



Filosofía de la liberación y derechos humanos

Homenaje a Enrique Dussel

Víctor Hugo Pacheco Chávez

(Coordinador)





CENTRO NACIONAL
DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"

REVISTA DERECHOS HUMANOS MÉXICO
La lectura crítica de los derechos humanos

DIRECCIÓN GENERAL
Rosy Laura Castellanos Mariano

DIRECCIÓN EDITORIAL
Mónica Loya Ramírez

DIRECCIÓN DE PROCESOS EDITORIALES
Lili Elizabeth Montealegre Díaz

Año 3, núm. 3,
nueva época, diciembre de 2024,
publicación editada por la CNDH.

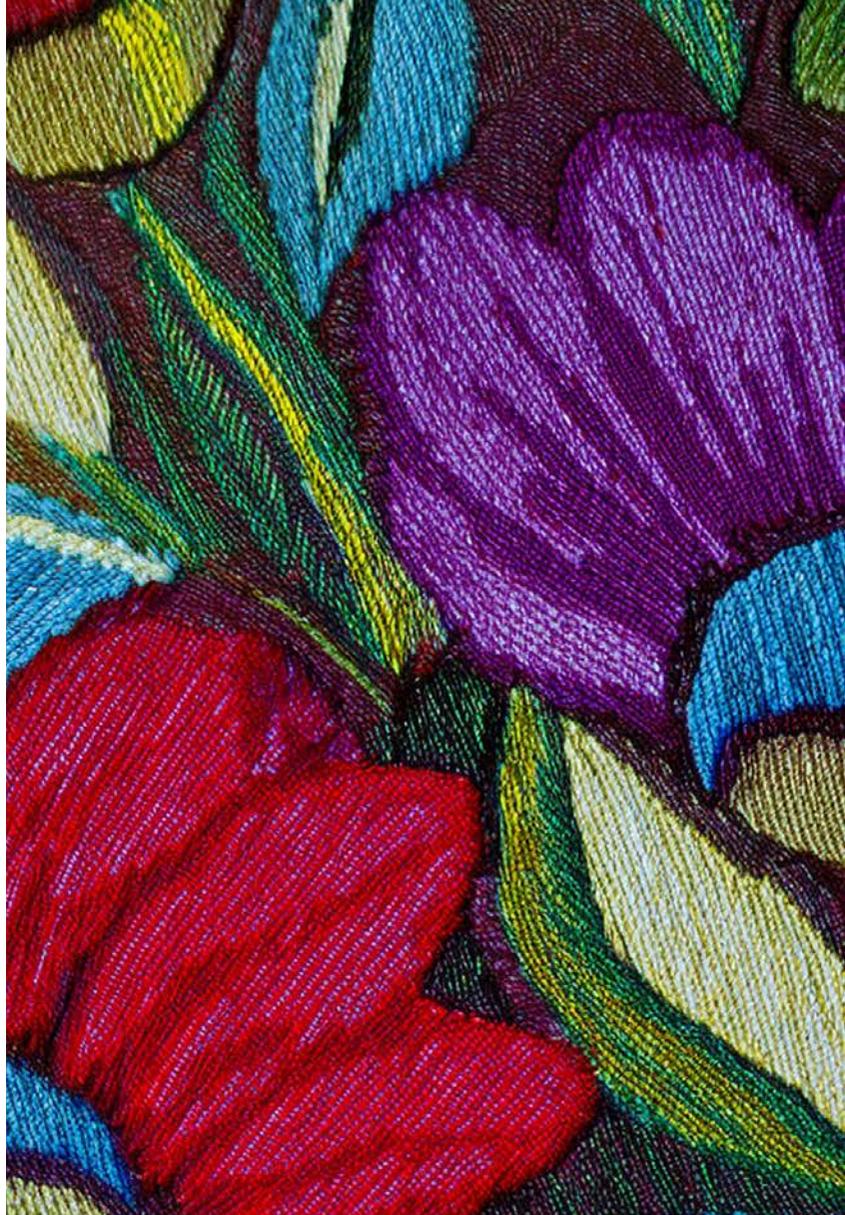
D. R. © Comisión Nacional
de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469, esquina Luis Cabrera,
colonia San Jerónimo Lídice, demarcación territorial
La Magdalena Contreras, C. P. 10200,
Ciudad de México.

Los contenidos presentados son
responsabilidad de las y los autores
y no de la CNDH, que los reproduce
con carácter informativo.

Diseño y formación: Karen Melissa Sanchez Espinosa

Reserva de Derechos al uso exclusivo:
04-2023-111315223700-203; ISSN en trámite; ambos
otorgados por el Instituto Nacional del Derecho
de Autor. Se terminó de editar en 2024,
Ciudad de México.

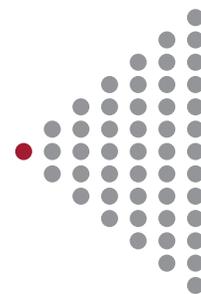
CONSULTA
MÁS NÚMEROS:



Filosofía de la liberación y Derechos Humanos Homenaje a Enrique Dussel

Víctor Hugo Pacheco Chávez
(Coordinador)

Contenido



▶ PRESENTACIÓN

Víctor Hugo Pacheco Chávez

6

ARTÍCULOS

▶ Los derechos humanos de la liberación

Mario Ruiz Sotelo

11

▶ Los derechos humanos y la filosofía de la liberación

Valeria Fontes García

35

▶ Humanismo y derechos humanos desde la filosofía de Enrique Dussel

Francisco Octavio López-López

47

▶ La filosofía de la liberación en diálogo con las alteridades situadas en el Sur y el Norte Global, y consigo misma

Diana Alejandra Díaz Guzmán

65

▶ Enrique Dussel y la tensión entre ética y política. El problema del principismo

Bernardo Cortés Márquez

91

▶ **ENTREVISTA**

Mañana es otro país, conversación
entre el teatro, la migración y
los derechos humanos.

Entrevista a María José Parga

107

▶ **RESEÑA**

Colonialismo y derechos humanos.
Apuntes para una historia criminal del mundo

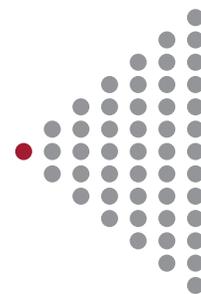
Víctor Hugo Pacheco Chávez

115





Presentación



Ha pasado ya más de un año de la muerte del filósofo Enrique Dussel, quien es sin duda el pensador de mayor impacto a nivel mundial originario de América Latina. Con su partida nos legó toda una serie de reflexiones que se encaminaban en tres líneas, que cruzan la reflexión con la acción política: la ética como fundamento de una nueva relación social que tienda a la desaparición de la ecuación dominados/dominantes, la política como protestas y construcción de un Estado o institución colectiva que proteja la vida de cada uno de sus integrantes, y la economía como el ámbito de reproducción de la vida contra el desorden y la necropolítica del capital. Estos tres ámbitos son fundamentales para el debate que él ofreció sobre los sistemas éticos globales, que son otra manera de asumir las formas en que opera la normatividad (el derecho) de manera global. En este debate el tema de los derechos humanos resulta fundamental por los alcances sobre la dignidad, la no exclusión y la defensa de la vida de todas las personas.

La figura de Dussel se muestra significativa para una institución como la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), específicamente de su área académica, el Centro Nacional de Derechos Humanos (CENADEH), que ha impulsado en los últimos años una lectura crítica de los derechos humanos, que pone en cuestión no solo los fundamentos liberales bajo los que se instituyeron estos derechos en la región, sino también apuesta por entender su desarrollo como una derivación de las luchas sociales concretas que la izquierda y las víctimas de este sistema capitalista han tratado de subvertir desde su práctica.

Estas reflexiones las pudimos observar en la participación que tuvo Dussel en el CENADEH, en octubre de 2022, en el marco del Foro Internacional Neoliberalismo y Derechos Humanos. En dicho evento sentó la diferencia de proyectos que se defienden desde una

perspectiva de los derechos humanos que apunta por la vida y otra desde la lógica neoliberal, en la cual la totalización de la mercantilización de todas las dimensiones de lo social, implican una aniquilación de la existencia de la vida sensible y no sensible. Este punto es fundamental para la orientación de Dussel, ya que permite que asumamos de una manera particular los derechos humanos. En este sentido, nos dirá: “¿Qué es el derecho? No es más que la exigencia de los medios para poder vivir” [...] “¿Qué son los derechos humanos? Todos los medios que necesito para poder vivir”. Los derechos son fundamentales no porque sean una serie de leyes o principios orientadores de la convivencia social, sino porque son la condición de posibilidad de la vida. Esto es importante leerlo porque los derechos humanos, su principal función y deber, es que puedan servir para procurar la vida. Esto cobra mucha relevancia si entendemos que en la actualidad las luchas sociales de mayor impacto son precisamente aquellas que ponen en el centro de la discusión a la vida.

Dussel fue un autor que desde la filosofía de la liberación estableció un diálogo abierto y propositivo con las vertientes marxistas y de la teoría crítica. Para Dussel, este diálogo crítico fue necesario para mostrar el lugar de la filosofía latinoamericana en el debate mundial, pero también para ubicar a esta región como un campo de posibilidades políticas que han marcado los ritmos de la liberación desde la década de los setenta hasta la actualidad.

Su pensamiento filosófico es la muestra de una filosofía no solo comprometida, sino puesta al servicio de las causas revolucionarias y de los procesos de cambio de la región. En México, uno de sus mayores aportes fue la contribución que realizó al desarrollo del proceso democrático del país, no solo acompañando a las luchas progresistas y de izquierda, sino comprometiéndose con la construcción política nacional en el último periodo de su vida. En este sentido, sus reflexiones sobre la ética como fundamento de la política, la opción por la

construcción del partido-movimiento y las discusiones entre el momento de representación política y la autoconstitución del pueblo fueron debates claves en la política concreta del país en el último periodo de su vida.

El presente *dossier* fue planeado a partir del homenaje que en noviembre del año pasado se realizó en el CENADEH, con motivo de honrar la figura y el pensamiento de Enrique Dussel, al momento de su muerte. Algunos de los participantes del evento, como Mario Ruiz Sotelo, Valeria Fontes García y Francisco Octavio López, tuvieron la oportunidad de replantear su intervención. La revista se ha nutrido con las contribuciones de Diana Alejandra Díaz Guzmán y de Bernardo Cortés Márquez, quienes también han trabajado la obra de Dussel desde aproximaciones innovadoras. Además, hemos añadido una entrevista a María José Parga, que ofreció al CENADEH sobre el tema de la democracia en el país.

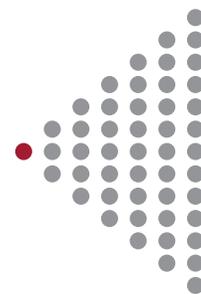
Víctor Hugo Pacheco Chávez

Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos

“Rosario Ibarra de Piedra” (CENADEH-CNDH)

Ciudad de México, diciembre de 2024





Artículos



• Los derechos humanos de la liberación

MARIO RUIZ SOTELO¹

Los “sin-derecho-todavía” cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo de los derechos humanos.

Enrique Dussel

Resumen

El ensayo aborda la naturaleza fundacional de los derechos humanos. Reconoce dos formas sustantivas de concebirlas: como producto de la civilización occidental, que los utiliza para justificar su expansión y colonización de otros países, o como reacción crítica de los pueblos a tal imposición, tras la cual proponen su propia noción de derechos. Para explicar la primera posición nos respaldamos en la teoría de Franz Hinkelammert; para la segunda nos inspiramos en la filosofía de Enrique Dussel. Bajo la premisa de que la idea de los derechos humanos no puede articularse sino con la Modernidad, es decir, a partir de 1492, nos abocamos a ejemplificar las dos formas de conformarla. La hipótesis es que la reacción crítica de los pueblos originarios dio pie a

¹ Mario Ruiz Sotelo. Doctor y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesor titular de tiempo completo en la FFyL y profesor de asignatura definitivo en la FCPyS. Investigador miembro del SNI. Autor de los libros *La razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (UNAM, 2023), *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de las Casas* (Siglo XXI, 2010) y de más de 40 artículos publicados en revistas especializadas y capítulos en libros.

una nueva forma de entender los entonces llamados derechos naturales, ahora como derechos históricos, que implicaban una nueva noción de universalidad a partir de la alteridad negada. Vistos así, los derechos humanos deben ser comprendidos, desde su origen, como derechos de liberación.

