- Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones. Y la reconfiguración del orden mundial*, trad. por José Pedro Tosaus Abadía, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, trad. por Juan Carlos Curutchet, Taurus, 1989.
- Kelsen, Hans, *La teoría comunista del derecho y del Estado*, Sapientia, Madrid, 1958.
- Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho*, trad. por Roberto J. Vernengo, Porrúa, México, 2003.
- Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. La crisis*, trad. por Jorge Vígil Rubio, Alianza Universidad, 1983.
- Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, trad. por Elizabeth Beniers, Editorial Era, México, 1971.
- L.A. Hart, Herbert, *El concepto del derecho*, trad. por Genaro R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1961.
- Leal Ardillas, Ricardo Alejandro, “Ignacio Ellacuría: Su vida y evolución intelectual” en Alejandro Rosillo Martínez (Coord), *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, UASLP-CENJUS, México, 2015.
- Leal, Fernando, “¿Qué es crítico? Apuntes para la historia de un término”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 8(17), 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. por Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Lorenc Valcarce, Federico, “Émile Durkheim y la teoría de la acción” en *Revista Andamios*, vol. II, número 26, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.
- Luhmann, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, trad. por Javier Torres Nafarrate, Universidad Iberoamericana, México, 2002.
- Macías Chávez, Karla Cecilia, “El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea”, en *Universitas Philosophica*, volumen 65, año 32, Universidad Javeriana, Bogotá, 2015.
- Magallón Anaya, Mario, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad” en *De raíz diversa. Revista de estudios latinoamericanos*, volumen 1, número 1, UNAM, México, 2014.

- Maier, Martín, *Oscar Romero. Mística y lucha por la justicia*, trad. por Malena Barro, Herder, Barcelona, 2005.
- Marcuse, Herbert, *La sociedad industrial y el marxismo*, trad. por Alberto José Massolo, Quintaria, Buenos Aires, 1966.
- Marx, Karl, *Crítica el Programa de Gotha*, 1891.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Materiales para la historia de América Latina*, trad. por Miguel de Lorenzi, Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1972.
- Marx, Karl, *Sobre la cuestión judía*, trad. por Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Molina, Ana Lucrecia, *Desaparición forzada de personas en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2000.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Madrid, 2001.
- Obert, Graciela, “Imperialismo cultural y tradiciones indígenas en Ceremoney de Leslie M. Silko”, en *Anuario de la facultad de ciencia sociales*, volumen 5, número 5, Universidad Nacional de la Pampa, La Pampa, 2003.
- Ortega Cazenave, Hugo Osvaldo, “El surgimiento de la filosofía de la liberación” en *Cuadernillos salmantianos de filosofía*, número 3, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976.
- Ortega Esquivel, Aureliano, “La teoría crítica hoy”, en *Teoría crítica imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación* de Stefan Gandler (coord.), MaPorrúa, México, 2016.
- Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Osorno, Diego Enrique (Dir), “Miniserie. 1994”, en *Vice Studios Latam*, México, 2019.
- Peláez Padilla, Jorge, "La nación y el Estado-nación: implicaciones para América Latina. Prolegómenos fundamentales", en *Imaginando otro derecho*, CENEJUS-UASLP, México, 2012.
- Perlingieri, Pietro, *El derecho civil en la legalidad constitucional según el sistema italo-comunitario de las fuentes*, Dykinson, Madrid, 2008.
- Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, trad. por Monserrat M. y V. Bastos Barcelona, 1971.
- Picotti, Diana, “Juan Carlos Escannone” en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.

- Polo Blanco, Jorge, "Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad", en *Latin American Research Review*, volumen 53, número 1, Latin America Studies Association, 2018.
- Rapley, Tim, *Los análisis de la conversación, del discurso y de los documentos en la investigación cualitativa*, trad. por Tomas del Amo y Carmen Blanco, Morata, Madrid, 2014.
- Reis Porto, Luciano, "El poder judicial y los conflictos agrarios en Brasil", en *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, año 1, número 1, UASLP-UAA, San Luis Potosí, 2009.
- Restrepo-Tamayo, John Fernando, "Aproximaciones el pensamiento jurídico-político de Hans Kelsen", en *Revista Jurídicas*, volumen 12, número 1, Universidad de Caldas, Medellín, 2015.
- Rey Cantor, Ernesto, *Las generaciones de derechos humanos*, Pagina Maestra, Bogotá, 2003.
- Rincón Murcia, Ángela Patricia, "Necesidad de una fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 28, número 98, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2008.
- Rivera Lugo, Carlos, *¡Ni una vida más al derecho!*, CENEJUS-AUSLP, México, 2014.
- Rosillo Martínez, Alejandro, (Coord.), "Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista", en *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP, México, 2008.
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2001.
- Rosillo, Martínez, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013.
- Rosillo Martínez, Alejandro y Pérez Martínez, Ramón Manuel, "Historizar la justicia" en *Hermenéutica histórica y hermenéutica analógica. Un diálogo entre el pensamiento de Ignacio Ellacuría y Mauricio Beuchot*, UASLP-CENEJUS, México, 2015.
- Rosillo Martínez, Alejandro (Coord.), "Ignacio Ellacuría: Su vida y evolución intelectual", en *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, UASLP-CENJUS, México, 2015.
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la teología de la liberación*, CENEJUS-AUSLP, México, 2012.
- Rosillo Martínez, Alejandro (Coord.), "¿Qué es el iusnaturalismo histórico analógico?", en *Hermenéutica analógica. Derecho y filosofía*, UASLP, México, 2007
- Rosillo Martínez, Alejandro, *Que fluya la justicia. Justicia y derechos humanos en los textos bíblicos: Una lectura jurídica*, UASLP, México, 2003, p. 32.
- Salamanca, Antonio, *El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica*, UASLP, México, 2006.