Palabras clave: derechos humanos, cristiandad moderna, filosofía de la liberación, alteridad, derechos humanos de liberación

Abstract

The essay addresses the fundamental nature of human rights. It recognises ways of conceiving them: as a product of Western civilisation, which uses them to justify the civilisation, which uses them to justify its expansion and colonisation of other countries, or as a critical reaction of peoples to such imposition, after which they propose their own notion of rights. To explain the first position, we will draw on the theory of Franz Hinkelammert; for the second position, we will draw on the philosophy of Enrique Dussel. The premise is that the idea of human rights can only be articulated with modernity. The hypothesis is that the critical reaction to the critical reaction to the idea of human rights can only be articulated with modernity, i.e. from 1492 onwards, and that the two ways of shaping it will be exemplified. The hypothesis is that the critical reaction of the indigenous peoples gave rise to a new way of understanding what were then called natural rights, now called historical rights, which implied a new notion of universality based on the notion of universality based on denied otherness. Seen in this way, human rights must be understood from their origin as rights of liberation.

Keywords: human rights, modern Christianity, philosophy of liberation, otherness, human rights of liberation

Introducción

La filosofía de Enrique Dussel parte de los excluidos de la historia. De aquellos que son o fueron considerados prescindibles, desechables. De los que la filosofía dominante suele no ocuparse o hacerlo marginalmente. Dussel ve en ellos, en su voluntad de vida, la fuente creadora de su quehacer filosófico, que, por lo mismo, será siempre una filosofía crítica, una filosofía construida desde la alteridad, desde lo negado, desde lo ignorado que, por serlo, esconde la posibilidad de descubrir una realidad desconocida que nos permite construir un mundo insospechado. Ahora bien, los derechos humanos pueden ser vistos como una imposición colonialista, como lo denuncia el propio Franz Hinkelammert, pero también, y ese es nuestro punto, como un instrumento de los marginados, como parte de las luchas de liberación de los pueblos. La pregunta es cómo hacer que sea así, cómo convertirlos en derechos humanos de liberación.

Quizá el ejemplo para entender esta idea de los derechos humanos lo encontremos en la propia historia de vida de Dussel. En efecto, nuestro recordado maestro llegó a México en 1975 huyendo de un ataque con bomba en su casa provocado por la intolerancia que ya presagiaba la dictadura que se establecería poco después. Para decirlo en términos dusselianos, se le negó la posibilidad de conservar, producir y reproducir satisfactoriamente su vida, de manifestar sus ideas, de enseñar su palabra. Así pues, podemos afirmar que vino a México porque se le negaron sus derechos humanos, y fue aquí donde pudo recuperarlos. Es pues desde la marginalidad del exilio, desde una exterioridad del sistema de dominación argentino de entonces, que busca su palabra en nuestro país. Por lo mismo, debe decirse que es un gran acierto que en una institución que se dedica a la promoción y el desarrollo de los derechos humanos se rinda homenaje a Enrique Dussel.

Ahora bien, la cuestión de los derechos humanos nos plantea un dilema a resolver. Por una parte, pueden considerarse una articulación de la filosofía occidental, eurocéntrica, colonialista, que los usa de pretexto para intervenir en diferentes países. Ha sido el caso de invasiones como las de Vietnam, Afganistán, Irak o Libia, por citar algunos ejemplos recientes. Pero, en contraposición, si sabemos leerlos en clave dusseliana, los derechos humanos no tendrían que ser un instrumento de los dominadores, sino de los desposeídos; no un pretexto para colonizar, sino un motivo para buscar la descolonización.

Será este último nuestro punto de partida. Los derechos humanos deben considerarse derechos de la liberación. De la liberación y para la liberación. Son los derechos de los excluidos, de los marginados dentro de un régimen de dominación que se niega a verlos, que los utiliza, que los objetualiza y los deshumaniza. Los derechos humanos son, deberían ser, justo eso: una forma de humanizar lo deshumanizado. Ese humanizar lo deshumanizado implica, justamente, una liberación. En ese sentido, podemos juzgar que la filosofía de la liberación nos proporciona argumentos valiosos para construir una visión crítica de tales derechos, para reconocerlos justo como una herramienta de lucha de los movimientos sociales y políticos que buscan la transformación de un orden construido con injusticias que le resultan invisibles para conformar nuevos criterios de justicia. El presente trabajo tiene como guía teórica justo la filosofía de la liberación, mediante la cual podemos formular la hipótesis de que los derechos humanos deben ser valorados como instrumento de los sin-derechos, y de que su articulación histórica debe considerar como principio de fundamentación no los acuerdos cupulares de las potencias hegemónicas, sino las luchas sociales de los pueblos. Para ello me apoyaré en algunos trabajos de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, además de algunos anteriores textos que he publicado. En un primer momento observaremos el uso de la idea de los derechos humanos como una argucia de la justificación colonialista articulada en los albores de la Modernidad;

posteriormente observaremos cómo, paralelamente, los pueblos excluidos, colonizados, proyectaron su propia idea de tales derechos; y finalmente, observaremos porqué los derechos humanos deben considerarse derechos de liberación.

La noción primigenia de los derechos humanos como justificación “civilizatoria”

La idea de los derechos humanos nace con la Modernidad misma. Obviamente, no nace el término como tal, sino el concepto, la idea que ubica la necesidad de estructurar eso que hoy llamamos derechos humanos. Partimos de la hipótesis manejada ampliamente por la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y algunas otras corrientes de pensamiento de situar el nacimiento de la Modernidad en 1492. Es decir, es solo a partir de entonces que el mundo dejó de ser una serie de sistemas regionales para constituir un *sistema mundo*, como lo planteó Immanuel Wallerstein. Dicho sistema tendrá como centro a Europa, la que a su vez quedará en condición de relacionar paulatinamente a las diferentes regiones bajo una condición colonial, comenzando con América y África (Dussel, 1998, p. 19-86). La llamada Edad Moderna, pues, no puede entenderse sin el componente de la colonialidad. Fue entonces, en los momentos primitivos de la Modernidad, que surge la necesidad de reconocer la existencia de derechos comunes a todos los pueblos del mundo, del mundo moderno, incluyendo aquellos que los europeos recién habían *descubierto*. Esta necesidad la podemos encontrar lo mismo en aquellos que pugnaban por la colonización como en aquellos que la cuestionaban. En efecto, una de las ideas con las cuales los invasores españoles buscan legitimar su presencia es la de difundir en los pueblos *bárbaros* ideas *civilizatorias*; esto es, de la civilización fundada en la cristiandad occidental, principio de lo que hoy llamamos simplemente “cultura occidental”, que tenía por argumento de justificación la pretensión de liberar a tales pueblos de la supuesta opresión que padecían.

El primer ejemplo lo tenemos con el propio Cristóbal Colón (1451-1506). Como es bien sabido, el almirante había sido facultado por los reyes de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando, en las *Capitulaciones de Santa Fe*, para posesionarse de los territorios que encontrara a su paso en el establecimiento de la ruta comercial hacia el extremo Oriente, que tenía a China y la India como principales objetivos. Colón fue en general bien recibido por las naciones caribeñas, cuyos habitantes, según él mismo consigna en su bitácora, se mostraron interesados en comerciar con los forasteros e incluso les brindaron apoyo, sin sospechar que las verdaderas intenciones del navegante eran las de someter a sus pueblos y apropiarse de sus riquezas naturales. Colón advirtió que sus receptores tenían diferencias políticas con los habitantes de otras islas, situación consustancial a la convivencia entre comunidades diversas, pero que le dieron pie para utilizar tal circunstancia como instrumento para legitimar su presencia. En tal sentido, da una primera referencia sobre aquellos adversarios: “Entendió también que lejos de ahí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura” (Colón, 2000, p. 132).² El comentario, formulado el 4 de noviembre de 1492, menos de un mes después de su desembarco, es producto, por supuesto, de la propia mentalidad de Colón, quien seguramente puso en boca de los taínos lo que le convenía escuchar para consignar la existencia de *indios buenos*, que serían prospectos factibles para recibir la evangelización, e *indios malos*, a los cuales sería lícito hacerles la guerra, pues se trataba de seres monstruosos, antropófagos y que, además, atentaban contra *su natura*; es decir, contra su virilidad. Poco después, el 11 de diciembre, perfeccionaría su argumento para señalar que “todas estas islas viven con gran miedo de los Caniba, y así torno a decir, como otras veces dije, que él, que Caniba, no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino,

² La referencia es de Bartolomé de las Casas, quien se dio a la tarea de recuperar el *diario de a bordo* y hacer algunas observaciones sobre los dichos del almirante.

y tendrá navíos y vendrán a cautivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido” (Colón, 2000, p. 165-166). La idea del “Gran Khan” era una torpe referencia al gobernante de China, consignada por Marco Polo (1254-1324), y que es una clara confesión, obvio, de su creencia de encontrarse cerca de China, pero, sobre todo, de su idea de que ahí se estaban violando los derechos de los *indios buenos*, por lo que su presencia en aquellas islas se hacía indispensable. Los *indios malos* comían carne humana, eran gente de Caniba, “caníbales”, como les decimos a los antropófagos hasta hoy en día, gracias a la ocurrencia del *Descubridor*.³ Con la invención de los caníbales, Colón inventó también la idea de la barbarie americana, de la barbarie política necesitada de una conducción política externa. Siendo así, la presencia de los altos valores de la cristiandad civilizatoria se hacía más que necesaria.

Hernán Cortés (1485-1547) siguió a pie juntillas el ejemplo de Colón, que debió aprender durante su estancia en Cuba y aplicó en la tierra firme que los nahuas nombraban Cemanáhuac, término que sería un equivalente a su idea de mundo conocido y que hoy llamamos Mesomérica. En el documento conocido como *Primera Carta de Relación*, atribuida a Hernán Cortés,⁴ el invasor de Extremadura señala:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto (Cortés, 2015, p. 26).

³ La identificación caribes-caníbales es tratado ampliamente por Roberto Fernández Retamar en su conocido texto *Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004. pp. 23-25.

⁴ En realidad, la *Primera Carta* se extravió muy tempranamente, pero todo indica que su contenido está recuperado ampliamente en la *Carta de la Justicia y Regimiento de la Villa Rica de la Vera Cruz* a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, fechada el 10 de julio de 1519, que parece haber sido escrita también, al menos parcialmente, por el propio Cortés. Véase la nota preliminar de Manuel Alcalá en Cortés, 2015: XIV.

Los monarcas hispanos, y cualquier lector, tendrían que horrorizarse con la sola lectura de una barbarie de tales características, donde las víctimas son niñas y niños inocentes, que serían muertos de la forma más bárbara conocida por los habitantes de la Europa occidental. Como advierte desde un principio, es una costumbre “digna de ser punida”, lo cual implicaba que los dichos reyes tendrían la potestad para juzgar, condenar a los ejecutores, y por supuesto, salvar la vida de las víctimas inocentes. Por eso abunda:

Esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra donde estamos [...] no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas. Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y cierto sería Dios Nuestro Señor muy servido, si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fuesen introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica (Cortés, 2015, p. 26).

Es bien sabido que los pueblos del Cemanáhuac, en efecto, practicaban los sacrificios humanos, pero con toda seguridad la cantidad que Cortés asigna fue exagerada con el fin de justificar la guerra que ya para entonces había emprendido contra varias naciones del lugar. Esas insospechadas dotes de *antropólogo*, como diríamos hoy, también nos sorprenden cuando advierte sobre las costumbres sexuales que imperaban en los lugares invadidos: “hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado” (Cortés, 2015, p. 27). Quizá no vale la pena que nos cuestionemos demasiado de dónde obtuvo Cortés tan sorprendente dato. Seguramente surge del mismo lugar del cual Colón sacó a los caníbales: de su imaginación colonizadora. Viene de la necesidad de justificar una presencia ilegítima en un territorio desconocido, habitado por múltiples pueblos bajo una organización política compleja, situación que, a todas luces, requería argumentos convincentes, aunque desde entonces claramente en tela de juicio. La sodomía era entonces vista como una aberración propia

de los bárbaros, razón por la cual a Cortés se le ocurrió que debía argumentar que “todos” los “indios”, o al menos los que no se sometían a su estela de poder, incurrían en ella.

El caso es que, en esa circunstancia, como en la de Colón, el supuesto era que habían *descubierto* pueblos bárbaros donde eran sacrificados numerosos inocentes, a los que se les violentaba su derecho a vivir, que no eran capaces de seguir los derechos naturales, de conducirse por la recta razón. El filósofo que justificó de manera más clara tal situación sin duda fue Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), quien señaló: “debemos mirar según la ley divina y natural para que se abstengan de sus crímenes [...], (lo cual por sí solo es causa bastante justa para la guerra) el que por virtud de ella se libra de graves opresiones a muchos hombres inocentes”, tras lo cual anota el ejemplo de Nueva España, donde, según sus informes, inspirados en Cortés, cada año “solían inmolar a los demonios más de 20 mil hombres inocentes” (Sepúlveda, 1996, p. 129). Así pues, el argumento de las llamadas “guerras de conquista” se postulaban como guerras justas debido a su objetivo de salvar a aquellos que eran víctimas de la irracionalidad de la barbarie, contraria al derecho natural y al derecho de gentes, es decir, a los derechos que tenían las poblaciones para establecer sus leyes.

Tales derechos, antecedente claro de los “derechos humanos”, como decimos hoy, solo podían articularse a partir de la cultura propia de la Europa occidental, que entonces tenía como rasgo predominante la religión predicada por la cristiandad y que estaba obligada a intervenir, aun por la vía armada, para salvar a las víctimas de la opresión de la tiranía de la barbarie. Surgía entonces lo que podemos llamar la *cristiandad moderna*, que tenía por objeto el dominio de los pueblos indoamericanos y africanos, a diferencia de la cristiandad romana, que sometió a los paganos, y la cristiandad medieval, que la emprendió contra los musulmanes (Ruiz, 2023, p. 278).

En consecuencia, vale decir que la *cristiandad moderna* promovió la idea primigenia de derechos humanos vistos como una imposición necesaria desde la cosmovisión, desde la cultura dominante de Europa occidental. Así pues, el planteamiento de que existen derechos comunes a todas las personas del mundo contrajo, paralelamente, el supuesto derecho de las naciones con capacidad civilizatoria para intervenir en aquellas que violentaban esos derechos comunes. Del mismo modo, una vez que el etnocentrismo europeo consiguió articularse como centro de un mundo que por primera vez se globalizaba, y era globalizado justamente por ellos, su cultura, su cosmovisión, adquiriría la facultad de entenderse como cultura universal, convirtiéndose en el primer etnocentrismo mundial (Dussel, 1998, p. 66). Es entonces que tiene origen la idea de “Occidente” como la entidad de cuño europeo generadora de la civilidad moderna, de la cultura *universal*, como lo presenta el propio Hegel con suma claridad (Hegel, 1994, pp. 201-202).

La noción depredadora de los derechos humanos

Así pues, la noción primigenia de los derechos humanos en los albores de modernidad, en su antecedente como derechos naturales, tienen un componente *civilizatorio* cargado de agresividad que no puede soslayarse. Franz Hinkelammert (1931-2023) es particularmente enfático al respecto y advierte sobre esta condición con que han sido manejados de manera regular los derechos humanos por las potencias imperialistas que suelen arrogarse tal condición civilizatoria. Es en tal sentido que señala:

Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para el Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente (Hinkelammert, 1998, p. 97).

Dado su carácter de cultura civilizatoria, las iniciativas de agresión a las naciones que, a su juicio, precisan ser civilizadas, son impuestas bajo un criterio de supuesto altruismo que los convierte en victimarios, en núcleo de admiración heroica. En esa perspectiva, Colón y Cortés son vistos como héroes civilizadores, lo mismo que Harry S. Truman, Ronald Reagan, George Bush o Barak Obama. Todos ellos, y los que han sido como ellos, emprendieron guerras que cobraron miles de víctimas, cuyo número es siempre impreciso por no tener importancia, pues son consideradas sacrificios humanos justos, necesarios para que los derechos de todas las personas pudieran ser universalizados. En efecto, cuando se habla de “sacrificios humanos” en los pueblos originarios son vistos como prueba de barbarie, pero cuando se habla de los mismos en las guerras emprendidas por Occidente se interpretan como “daños colaterales” demandados por la civilización. El propio Hinkelammert abunda al respecto: “La historia del Occidente es una larga secuencia de sacrificios humanos, que parecen ser lo contrario de lo que son. Parecen ser castigos merecidos por el irrespeto a los derechos humanos de parte de todos los otros” (Hinkelammert, 1998, p. 97). Cualquiera podría acusar una aplicación anacrónica del término “derechos humanos”, pero tras una segunda revisión se observaría la impertinencia del señalamiento. En efecto, como advertimos anteriormente, aunque el término “derechos humanos” fue acuñado en el siglo XX, la noción de la existencia de derechos que son comunes a todas las personas, la idea de lo que hoy llamamos derechos humanos, es anterior y no puede remontarse sino a los orígenes de la Modernidad misma. Visto así, en efecto, desde la idea primigenia de los derechos humanos, vistos como derechos naturales, se dio pie a la justificación de realizar sacrificios humanos para que los derechos humanos puedan ser concretados. Y esos sacrificios humanos serían válidos, a diferencia de los que han llevado a cabo los pueblos bárbaros, que deben ser combatidos. Hinkelammert nos llama a percatarnos de esta perversión,

de este uso invertido, fetichizado, de la idea de los derechos humanos, vistos como una conquista de la cultura occidental y prueba inequívoca de su carácter de vanguardia civilizatoria. Vistos así, los derechos humanos son *derechos de dominación*, derechos impuestos por Occidente para ampliar su hegemonía de manera legítima. Los derechos humanos, asumidos como una lista impuesta por las potencias ganadoras de la Segunda Guerra Mundial, lo que conocemos como *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de 1948, bien pueden incardinarse en esa tradición. Lo mismo puede decirse de la todavía dominante historia de los derechos humanos que los concibe como producto de movimientos europeos, como la *Bill of Rights* (Declaración de Derechos) de 1689, producida en Inglaterra como consecuencia de su “Revolución Gloriosa” del año anterior, o la muy famosa *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano) de 1789, producida en Francia en los albores de su movimiento revolucionario.⁵ En este sentido, es particularmente representativa la concepción de los derechos humanos como producto de una evolución construida por una sucesión de tres generaciones formulada por el checo Karel Vasak, quien sitúa la primera generación, es decir, el origen, justamente en la declaración francesa (Vasak, 1977). El problema con estas teorías es que ponen como punto de generación las movilizaciones sociales europeas, es decir, son concepciones eurocéntricas, pues el supuesto implícito es justamente que este elemento civilizatorio es producto de la cultura de Occidente. También llevan, por lo mismo, un componente colonialista implícito, pues, siendo los derechos humanos una de las expresiones más notables de la idea civilizatoria, se entiende que los países fuera de la égida de Occidente están abocados a imitarlos o son susceptibles a dejarse colonizar por ellos

⁵ A manera de ejemplo, es la interpretación que aparece en el influyente medio Wikipedia en su artículo sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos, https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_Universal_de_los_Derechos_Humanos. Consultado el 27-11-2024.

en caso de que no acepten por su cuenta tal influencia (Ruiz, 2020). Sobre la base de lo anterior, podemos sacar una conclusión clara: cuando los derechos humanos se convierten en parte de una ideología dominadora, cuando se articulan como derechos humanos de dominación, se corrompe, se pervierte, se fetichiza lo que debería ser su principal objetivo. Los derechos humanos, por ende, deben ser sometidos a una crítica descolonizadora a fin de convertirlos en derechos humanos de liberación, como hemos de plantearlo en las siguientes líneas.

Los derechos humanos desde la voluntad de vida del ser encubierto

Los derechos humanos no pueden verse sino como derechos de liberación. Pero no son quienes dicen tener una cultura superior los que deben *liberar* a quienes padecen una condición *bárbara* o *subdesarrollada*. Siguiendo la filosofía de la liberación, los derechos humanos deben construirse desde el lugar de enunciación de las víctimas y son las propias víctimas quienes los proclaman de múltiples formas. En consecuencia, los derechos humanos deben ser considerados, por naturaleza, críticos de toda forma de colonización, descolonizadores, constructores de acuerdos, es decir, de argumentos racionales producidos por el diálogo articulado desde las comunidades afectadas. Y como las situaciones sociales están en permanente movimiento, los derechos también deben estarlo. Los derechos humanos no se forman de una vez y para siempre, sino que están en permanente creación, *son derechos históricos*, como explicaremos más adelante.

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, la idea de la existencia de derechos comunes a la globalidad de los habitantes del mundo no puede nacer sino con las relaciones políticas propias del mundo moderno. Pero no surgen a partir de aquellos que buscaban

una imposición colonialista sobre la base de la idea de que, por tener una supuesta cultura dotada no solo de mayores elementos propios de la civilización, sino de ser la civilización sin más, tenían no solo el derecho, sino la obligación de imponer esos derechos naturales hacia aquellos que no tenían la capacidad racional para reconocerlos. Por el contrario, su origen puede ubicarse justo en la reacción crítica de aquellos que se sintieron violentados debido a la imposición supuestamente altruista de quienes pretendían tener la civilización sin más, la cultura de Occidente, de acuerdo con el planteamiento de Hinkelammert. Nos referimos a los levantamientos de los pueblos indoamericanos que impugnaron lo que claramente consideraron una guerra injusta y una imposición arbitraria, y que de manera implícita y explícita, reclamaron diversos derechos, siendo los más visibles, entre otros, los de nombrar a sus autoridades, mantener la integridad de su territorio, que no se violentara a sus mujeres, que no se les sometiera para hacer un trabajo que no tenían por voluntad hacerlo. En un primer momento, el reconocimiento de los derechos no es del todo explícito, pero no tardará mucho en clarificarse y en plantearse como derechos alternativos e incluso serán sustentados filosóficamente por pensadores como Bartolomé de las Casas (1584-1566), por mencionar al representante más conocido. Veamos de cerca a qué nos referimos.