- Salamanca, Antonio, “Iusmaterialismo. Teoría del derecho de los pueblos” en *Revista Crítica Jurídica*, Coord. Oscar Corres, número 29, UNAM, México, 2010.
- Samour, Héctor, “Ignacio Ellacuría (1930-1989), en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.
- Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría” en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, volumen 29, número 99, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2008.
- Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada, 2003.
- Sánchez Albavera, Fernando y Altomonte, Hugo, *Las reformas energéticas en América Latina*, CEPAL, Santiago de Chile, 2007.
- Sánchez Rubio, David, *Contra una cultura anestesiada de Derechos Humanos*, UASLP, México, 2007.
- Sampay, Arturo Enrique, *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2001
- Savigny, Karl, *De la vocación de nuestro silgo para la legislación y para la ciencia del derecho*, La España Moderna, Madrid, 1992.
- Schutz, A, *El problema de la realidad social. Escritos I*, trad. por Néstor Míguez, Amorrortu, Argentina, 2003.
- Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, 1976.
- Senet, Juan Antonio (ed.), *Lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969 – 1989)*, Universidad de Deutso, Bilbao, 2012.
- Senet de Frutos, Juan Antonio, “Sujeto libre y discernimiento de la ley” en Alejandro Rosillo Martínez (Coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP-CENEJUS, México, 2008.
- Solís Bello Ortiz et. al., N.L., “Filosofía de la liberación” en Enrique Dussel, *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.
- Solórzano Alfaro, J. Norman, "Fragmentos de una reflexión compleja sobre una fundamentación del derecho y la apertura a una sensibilidad de derechos humanos alternativa, en *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP, México, 2008.
- Squella, Agustín, *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, Fontamara, México, 2004.
- Torres Ávila, Jheison, “La teoría del garantismo: poder y constitución en el Estado contemporáneo”, en *Revista de Derecho*, número 47, Universidad del Norte, Barranquilla, 2017.

- Touraine, Alan, *Crítica a la modernidad*, trad. por Alberto Luis Bixio, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Tovar González, Leonardo, “Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernillos de filosofía latinoamericana*, volumen 27, número 95, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2006.
- Varela Suanzes, Joaquín, *Textos básicos de la historia constitucional comparada*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.
- Vargas Suárez, Rocío, “Reforma energética. De servicio público a modelo de negocios”, en *Revista Política y cultura*, número 43, UAM, México, 2015.
- Vidal Molina, Paula, “Aportes marxistas para la comprensión contemporánea del problema de la igualdad”, en *Em Pauta Revista da Faculdade de Serviço Social*, número 34, volumen 12, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. por Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI, México, 2006.
- Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Frankfurt*, trad. por Marco Romano Hassán, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítica*, ILSA, Bogotá, 2012.
- Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, Akal, México, 2017.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2014.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2011.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.

NOTAS HEMEROGRAFICAS

Nota periodística, *El país*, diario en versión digital, https://elpais.com/internacional/2017/04/13/actualidad/1492099171_779545.html. Consultado en fecha: 05/29/2018

Nota periodística, *El Excelsior*, diario en versión digital: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/06/26/1170856>. Consultado en fecha 1 de junio de 2010.

Nota periodística, *El Reforma*, diario versión digital: <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=61764&md5=7b2cd937b6342c05d14b3bd52783aaff&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>. Consultado en fecha: 15/05/2018.

Nota periodista, *El país*, diario en versión digital:

https://elpais.com/internacional/2004/08/02/actualidad/1091397601_850215.html.

Consultado en fecha 25 de marzo de 2018.

Nota periodística, *El hidrocálido*, diario versión digital:

<http://www.hidrocalidodigital.com/local/articulo.php?idnota=125245>, consultado en fecha 12 de junio de 2017.

<http://frentenacional.mx/quienes-somos/>, consultado en fecha 21 de abril de 2019.

<http://www.foroellacuria.org/porque.htm>, consultada en fecha 1 de junio de 2019.