Si señalamos a Colón y Cortés como ejemplos de la impostura de los supuestos derechos naturales que pretendían globalizarse, incluyendo el de las naciones de la *cristiandad moderna*, de Occidente, para “civilizar” a los incivilizados, en correspondencia es pertinente ver cómo se articuló la crítica a tal imposición y cuál era el tipo de derechos que se solicitaban a fin de analizar si se les puede caracterizar como antecedente de lo que hoy llamamos derechos humanos. Así, observaremos que, al inicio del segundo viaje de Colón, en septiembre de 1493, sus intenciones colonialistas ya se hicieron explícitas, a diferencia de su primera incursión, donde dejó en la isla de Haití (*La Española*, como le llamó el propio Colón, y todavía se le suele llamar

así) treinta y nueve tripulantes como supuesta muestra de buena voluntad. A su regreso se enteró que estos habían muerto por diferentes causas por el cacique Caonabó (?-1496), gobernante de la región de Maguana. Las razones fueron, según el testimonio recuperado por Bartolomé de las Casas, que unos murieron por enfermedad, otros por disputas internas a causa del reparto del oro y las mujeres, mientras que Caonabó “mató a diez u once” (De las Casas, 1995, p. 357). No se trata de un acontecimiento común. El cacique dijo a los hombres de Colón que debían respetar las leyes de Maguana, es decir, que debían someterse al gobierno legítimo que representaba, cosa que evidentemente no hicieron. Pero, lo más importante, la pena de muerte debió ejercerse debido a que no respetaron a sus mujeres, pues las ultrajaron, repartiéndoselas como objetos, cosificándolas, sin respetar su voluntad. Esto es, Caonabó generó el primer grito de rebeldía contra la imposición colonialista y, consecuentemente, machista, falócrata, extractivista, que ya entonces se vislumbraba, advirtiendo la necesidad de hacer valer los derechos de aquellos que ya comenzaban a ser interpretados como un *no ser* que podía ser violentado y aniquilado, como estaba implícito en las *Capitulaciones de Santa Fe*. No es casual que el propio Colón tenga palabras de rechazo hacia Caonabó, de quien dijo “es hombre, según relación de todos, muy malo y muy más atrevido” (Colón, 2000, p. 259). La actitud de Caonabó la encontramos en múltiples gobernantes indoamericanos (o del *Abya Yala*, como también hoy solemos decir), lo mismo en el Caribe insular que en la zona maya, náhuatl o andina. En el conjunto de todas ellas podemos interpretar al menos una actitud anticolonialista donde las naciones invadidas interpretaron como ilegítima la presencia de los invasores de Occidente, dejando claro que se trataba de gobernantes legítimos que demandaban el respeto a sus pueblos, a la autodeterminación, como decimos hoy, lo que implicaba que tenían una racionalidad política plena, contraponiéndose a la duda filosófica formulada en ese tiempo y que

solo puede explicarse como parte de la estratagema de los pensadores que buscaban legitimar el nuevo orden político surgido con la Modernidad. Resultaba entonces que la *barbarie* no fue sino un invento que pretendía justificar el derecho natural de que las naciones que se autoproclamaban con mayores méritos sometieran a los pueblos indoamericanos o africanos, pero estos, paralelamente, hacían un reclamo de reconocimientos de derechos que debían considerarse en la era moderna. El anticolonialismo que puede barruntarse en sus rebeliones es, de hecho, un pensamiento moderno que parte de la crítica de la dominación de las potencias dominantes, y que pronto sería usado para proponer una nueva generación de derechos, como veremos a continuación.

En efecto, los gobernantes indoamericanos rebeldes como los taínos Caonabó, en Haití, y Hatuey, en Cuba; el lenca Lempira, en Honduras; los mexicas Cuitláhuac y Cuauhtémoc, en México; el caribeño Guaicaipuro, en Venezuela; los mapuches Lautaro y Colo Colo, en Chile; el quechua Túpac Amaru, en Perú, suelen ser admirados por sus pueblos y son considerados héroes. La razón es precisamente que fueron gobernantes legítimos, injustamente derrocados y defendieron los recursos de su población y la vida misma de sus habitantes, por la cual ofrendaron en sacrificio la suya propia. Les asistía, pues, un derecho pleno que no les fue reconocido. En términos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel diríamos que ese pensamiento rebelde se fundaba por el derecho a la producción y reproducción de la vida comunitaria que les fue arrebatado mediante el argumento falaz del principio civilizatorio divulgado por la *cristiandad moderna*. Ese supuesto derecho natural para civilizar fue contrarrestado por el derecho de la vida comunitaria de los que, en ese marco moderno, se encontraban sin derechos. Representan, pues, *la negación de la negación* de la vida a la que los pueblos originarios de América, del Abya Yala, habían sido sometidos. Son movimientos desde el otro

negado, encubierto, más allá de la dialéctica de la totalidad dominante; una afirmación *analéctica*, es decir, desde no visto, lo ignorado y negado por esa totalidad (Dussel, 2011, pp. 238-241)

Como es bien sabido, fue Bartolomé de las Casas quien observó y denunció la negación de esos derechos y también quien emprendió la defensa legítima que los pueblos indoamericanos desarrollaron ante la agresión de la cristiandad moderna, de los que decía “niegan y reniegan a Jesucristo” (las Casas, 1996, p. 110), para exhibir la corrupción de la religiosidad que supuestamente ostentaban los invasores. las Casas fue abogado de los “indios” en lo general, pero también en lo particular, como sucedió en el caso del gobernante tlatoani caxcán Tenamxtli (¿?- 1556) (llamado Francisco Tenamaztle por los españoles), quien se insurreccionó en la llamada rebelión del Mixtón, actual Zacatecas, en los años de 1541-1542. Dicho levantamiento en particular fue numeroso y bien organizado, a grado tal que se pensó podría llegar a Guadalajara y poner en riesgo el incipiente virreinato, por lo que fue atendido personalmente por Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, quien enfrentó “a sangre y fuego la rebelión con enormes pérdidas de vidas” (León Portilla, 1995, p. 26). Este último dato en especial es importante, pues resulta entonces que este primer virrey, considerado para ciertos criterios históricos un gobernante legítimo, acudió directamente a la guerra contra los chichimecas como un medio para consolidar el virreinato, quedando en claro que, para los pobladores insurrectos, no había tal legitimidad. El caso es que Tenamxtli fue hecho preso y llevado a España en 1555, donde se encontró con Bartolomé de las Casas, quien le sirvió como abogado. Ambos reflexionaron sobre las razones de la rebelión, sobre la naturaleza del derecho de los insurrectos y la racionalidad de la presencia española en tierras chichimecas. En consecuencia, Tenamxtli, con la obvia asesoría de De las Casas, argumenta:

El principio y medio destes daños y agravios rescebidos fue un Nuñez de Guzmán, que primero vino a mis tierras, siendo yo señor dellas, no reconociendo a otro señor en el mundo y alguno por superior, como hoste [enemigo] público de mi señorío y república, violento opresor mío y de mis súbditos contra derecho natural y de gentes, estando en mi tierra yo y ellos seguros y pacíficos (cursivas mías) (León Portilla, 1995, p. 140).

El planteamiento del tlatoani Tenamaxtli es por demás representativo de todos los gobernantes indoamericanos que recibieron los ataques de los invasores españoles. El derecho natural y de gentes no les asistía a los miembros de la cristiandad, de Occidente, sino a los pueblos originarios, ultrajados, invadidos, que habían sido desposeídos de manera ilegítima y cuyo encubrimiento buscaba romperse. Los pueblos originarios de América, o de África, todos los pueblos, tienen derecho a elegir a sus gobernantes y no reconocer arbitrariamente a otro superior. Su racionalidad política es plena, a diferencia de lo planteado por los filósofos colonialistas. La *cristiandad moderna* quebrantó ese derecho humano legítimo, argumentando un supuesto derecho que en realidad era espurio. Más adelante, el propio Tenamaxtli profundiza su argumento:

Este huir y esta natural defensa, muy poderosos señores, llaman y han llamado siempre los españoles, usando mal la propiedad de los vocablos, en todas las Indias, contra el Rey levantarse. Juzgue Vuestra Alteza [...] quién de *las naciones, aunque carezcan de la fe en Christo, ni otra ley divina ni humana, sino enseñada por la sola razón natural* y qué especie de bestias hubiera entre las criaturas irracionales a quien no fuera lícito y justísimo el tal huir y la tal defensa, y el tal levantamiento, como le quieren llamar (cursivas mías) (León Portilla, 1995, p. 143).

Tenamaxtli está exhibiendo el principio que asola a su pueblo, la ontología de muerte promovida por la acumulación de riquezas que está en la fundación de la Modernidad. Contra esa avidez de riqueza, pero desde la propia Modernidad, en su alteridad, como contrargumento, contradiscurso, advierte que en el huir de la muerte se funda su de-

recho, que no es otro sino su *voluntad de vida*, que es “la tendencia originaria de todos los seres humanos (Dussel, 2006, p. 23), el derecho a desarrollar la vida comunitaria de su pueblo, de su nación, como le llama. Ese derecho opera como principio de fundamentación que está incluso en una mayor profundidad que la ley divina y humana, es decir, más allá de lo planteado por la *cristiandad moderna*, por el colonialismo ejecutado, por la razón de Occidente, por el eurocentrismo con que tales leyes y tal derecho habían sido concebidos. La visión de los derechos naturales desde los pueblos originarios de América subsumía tal concepción antigua para dotarlos de un nuevo sentido de humanidad, transido por la idea moderna de universalidad. La antigua concepción de los derechos naturales, evidenciada como argucia para la dominación colonialista, cedía ante una visión que los consideraba una herramienta para la liberación. Los viejos derechos naturales quedaban así anclados en la ontología de Occidente, mientras los nuevos derechos, que debían ser asumidos como derechos históricos, habían de nutrirse de la *meta-física* de la alteridad.⁶ Es ahí, en la alteridad de los pueblos cuya vida fue considerada un no ser, que Tenamaxtli, Bartolomé de las Casas, estarían fundando este principio primigenio ciertamente universal que tendría que estar en la base de eso que hoy llamamos derechos humanos.

Los derechos humanos de liberación

Podemos decir que en la filosofía de Dussel encontramos la clave para resolver el dilema con que iniciamos nuestra reflexión. Los derechos humanos, en su versión dominante, son resultado de los procesos políticos y filosóficos de Occidente. Son contados de forma eurocéntrica, como culminación de su proceso civilizatorio. Además, son expues-

⁶ Dussel concibe la noción de meta-física (con el guion interpuesto) para enfatizar la alteridad desconocida por la ontología dominante, que se revela como una negación de la negación, en un movimiento que llama analéctico, como señalamos anteriormente (Dussel, 2011, pp. 238-241).

tos desde 1948 mediante un listado inmóvil que los hace descender de los antiguos derechos naturales. Sobre este último aspecto, Enrique Dussel señala:

Los “derechos humanos” no pueden ser contabilizados *a priori*, como lo pretendía un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como “derechos vigentes” y son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los “nuevos” movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de la dignidad negada. No puede haber *a priori* al comienzo de la historia, una “lista” de los derechos humanos (Dussel, 2001, p. 151).

Los derechos humanos son pues, derechos articulados por los movimientos sociales en diferentes momentos y están construidos históricamente, por lo que obedecen a una lógica dinámica que los concibe como una generación permanente. Son producto de una conciencia ético-política crítica que cuestiona el orden dominante, el derecho vigente, para demandar en consecuencia su superación y la creación de nuevos derechos con los cuales las víctimas que se insurreccionaron puedan conservar, producir y reproducir su vida más cabalmente. Los derechos humanos, pues, nacen de la exterioridad de un sistema corrompido, totalizado, fetichizado, que se impone como verdad, y demanda en consecuencia un orden de derechos renovado, que pueden constituirse como nuevos derechos humanos e incluso como parte de un nuevo derecho positivo:

Los movimientos de los “sin-derecho-todavía” (con respecto al “derecho vigente”) comienzan una lucha por la inclusión de los “nuevos” derechos en la “lista” histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes [...] Los “sin-derecho-todavía” cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo de los derechos humanos (Dussel, 2001, p. 152).

Son pues las víctimas de un sistema de dominación vigente quienes, desde la marginalidad, desde la exclusión, desde la exterioridad, demandan la creación de nuevos derechos humanos. La lista que tene-

mos desde 1948 son acaso un referente refundacional, pero cerrada como está puede convertirse en un instrumento, un pretexto que legitime la dominación de los que suelen concebirse como sus generadores y poseedores, que son desde entonces las naciones dominantes de Occidente.

Es aquí donde entra otro referente de la filosofía de Enrique Dussel. Cuando se fundó la Modernidad, en 1492, lo hizo desconociendo los derechos de los pueblos ajenos a la cultura de la cristiandad. Así pues, los pueblos que se levantaron contra esa imposición, los pueblos originarios de América, de África, que denunciaron desde un inicio la precariedad del derecho del nuevo orden que los controlaba, las insuficiencias de la filosofía política moderna que los interpretaba serán los primeros sin-derecho-todavía del orden moderno. Serán ellos quienes, en sus luchas, en su guerra justa contra los invasores, harán que el antiguo derecho natural quede obsoleto y demanden que se construyan nuevos derechos, con una nueva idea de mundo, con una nueva idea de humanidad, y proyectarán desde entonces una nueva idea de los derechos para todos los pueblos que, aunque hasta el siglo XX se llamaron derechos humanos, buscaban serlo desde entonces. Bartolomé de las Casas, a quien Dussel expone como el forjador del primer contradiscurso moderno (Dussel, 1998, p. 71), habría fungido principalmente como un canal de expresión de esos movimientos de los sin-derecho-todavía que solicitaban en sus luchas un nuevo fundamento para concebir los derechos de todos los pueblos.

La historia de los derechos humanos, por lo tanto, desde una perspectiva dusseliana, necesita descolonizarse, hacer una crítica de su versión eurocéntrica y contarse desde las insurrecciones que cuestionaron la modernidad, la colonialidad, el despojo de las tierras y derechos que posibilitaron el desarrollo del capitalismo. Necesita nutrirse del pensamiento de los movimientos sociales históricos de los ignorados. Son los derechos surgidos de las rebeliones indígenas en la

América colonial, de los afrocaribeños que lucharon contra la esclavitud en Haití, de las mujeres que denuncian el dominio patriarcal, de los afroamericanos que exhiben el racismo como parte de los resabios con los que se fundó la modernidad. La filosofía de los derechos humanos debe partir de esas realidades, porque ahí se encuentra su fuente creadora primordial.

Conclusiones

- 1.** La filosofía de Enrique Dussel, pues, nos deja por tarea revisar, deconstruir, subsumir, transformar la historia y la idea de los derechos humanos como la hemos venido entendiendo. Deben ser reconocidos como derechos históricos, pues la fuente de su creación son las luchas de los pueblos en contra del colonialismo.
- 2.** En consecuencia, los derechos humanos entonces estarán siempre abiertos, y serán tan dinámicos como se desarrolle el cuestionamiento de las ideas que obstaculizan el desarrollo de la vida de los pueblos y la vida de la Tierra misma.
- 3.** De la misma forma, los derechos humanos deben ser entendidos como derechos de liberación, como derechos de la alteridad, como derechos por la descolonización de las relaciones de poder.

Enrique Dussel nos heredó un pensamiento valioso. Nos invita a “Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominado, del anciano descartado por la sociedad de consumo, del indígena humillado con responsabilidad infinita y ante el infinito; eso es la filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación debería ser la expresión del máximo de conciencia crítica posible” (Dussel, 2011, p. 264). La filosofía de la liberación es una militancia, una responsabilidad de la que, siguiendo a Dussel, no podremos desentendernos jamás.

Referencias

- COLÓN, C. (2000). Diario de a bordo. Dastin.
- CORTÉS, H. (2015). Cartas de relación. Porrúa.
- DE LAS CASAS, B. (1995). Historia de las Indias, vol. II. FCE.
- DE LAS CASAS, B. (1996). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Planeta De Agostini.
- DUSSEL, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
- DUSSEL, E. (2002). Hacia una filosofía política crítica. Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, E. (2006). 20 tesis de política. Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2011). Filosofía de la Liberación. FCE.
- FERNÁNDEZ Retamar, R. (2004). Calibán. CLACSO.
- HEGEL, G. H. (1994). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, vol. I. Altaya.
- HINKELAMMERT, F. (1998). Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia. Departamento Ecuménico de Publicaciones.
- LEÓN Portilla, M. (1995). La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los pueblos indígenas 1541-1546. Diana.
- RUIZ Sotelo, M. (2020). "Hacia una visión decolonial de los derechos humanos", en Distopias e Utopias. Entre os escombros do nosso tempo. Celso Antonio Favero (organizador). Universidade Federal da Bahia.
- RUIZ Sotelo, M. (2023). "El barroco y la descolonización de América Latina", en Barroco latinoamericano y crisis contemporánea, editado por Borja García Ferrer. De Gruyter.
- SEPÚLVEDA, J. G. (1996). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. FCE.
- VASAK, K. (1977). "La lucha por los derechos humanos", en El correo de la UNESCO XXX. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000048063_spa, Consultado el 26-11-2024.





Los derechos humanos y la filosofía de la liberación

VALERIA FONTES GARCÍA⁷

Resumen

Ante la pretensión universal e inherente a los individuos a partir de la cual los “derechos humanos” han buscado legitimarse, proteger sujetos o comunidades de abusos individuales o institucionales y garantizar la vida digna de todos los seres, Enrique Dussel evidenció una segunda categoría de humanidad que el pensamiento eurocéntrico concedió como verdadero y desde la cual construyó gran parte de la defensa humanitaria de los pueblos y comunidades. A partir de una postura crítica frente a la lógica identidad-diferencia que niega y busca exterminar lo que no es lo mismo, y adscrito a una larga tradición humanística, Dussel denuncia la mismidad colonial imperante en el pensamiento, políticas de Estado e instituciones globales que seguimos viendo reproducirse en el mundo contemporáneo. El artículo busca evidenciar la vigencia y necesidad de un pensamiento liberador dentro de las instituciones humanitarias frente a la deshumanización del ser.

Palabras clave: derechos humanos, vida digna, identidad-diferencia, eurocentrismo, pretensión de bondad

⁷ Estudió Filosofía en la UNAM. Fue ayudante de Enrique Dussel de 2019-2021. Es integrante del proyecto PAPIIT “A 500 años de la Conquista: interpretaciones alternativas desde las ideas filosóficas de imperio, política, naturaleza americana e identidad mexicana”. Sus líneas de investigación son filosofía política y teología de la liberación.

Abstract

In the face of the universal and inherent claim of the individual, on the basis of which “human rights” have sought to legitimise themselves, to protect subjects or communities and to guarantee the dignified life of all beings, “human rights” have failed. Human rights’ have sought to legitimise themselves, to protect subjects or communities from individual or institutional abuse, and to guarantee the dignified life of all beings, Enrique Dussel has highlighted a second category of humanity that Eurocentric thought has taken for granted as true and from which it has constructed much of the humanitarian defence of peoples and communities. From a critical position the logic of identity-difference, which denies and seeks to eradicate that which is not Dussel denounces the prevailing colonial sameness in thinking, state policies and global institutions, which we continue to see reproduced in the that we continue to see reproduced in the contemporary world. The article seeks to demonstrate the validity and necessity of liberating thought within humanitarian institutions in the face of the dehumanization of the self.

Keywords: human rights, dignified life, identity-difference, Eurocentrism, claim to goodness

Generalmente los *derechos humanos* son abordados desde un discurso optimista con la pretensión de ser inherentes a todas las personas, equitativos y protectores ante posibles abusos individuales o institucionales. A lo largo de la historia, distintos grupos poblacionales se han organizado y han luchado para que efectivamente a todos los seres humanos se nos garanticen igualdad y vida digna. Sin embargo, una crítica frecuente a los mismos es que su aplicación se encuentra sesgada por intereses políticos y económicos, afectando la supuesta universalidad de su premisa. Aun cuando la noción *derecho humano*

afirme promover justicia en la sociedad, en la práctica las condiciones estructurales y modos de vida impuestos por el modo de producción capitalista, obligan la constante violación de sus principios. La repetida omisión de los derechos humanos no afecta del mismo modo a todos los sujetos; paradójicamente son los sectores más vulnerables de la población quienes sufren su incumplimiento.

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos define a los mismos como “prerrogativas sustentadas en la dignidad humana, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo integral de la persona” (CNDH, s.f.) y les adjudica características tales como el ser “inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de nacionalidad, lugar de residencia, sexo, origen nacional o étnico, color, religión, lengua, o cualquier otra condición”. Afirma que dichas prerrogativas podemos encontrarlas en los distintos órdenes jurídicos, leyes nacionales e internacionales. De ellos, decimos que son inalienables, incondicionales y, a lo largo de los años, hemos apelado a la humanidad de las personas o sociedades para brindar ayuda, atender demandas, detener violencias o el fuego que amenaza poblaciones. No obstante, no hacemos el mismo esfuerzo por pensar cómo estos han operado según distintas épocas históricas a lo largo de los años.

La noción *derecho humano* apareció como tal durante la Revolución francesa a finales del siglo XVIII en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, aunque sería apropiada después por las clases burguesas que tomaron control del Estado moderno francés. Previo a la Revolución francesa, encontrábamos por ejemplo a los *derechos naturales* como la doctrina que defendía ciertos derechos particulares fundamentados por la única condición *humana* de los sujetos. Es común encontrar desde distintos planteamientos en distintas sociedades a lo largo de la historia, la necesidad de explicitar condiciones mínimas de vida que deben ser respetadas para el desarrollo íntegro de la misma.

Entre los pensadores y luchadores sociales que dedicaran su vida y obra a evidenciar la necesidad de garantizar dichas condiciones apelando a la “humanidad” de las personas, quiero situar a Enrique Dussel (2011, p. 19), quien a partir de la crítica al eurocentrismo nos permitió entender la existencia ontológica de seres humanos de *segunda categoría*: “[l]a filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro*, situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental”. Dussel describe la experiencia europea de encontrarse con América como el acontecimiento que le permitió a Europa construir un mundo alrededor suyo, centralizando el poder en aquel continente y constituyendo al resto como periferia suya, con recursos que le pertenecían y esperaban ser usados.

Frente a la narrativa que los imperios hegemónicos impusieron al nombrar este acontecimiento *descubrimiento* de América, el filósofo propuso nombrar a la ocupación y el genocidio americano un “encubrimiento”. Emmanuel Lévinas explica que:

el saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por contra, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual (Lévinas, 1991, pp. 76-77).

La influencia de Lévinas en el pensamiento y obra de Dussel supera la interpretación del último sobre el encuentro de 1492. Tanto el método analéctico como la crítica a la tradición filosófica europea, integraron la crítica a lo Mismo que hiciera Lévinas. Dussel (2012, p. 35) caracteriza el encubrimiento americano como el desdoblamiento que la cultura occidental realizó al encontrarse con algo distinto. América fue descu-

bierta “como la materia a donde se le proyecta *lo mismo*. [...] No es entonces la *aparición del otro*, sino la *proyección de lo mismo: en-cu-brimiento*”. Esta afirmación, constitutiva de la Modernidad (desde el *ego conquiro*), tiene como fundamento una lógica de identidad-diferencia que consiste en afirmar únicamente aquello que es igual a sí, afirmar lo mismo. De esta manera, todo lo que no sea idéntico a sí, representa una amenaza para su existencia y debe consecuentemente ser destruido:

En el pensamiento griego la identidad del ser se impuso sobre la analogía, ya que “el uno” o “el ser”, aunque puede decirse analógicamente del ente, son en cuanto tal (es decir, en cuanto uno o en cuanto ser) lo mismo que sí mismo: son unívocos, idénticos. [...] Los entes no son el ser, pero son sus distinciones; es decir, modos distintos de predicar lo mismo: el ser (Dussel, 2020, p. 57).

Las luchas por la vida digna que se dieron apelando a un derecho natural de los seres humanos es anterior a la obra de Dussel, a la filosofía de la liberación y a la Modernidad. La política e ideología colonial, a partir del *ego conquiro* y de la lógica grecolatina de identidad y diferencia, determinaron quién merecía ser llamado humano y quién no bajo criterios propios del tiempo de los colonizadores. Frente a la opresión colonial, filósofos como Bartolomé de las Casas (2006) denunciaron “dos maneras han tenido de extirpar de la faz de la tierra aquellas miserandas naciones”, “la una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras”; “la otra, después que han asesinado a todos los que podían anhelar libertad, como son los hombres varones, porque comúnmente no dejan en la guerra sino los niños y las mujeres, se les oprime con la más dura, horrible y áspera servidumbre”. (De las Casas, 2006) Es decir, había una manera de operar en la cual asesinaban a los varones por oponerse a la ocupación y a la conquista, mientras las mujeres e infantes eran sometidas a la servidumbre y esclavitud.

En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel escribe: “La palabra castellana *di-ferencia* nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbo *ferre*

(llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad” (Dussel, 1973, p. 102). Crítico a la manera de habitar el mundo entre la mismidad-distinción, a lo largo de su obra, el autor propone otra lógica que subyazca al sentido común compartido. Nos propone relacionarnos bajo un esquema que no sea una reproducción de lo Mismo sino el reconocimiento de lo *distinto*. En tanto somos seres humanos, piensa, existen con necesidad puntos de encuentro a partir de los cuales podemos acercarnos a otras experiencias:

La analógica “fusión de horizontes” de los mundos de los dialogantes permite a los que participan en la comunidad de comunicación ser sí mismos y distintos, siendo cada vez más comunidad en la semejanza (en la verdad pluriversal), *más allá* de la equivocidad de la indiferencia del otro/a y *más acá* de la dominación de la identidad (en donde uno de los dialogantes ha sido subsumido por el opresor que impone su verdad idéntica, unívoca, con pretensión de universalidad) (Dussel, 2020, p. 65).

En *Quinta conferencia: reflexiones teológicas sobre la liberación*, Dussel (1972, p. 137) afirma que en *los márgenes de los periódicos es donde Dios se revela*, colocando de manera esquemática (aunque manteniéndose crítico) al Otro pobre como sujeto epistémico privilegiado quien desde lo *distinto*, lo que *no soy yo*, me enseña los límites y negatividades que reproduzco. En lugar de pensar una única sustancia con sus fragmentos, como hiciera la filosofía tradicional de Occidente, el filósofo recupera la relación. Para Dussel, es en la relación entre seres vivos, particularmente entre seres humanos, donde Dios existe y se hace presente. No somos extensión de lo Mismo, ni partes fragmentadas del mismo Dios, sino que Dios se manifiesta en el Otro sufriente para que yo sea capaz de advertir y las injusticias de las que formo parte y reproduzco.

La lógica moderna *identidad-diferencia* da razón de un sistema-mundo en el cual existen sujetos de primer y segundo orden. Es decir, seres humanos cuya integridad debe ser defendida, y sujetos diferentes

que, por amenazar las estructuras establecidas, deben ser *ayudados*, forzados a ser *lo mismo*, a servir en el moderno camino del progreso. Se constituyen entonces comunidades dentro de estas sociedades considerados ópticamente *de segunda*, y Estados política-económicamente *sub-desarrollados*.

Entre las acusaciones que hizo Bartolomé de las Casas acerca de los abusos infligidos por los colonizadores, señaló que las mujeres e infancias solían no ser asesinadas para violar a las primeras y re-educar a las segundas. Actualmente, buscando las noticias que no aparecen en las portadas entre los márgenes de los periódicos, según el ministro de Salud en Gaza y en el *Public Broadcasting Service* (2024), más de 69,000 palestinos han resultado heridos por los ataques israelíes y no pueden ser atendidos adecuadamente porque les han bombardeado más de la mitad de los hospitales que ahora funcionan de manera parcial. Además, del 7 de octubre 2023 al 19 de febrero 2024, más de 29,092 personas palestinas han sido asesinadas por el ejército israelí, sin contar aquellas que han muerto por hambre o sed, y se calcula que dos tercios de las muertes reportadas corresponden a mujeres e infancias. Un cuarto de la población en Gaza se encuentra peligrosamente cerca de la hambruna y uno de cada seis niños, menores a los dos años de edad, sufre desnutrición letal.

Sitios como *The Associated Press* reportaron que dos días después de haber iniciado el ataque militar al pueblo palestino, Israel bloqueó y restringió la electricidad y la distribución de alimento y gasolina en Gaza. También limitó el suministro de agua potable al 7% en contraste con lo que surtía hasta antes de octubre. Un alto número de ganado ovino y vacuno, y 3 millones 390 mil hectáreas de invernaderos que han afectado gravemente la cosecha de olivas y cítricos, de las principales fuentes de ingreso palestino, fueron destruidos por el ejército israelí. Contradictoriamente, la *ayuda humanitaria* que Israel dice ofrecer a los civiles palestinos no puede llegarles porque se niegan a detener el fuego y continúan atacando Gaza, impidiendo a los *trabajadores*

humanitarios la entrada al territorio mientras se hace inminente la hambruna de todo el pueblo (Lederer, 2024).

Los imperios globales continúan reproduciendo la lógica de igualdad y diferencia que llegó a la Modernidad. Omitiendo la universalidad que presumen los derechos humanos, el asesinato de mujeres que puedan gestar y de infancias que crezcan, se conviertan en adultos y garanticen la continuidad del milenario pueblo palestino implica el exterminio de una comunidad, su forma de vida, tradiciones, lengua y memoria. No es solamente lo *diferente*, un enfrentamiento con seres humanos de *segunda categoría*; con ciertos derechos, pero no todos, con algunas posibilidades, aunque sin igualdad de condiciones. Estamos frente a la des-humanización del ser.

En Enrique Dussel leí por primera vez el concepto *pretensión de bondad*, una de las categorías que más me han gustado no solo en su pensamiento sino en la filosofía. En esta reconoce que nuestra condición humana finita nos condena a la equivocación, mas nos invita a responsabilizarnos por las consecuencias negativas de los actos que aún bien intencionadamente producimos:

El acto no podía ser “malo” porque fue serio y honestamente obrado teniendo clara “pretensión de bondad” [...]. El acto debe corregírsele no porque fuera “malo” (porque en ese caso *nunca* tampoco podrá ser “bueno”, porque en realidad *siempre* habrá que efectuar una corrección continua, perfectiva pero no perfecta), sino porque toda “pretensión de bondad” presupone la finitud del acto y por lo tanto *inevitablemente aspectos negativos* (porque la decisión de la máxima no es perfecta, ni perfecta es la predicción de sus consecuencias. [...] De esta manera, la universalidad de los principios no niega la contingencia de los actos; ni la necesidad de las condiciones universales la falibilidad, exigencia de falsación y corrección de los actos éticos (Dussel, 2001, p. 147).

El que nuestros actos tengan siempre aspectos por perfeccionar no los convierte en malos; son reflejo de la condición imperfecta del ser humano. Sin embargo, es nuestro deber asumir la responsabilidad de los daños que inadvertidamente provoquemos con el mismo.

La obra de Dussel nos ofrece una lectura generosa de la vida y del actuar humano. Al invitarnos a obrar con *seria pretensión de bondad*, todo acto humano presupone un margen de error. El filósofo refirió al proverbio “el justo peca siete veces por día”, “no por cometer pecado deja de ser *justo*; dejaría de ser *justo* si no corrigiera los efectos advertidos de sus pecados” (Dussel, 2001, p. 147). El injusto no peca nunca porque nunca admite su error: se autoafirma y extermina al otro para permanecer en lo mismo, en aquello de lo que él es una extensión.

La filosofía de la liberación que desarrolló Dussel es, bajo mi perspectiva, un compromiso teórico con los campos prácticos de la vida, con una lucha histórica por la liberación que, reconocía, “no va a ser la final, porque el proceso que se concluye en un hombre nuevo, histórico, no puede ser el Reino de los cielos” (Dussel, 1972, p. 141). El mundo humano siempre será perfectible. Siempre tendremos opresiones de las cuales habremos de liberarnos y habrá comunidades resistiendo las opresiones que nosotros mismos generemos. Que no seamos capaces de crear *el reino de los cielos* en la tierra convierte en un deber el permanecer éticamente dispuesto a que el otro se me revele, que me interpele con su sufrimiento, impidiendo así el final de las revoluciones por la igualdad y de la creatividad institucional por velar, defender y demandar dignidad en la vida de todos los seres.

Referencias

- COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (s/f). *¿Qué son los derechos humanos?*. <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/que-son-los-derechos-humanos>
- DE LAS CASAS, B. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de Jose Miguel Martínez Torrejón. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjm259>
- DUSSEL, E. (1972) "Quinta conferencia: reflexiones teológicas sobre la liberación". En Enrique Dussel. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Latinoamérica libros.
- DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E.(2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (2012). *1492: El encubrimiento del Otro*. Editorial Docencia.
- DUSSEL, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- LÈVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Gráficas Rógar, S.A.
- LEDERER, E. M. "A quarter of Gaza's population is one step from famine and aid trucks are looted, UN says". *The Associated Press*. 27 de febrero de 2024. <https://apnews.com/article/israel-palestinians-un-humanitarian-famine-gaza-malnutrition-cf622f843fe531fb6dbd5657a39d6b49>
- PUBLIC Broadcasting Service (2024). "More than 29,000 Palestinians have been killed in Gaza since war's start, health ministry says". 19 de febrero. <https://www.pbs.org/newshour/world/more-than-29000-palestinians-have-been-killed-in-gaza-since-wars-start-health-ministry-says>







Humanismo y derechos humanos desde la filosofía de Enrique Dussel

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ-LÓPEZ⁸

Resumen

A partir de ciertos aportes de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, el presente texto explora la imbricación entre un humanismo crítico y una conceptualización amplia de derechos humanos. Las formulaciones del filósofo argentino sirven para analizar las limitaciones del humanismo hegemónico y se propone un enfoque emancipador basado en la tradición semita, que concibe al ser humano como una unidad carnal y espiritual. El artículo también discute la noción de derechos humanos desde una perspectiva crítica, destacando su capacidad para responder a las necesidades de las víctimas y fundamentarse en la lucha social. Finalmente, se argumenta por una refundación de los derechos humanos bajo un marco universalista no-fundacionalista que articule justicia, dignidad y pluralidad.

Palabras clave: humanismo, derechos humanos, liberación, intersubjetividad, universalidad

⁸ Maestro en Derechos Humanos por la UASLP y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Candidato a investigador en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI). En 2022 publicó el libro *Filosofía y tempestad. Trazos nuestroamericanos al sujeto de derechos humanos* (UASLP/CENEJUS), obra que en 2024 obtuvo mención especial en el concurso Premio al Pensamiento Nacional Latinoamericano en la categoría Quetzal de la Palabra.

Abstract

Based on certain contributions of Enrique Dussel's philosophy of liberation, this text explores the intertwining of a critical humanism and a broad conception of human rights. The Argentinean philosopher's formulations are used to analyse the imitations of hegemonic humanism and to propose an emancipatory approach based on the Semitic tradition, which conceives of the human being as a carnal and spiritual unity. The article also discusses the concept of human rights from a critical perspective, highlighting its capacity to respond to the needs of victims and to be grounded in social struggle. Finally, it argues for a re-foundation of human rights within a non-foundationalist, universalist framework that articulates justice, dignity and plurality.

Keywords: humanism, human rights, liberation, intersubjectivity, universality

Actualmente, tanto la figura de derechos humanos, así como el discurso y operatividad que les emana, se encuentran en asedio, al menos, desde dos frentes. Primeramente, desde posiciones que se asumen como críticas, se les increpa por sus orígenes y funcionamiento: acudiendo a la narrativa propia de las tradiciones canónicas, se les considera de manufactura burguesa, liberal y occidental, por lo que su funcionalidad real estaría en perpetuar al sistema capitalista. En cambio, desde la trinchera promotora del neoliberalismo, se les acusa de actuar como obstáculos para alcanzar una auténtica libertad tanto para el mercado como para los individuos. Desde las presentes líneas, se apuesta por la reivindicación de derechos humanos en tanto instrumentos que pueden servir para la emancipación humana.

En buena medida, el contenido del presente trabajo se vale de ciertos aportes rescatados por el filósofo de la liberación recientemente fallecido, Enrique Domingo Dussel Ambrosini. En concreto, el énfasis versa en la antropología intrínseca en el pensamiento hebreo, o como Dussel le identifica, en el *humanismo semita*. Ahora bien, el asunto del humanismo, aunque a veces se muestre como cerrado a la discusión o respecto al cual no habría espacio para adiciones sustanciales, lo cierto se encuentra en constantes disputas. El propio Dussel se interesa en contrastar lo que él nombra como *humanismo helénico* frente al mentado humanismo semita. El filósofo mexicano Ambrosio Velasco (2009) identifica la existencia de distintas tradiciones humanistas en el marco de la invasión y colonización de América, en concreto, habla del *humanismo imperial* y el *humanismo republicano*. De manera análoga, otro filósofo también fallecido hace poco, Franz Hinkelammert (2021a), en su crítica al neoliberalismo y la religión del mercado, identifica el *humanismo burgués* en contraste con el *humanismo de la praxis*.

Mediante un enfoque teórico y filosófico, el objetivo de esta disertación es retomar ciertos elementos presentes en la obra de Enrique Dussel, para avanzar en una imbricación del humanismo con la figura de derechos humanos. La secuencia de la presente exposición es la siguiente: en un primer momento, se recuperan ciertos aportes nuestroamericanos que se concentran en la reformulación del humanismo; en un segundo momento, se presentan algunos aportes del humanismo semita sistematizado por Dussel; y, finalmente, se proporcionan elementos para una conceptualización amplia tanto del derecho como de la figura de derechos humanos.

Apuestas humanistas en nuestra América

Así como ocurre con la figura de derechos que en bastantes ocasiones ha sido empleada con fines imperialistas y colonialistas (a través de la *inversión ideológica de derechos humanos* señalada por Hinkelammert), con el humanismo ocurre algo semejante. Al respecto, el intelectual argentino Horacio Luis González afirma que es la vaguedad al interior del término *humanismo* lo que permite que pueda ser usado para justificar las peores vejaciones y, además, disfrazarlas de hazañas providenciales. Es así que en los orígenes de los proyectos nacionales de la modernidad habita una violencia constitutiva que requiere ser encubierta y mostrarse como civilizatoria. Según el pensador sudamericano:

De ahí que, en la génesis del humanismo, en su primer escalón, en su mito de origen, hay un defecto que requiere ser disimulado. Es el origen en la violencia de cualquier institución que de inmediato requiere el manto de olvido de su inicio y su reemplazo inmediato por una crónica de carácter universal. (González, 2021a, p. 13)

Es importante destacar otro punto coincidente entre el humanismo y la figura de derechos humanos: el componente de la universalidad. Este, en distintos círculos políticos e intelectuales, suele ser acusado de operar con un afán colonialista que oculta la pluralidad inherente a la humanidad. Acerca de este punto se volverá más adelante.

Asimismo, en su discurrir teórico, González advierte que también existe un “humanismo de segundo grado” que se enfrenta al “humanismo de las instituciones oficiales”. Este humanismo, en vez de partir de una concepción fija o ya dada de lo humano, lo asume como una cualidad abierta y dispuesta a reconstituirse para incorporar a aquellas colectividades que históricamente fueron excluidas de la propia noción de humanidad. “Hay un humanismo —sostiene Horacio González— que adviene en el descubrimiento del que sufrió más por habérselo sacado del orden humano, que por habérselo reprimido

como militante social, militante negro o militante indígena” (2021a, p. 14). Es lo que llega a nombrar en otro momento como “humanismo crítico”, opción desde la cual se asume la incapacidad de comprender lo humano en su totalidad, mas ello no impide un asintótico acercamiento de este campo. Asimismo, se ejerce una crítica hacia el propio humanismo y el mundo en el que se desenvuelve con el fin de que lo humano se convierta en una categoría de transformación que permita que los sujetos plurales transiten de la sumisión a la insumisión (González, 2021b).

El espíritu disruptivo del humanismo crítico también se encarna en el humanismo de la praxis que presenta Franz Josef Hinkelammert. Acorde al filósofo germano-costarricense, este tipo de humanismo se encuentra perfilado en la obra de Karl Marx, que ahora no solo es conveniente, sino también urgente rescatar. El principio rector de este humanismo es que el ser humano ha de ser el ser supremo para el mismo ser humano. Este criterio podrá parecer algo obvio o incuestionable, mas en la realidad esto no ocurre así.

A partir de ciertos planteamientos de Walter Benjamin, Hinkelammert (2018) sostiene que el capitalismo neoliberal no solo opera como un modelo económico, sino como una religiosidad, en concreto, como una “teología profana”. Es así como acontece una divinización del dinero que termina por colocar al mercado como ser supremo para el ser humano, de modo tal que toda actividad humana ha de subordinarse a la productividad capitalista, sin importar si la vida humana y la naturaleza son afectadas en el proceso. “Se trata de un Dios –afirma Hinkelammert– que se levanta en contra de los derechos humanos, está del lado de las violaciones de los derechos humanos, de la guerra y de la explotación de los otros” (2021, pp. 233-234). En medio de esta ritualidad sacrificial del mercado, surge un “universalismo misantrópico” que desprecia a todos los seres humanos por igual, donde la única pauta de distinción es la cantidad monetaria de la que cada individuo dispone (Hinkelammert, 2018, p. 31).

Dado que el modo actual de producción capitalista socava con la naturaleza y la clase trabajadora, que son las dos fuentes primarias de toda riqueza, el humanismo de la praxis concibe que la dignidad del ser humano es insostenible sin afirmar también la dignidad de la naturaleza entera. Acorde al filósofo: “Porque la naturaleza externa del ser humano es el cuerpo ampliado del ser humano y tiene que ser considerada como tal” (Hinkelammert, 2021, p. 227).

Es así como para el filósofo centroamericano se vuelve imprescindible un ejercicio de constante democratización de la economía que ha de entenderse como la intervención sistemática en los mercados (Hinkelammert, 2021, p. 225). En sus palabras:

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empañados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de la globalización: recuperar la democracia, la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas transnacionales y así poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la *realización del bien común*⁹ (Hinkelammert, 2018, p. 37).

Una vez que se ha problematizado la noción misma de humanismo y también se le ha procurado recuperar desde las apuestas emancipadoras del humanismo crítico y el humanismo de la praxis, resulta oportuno acudir a algunas reflexiones que Enrique Dussel expuso respecto a tal asunto.

El humanismo en la tradición semita

Si bien el tema del humanismo fue más bien marginal dentro de la vasta producción intelectual de Enrique Dussel, el filósofo argentino ofreció un contrapunteo bastante sugerente entre los humanismos arriba mencionados: el helénico y el semita. Para el presente texto, se recurrirá al segundo de estos. Una aclaración ha de hacerse, aunque el

⁹ Cursivas añadidas.

estudio de Dussel posee una fuerte carga religiosa que se centra en la tradición semita y en la de un cristianismo primitivo; se trata más bien de un texto de carácter filosófico, además que la intención del autor es la vincular tales aportes con las preocupaciones contemporáneas de los seres humanos en nuestra América (Dussel, 2019, p. 147). Es así que el filósofo presenta su despliegue en cuatro momentos: la unidad antropológica y ética; la intersubjetividad; la temporalidad de la existencia y la trascendencia personal del monoteísmo.

El abordaje en torno al pensamiento semita realizado por Enrique Dussel comienza con el ser humano concebido de forma unitaria y como un todo indivisible. Esto es de suma importancia, dado que desde la tradición helénica lo que permea es una concepción dualista, y, con el advenimiento de la modernidad, la visión hegemónica es la de un ser humano escindido de manera jerárquica donde lo que prima es la dimensión del alma/psique, mientras que el cuerpo funge como su mero vehículo.

En cambio, desde la tradición semita la existencia humana no se descubre como *teniendo un cuerpo*, sino como *siendo un cuerpo*. Lo cual es una interpretación diametralmente opuesta y, en tanto deudora de la tradición egipcia, en su proceder religioso no contempla la inmortalidad o trascendencia del alma, sino la resurrección del ser humano en su totalidad.

Aquello que sostiene la unidad de la existencia humana es el *néfesh*, mismo que funge como la unidad entre el *básar* (carne) y el *rúaj* (espíritu). Nótese que el *básar* es “carne” y no “cuerpo”, por lo que el ser humano es la unidad dialéctica que lo constituye como carne-espiritual. Al morir el ser humano, no ocurre una escisión entre ambos elementos, lo que acontece es una permanencia de ambos elementos. Dussel afirma: “La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una ‘corporalidad’, sino más bien una ‘carnalidad’ de la existencia espiritual del hombre en su radical unidad viviente” (Dussel, 2019, p. 178).

Ese monismo propio de una antropología, al interior de la tradición semita se traslada hacia una ética. No existe, entonces, una dualidad entre el bien y el mal como si fuesen entes externos a la humanidad. Por el contrario, la integralidad humana es la fuente de los actos buenos y malos.

Frente a las posiciones solipsistas o individualistas, en esta tradición se reconoce al ser humano como integrante y participante de una comunidad. Es la condición de la intersubjetividad, que a su vez será la base de cierta *universalidad* (Dussel le nombra *universalismo*; sin embargo, atendiendo la distinción de Santiago Castro-Gómez entre *universalismo* y *universalidad*, desde el presente ensayo se opta por esta última). No obstante, el potencial universal intrínseco de la tradición semita termina por cerrarse en un particularismo.

Con la emergencia del humanismo cristiano, dicha universalidad es retomada dado que en el actuar de su fundador existen los elementos para concretarla. Asimismo, la nueva comunidad que se habría formado toma conciencia progresiva, así como conciencia progresiva para ejercer dicho universalismo. Finalmente, la vinculación entre el monismo antropológico de carne-espiritual, en conjunto con la noción de intersubjetividad, permite vislumbrar la presencia de una *bipolaridad social*, esto es una tensión entre el Imperio y el Reino de los Cielos. Es importante tener claro que dicha bipolaridad social no remite a un orden intramundano y un orden trascendente, concebirla de esa manera conduce a una despolitización inmovilizante. Por el contrario, la tensión siempre es intramundana. Por un lado, está el orden político constituido y fetichizado que ejerce el poder como dominación y por el otro, está el orden social (o la aspiración por construirlo) que tienen un carácter más bien instituyente y en el que el poder se emplea desde un talante emancipador.

Enrique Dussel sostiene que en el humanismo islámico también persiste dicho talante universal; no obstante, al igual que ocurre con la tradición hebrea, termina por ser un humanismo particularista.

Una vez que se ha abordado lo referente al monismo antropológico y ético, así como el tema de la intersubjetividad, es momento de tratar la temporalidad de la existencia. En contraste con algunas tradiciones que plantean que la existencia cósmica es eterna (sin principio, ni fin) y otras que es finita (limitada a la manera trágica de un destino), Enrique Dussel (2019, pp. 228-229) sostiene que el cosmos en la tradición semita posee una naturaleza distinta. Al menos son tres características en las que conviene enfatizar: 1) el cosmos no es eterno, sino que posee un principio; 2) su creación no acontece de manera total y absoluta, sino que va madurando, dando más de sí, 3) al ser parte de ese cosmos, tanto el mundo como el ser humano en él, se ciñen a tales dinámicas y no escapan de estas mismas como la divinidad que los hubiera creado.

Son estas características las que permiten sortear las posiciones deterministas y fatalistas de la historia. Por el contrario, la historicidad que Dussel encuentra en la tradición semita otorga la apertura hacia lo inaudito y lo indeterminado. De modo tal, que se da un juego entre pasado, presente y futuro en el que puede habitar la promesa de una liberación, mas no hay certeza. En palabras del autor: “[...] el *pasado* tiene un ‘futuro’ prometido, el *presente* es el ‘futuro-realizado’ de un pasado, el *futuro* es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en ‘tensión hacia’” (Dussel, 2019, p. 242).¹⁰

Esta concepción abierta y dinámica del cosmos y de la realidad misma guarda una profunda coincidencia con la metafísica de Xavier Zubiri o con la “filosofía de la realidad histórica” de Ignacio Ellacuría.

Finalmente, para Enrique Dussel (2019, p. 259), la lógica del monoteísmo posibilita la desmitificación del cosmos, lo cual abre la puerta para el surgimiento de una civilización que sea técnica y adultamente humanista. Para el caso del pueblo del Israel, su conciencia histórica y desmitificación de toda seguridad arquetipal, posibilitó una experiencia de un humanismo en tres momentos.

¹⁰ Cursivas en el original.

Inicialmente a través de la contingencia radical del ser humano, la cual va de la mano con su debilidad; más adelante, el ser humano intenta ejercer un dominio sobre el cosmos; y, finalmente, el ser humano se descubre asimismo como digno, además que la intersubjetividad creada entre los seres humanos resulta ser la obra más perfecta del universo.

A diferencia de otras tradiciones, en las que la ruta trazada hacia la perfección es el aislamiento o la contemplación, desde la tradición semita es el servicio en el amor. No obstante, el pueblo hebreo, al alcanzar cierto grado de plenitud, se encierra en un particularismo nacionalista que le obstaculiza realizar una universalidad en una comunidad universal.

Este escueto recorrido respecto al componente humanista que Dussel detecta en la tradición semita contiene elementos valiosos que han de instrumentarse para nutrir el humanismo y la figura de derechos humanos desde un enfoque crítico y emancipador.

Derecho y derechos humanos en clave crítica

Si bien el tema de derechos humanos aparece solo tangencialmente en la extensa obra de Enrique Dussel, sus reflexiones al respecto ofrecen planteamientos altamente sugerentes. La perspectiva del filósofo se aleja de ciertos enfoques tradicionales que dominan en el estudio y ejercicio de derechos humanos. En cuanto al iusnaturalismo hegemónico, Dussel critica la idea de que derechos humanos sean inherentes a una supuesta naturaleza humana, con una lista fija de derechos que existiría desde el origen de los tiempos. Respecto al relativismo, su crítica se centra en la falta de un fundamento firme, lo cual deja abierta la posibilidad de que derechos humanos se legitimen simplemente a través de la imposición de quien posea mayor poder, sea coactivo o

discursivo. En cuanto al contingencialismo, rechaza su argumento de que no existen principios inapelables. Finalmente, critica el juridicismo por separar tanto al derecho objetivo como a derechos subjetivos del ámbito político. Para el pensador argentino, derecho y derechos humanos están intrínsecamente vinculados con la esfera política y participan en ella, teniendo como eje central de ambas esferas a la justicia.

Dado que Dussel niega una metafísica atemporal que dé fundamento a la figura de derechos humanos, y a su vez considera insuficiente basarlos únicamente en principios de una época particular, surge la pregunta: ¿dónde reside el fundamento de estos derechos? Para el filósofo, dicho fundamento se encuentra en las condiciones de injusticia y exclusión que afectan a personas y colectivos, junto con la toma de conciencia de su condición de víctimas y su movilización política. Así, las víctimas, al no ver atendidas sus demandas en el derecho vigente, pueden organizarse como movimientos sociales de las y los *sin-derecho-todavía*. En esta línea, Dussel propone un universalismo no-fundacionalista (Dussel, 2001).

Resulta relevante también distinguir entre los derechos vigentes y los nuevos derechos. Los primeros no equivalen necesariamente a los derechos positivos, pues, aunque están integrados en un sistema normativo, su legitimidad proviene tanto de su inclusión formal como del consenso de la comunidad política en la que se aplican. En cambio, los nuevos derechos emergen de las demandas de las víctimas excluidas del orden jurídico vigente; representan un contenido nuevo basado en las necesidades de sectores marginados, y tienen el potencial de desplazar a los derechos vigentes. En este sentido, los derechos humanos deben entenderse como aquellos derechos, ya sean vigentes o nuevos, que progresivamente la humanidad reconoce como universales en función de las necesidades humanas derivadas del genoma biológico de la especie (Dussel, 2010).

En este tenor, Dussel concibe la violencia como la coerción ejercida contra los derechos de los demás, proceso en el cual interviene el derecho vigente (Dussel, 2015). Así, cuando las condiciones históricas permiten que un colectivo excluido tome conciencia de sus necesidades insatisfechas, puede organizarse para luchar por la obtención de nuevos derechos. En esta lucha, es común que dicho colectivo se enfrente al orden político vigente, que puede reprimirlo mediante la violencia, en el sentido planteado por el filósofo. No obstante, acorde al autor, la lucha por nuevos derechos, incluso si incluye el uso de armas, no debe considerarse violencia, pues se fundamenta en el consenso crítico de los oprimidos.

Otro autor que ahora resulta pertinente revisar, dado que permite fortalecer lo planteado por Dussel, es el iusfilósofo Jesús Antonio de la Torre Rangel. En su calidad de pensador crítico del derecho, de la Torre basa su extensa obra en una conceptualización exhaustiva de este fenómeno. Su acompañamiento en ciertas luchas de las mayorías populares le ha permitido caer en cuenta que el fenómeno del “derecho” no se limita a un objeto cuya manufactura es exclusiva del Estado, sino que históricamente también ha surgido de otras entidades sociales. En consecuencia, su particular valoración del pluralismo jurídico le facilita la formulación de un programa intelectual en el que ha invertido considerables esfuerzos en argumentar y desarrollar su propuesta de *el derecho que nace del pueblo*, así como en enriquecer lo que se ha denominado *derecho insurgente*.

Conforme a la perspectiva del iusfilósofo, el derecho, además de abarcar las normas emanadas de entidades estatales, también estaría compuesto por los derechos subjetivos y la noción de lo justo objetivo (De la Torre, 2022). Este último componente, el de la justicia, desde una perspectiva analógica –no unívoca ni equívoca– contribuiría a establecer un límite que impida que cualquier actividad coercitiva pueda ser interpretada como derecho (por ejemplo, los códigos

obligatorios impuestos en determinadas regiones por el crimen organizado). Según el autor, un derecho plural, distinto del derecho estatal, que no sea justo, estrictamente no es derecho. “Solamente reconoceremos el pluralismo jurídico en su búsqueda de justicia” (De la Torre, 2022, p. 312). En consecuencia, todo fenómeno jurídico posee una vinculación intrínseca con el ámbito político y también con el ético.

Lo que el autor conceptualiza como derecho insurgente no debe estar sujeto a la normativa positivista. En realidad, se integra en el derecho alternativo (que abarca el “positivismo de combate”, el “uso alternativo del derecho” y el “derecho alternativo en sentido estricto”), sin embargo, lo supera. Aunque las asesorías jurídicas, como aquellas en las que él mismo ha participado, lo hacen viable, su origen radica en las gestas de los movimientos populares (De la Torre, 2022, pp. 75-76).

A partir de la praxis del derecho insurgente, el derecho vigente es subsumido y, con el soporte de una hermenéutica no estricta, se utilizan instrumentos legales y contradicciones en las leyes en favor de las causas populares. Sin embargo, el derecho insurgente trasciende la mera utilización estratégica de recursos jurídicos, estableciendo una nueva estructura jurídica que responde a las demandas de los sujetos subalternos. “El derecho insurgente es otro derecho; constituye una juridicidad compleja, producida por los pobres, por los oprimidos y se opone al derecho del Estado; porque es un derecho que les hace justicia” (De la Torre, 2022, p. 76).¹¹

No obstante, De la Torre menciona que las experiencias de la juridicidad insurgente no son exclusivas de eventos revolucionarios, momentos excepcionales o situaciones críticas. Sino que, sin ser reformista, acontece también en la vida cotidiana, asumiendo una vocación de transformación (De la Torre, 2022, p. 341). Razón por la cual la resistencia al derecho vigente del Estado no ha de significar su negación absoluta, sino un uso estratégico hasta donde resulte beneficioso (De la Torre, 2005, p. 4).

¹¹ Énfasis en el original.

Refundar derechos humanos desde un humanismo crítico

El recorrido hasta ahora emprendido ofrece elementos para trazar una imbricación entre un humanismo crítico y una conceptualización amplia de derechos humanos, y así refundar estos últimos.

Es necesario enfatizar que aquellos humanismos empleados para encubrir agravios y disfrazarlos de hazañas civilizatorias, parten de una noción esclerotizada de lo humano. Por lo tanto, la universalidad a la que apela resulta ser rígida y monocultural. Aunque se proclame como fin último la “humanidad”, en el fondo se habla que su ser supremo es el mercado. Es así que la figura de derechos humanos se vuelve proclive a una inversión ideológica en la que la subjetividad para la que sirven es el individuo propietario y no el ser humano viviente. Para realmente remitir a la humanidad es necesario reconocerla en su complejidad, pluralidad y necesidades, sobre todo de quienes han sido históricamente excluidos.

En cambio, desde un humanismo crítico se reconoce que la noción de lo humano se encuentra en permanente construcción y descubrimiento. Se concibe la humanidad de manera que, sin perder su unicidad, es diversa y diferenciada. Luchar por la construcción de un orden social que integre a los distintos grupos humanos, sobre todo a aquellas subjetividades que han sido histórica y sistemáticamente excluidas, permite que el ser humano sea convertido en el ser supremo del ser humano. Para ello, también es necesario asumir los componentes que integran lo humano no de forma escindida y jerarquizada, sino como una unidad compuesta por la dimensión carnal-corporal y la dimensión psico-espiritual, que además depende de su vinculación intersubjetiva y con la naturaleza. Esto permite comprender el derecho y la figura de derechos humanos de forma dinámica y que su fin último sea la satisfacción de las distintas

necesidades humanas por encima de la propiedad y el capital. No se tratan entonces, de producciones únicamente estatales, dado que también son hechura de distintos procesos sociales de agravio, reivindicación e institucionalización. He ahí también su naturaleza abierta.

Asimismo, frente una universalidad abstracta o el universalismo que impone una particularidad como si fuese lo universal (Castro-Gómez, 2019), para este momento resulta pertinente la propuesta tripartita de la universalidad histórico-concreta (López, 2024) que parte de compuesto por tres momentos: la realidad universal de la humanidad (como un hecho ontológico), la multiplicidad de particularidades y la pluralidad identitaria y la universalidad concreta como articulación contingencial de intereses (en tanto hecho óntico).

Referencias

- CASTRO-Gómez, S (2019). “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanism transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- DE LA TORRE, J. (2022). *El derecho que nace del pueblo como derecho insurgente*. Akal/Interpares.
- DE LA TORRE, J. (2005). *El derecho que nace del pueblo*. Porrúa.
- DUSSEL, E. (2019) “El humanismo semita”. En *El humanismo helénico seguido de El humanismo semita*. Las cuarenta.
- DUSSEL, E.(2015). “Reflexiones sobre *Hacia la crítica de la violencia* de Walter Benjamin”. En *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (pp. 209-217). Akal/interpares.
- DUSSEL, E. (2010). “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”. En *Revista de crítica jurídica*, 29 (pp. 229-235).
- DUSSEL, E. (2001). “Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)”. En *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 145-157). Desclée de Brower.

- GONZÁLEZ, H. (2021a). "Nos hacemos individuos bajo nuestros propios secretos". En *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (pp. 12-16). Colihue.
- GONZÁLEZ, H. (2021b). "El humanismo como precariedad e insatisfacción filosófica". En *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (pp. 89-95). Colihue.
- HINKELAMMERT, F. (2021). "El problema de la alternativa frente al capitalismo neoliberal actual: el humanismo de la praxis". En *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 211-239). CLACSO.
- HINKELAMMERT, F. (2018). "La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista". En *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo* (pp. 25-54). Akal/Interpares.
- LÓPEZ, F. (2024) "Universalidad desde nuestra América: Cuestiones abiertas para repensar derechos humanos". En *Andares. Revista de Derechos Humanos y de la Naturaleza*, 6 (pp. 5-17).
- VELASCO, A. (2007). *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*. UNAM.







La filosofía de la liberación en diálogo con las alteridades situadas en el Sur y el Norte Global, y consigo misma¹²

DIANA ALEJANDRA DÍAZ GUZMÁN¹³

Resumen

En *Siete ensayos de filosofía de la liberación* de Enrique Dussel acontece una mirada retrospectiva sobre una teoría filosófica que ha tenido como fuente la realidad de las alteridades negadas y subsumidas del Sur Global, la apuesta de ese texto consiste en dejar algunas hipótesis para ser *desarrolladas por la comunidad filosófica de la liberación*. Atendiendo a este llamado surge la pregunta: ¿cuáles son las nuevas direcciones para una conversación más amplia dentro de la filosofía de la liberación, tomando como punto de partida los debates Norte-Sur con Karl-Otto Apel y Sur-Sur con Taha Abdulrahman, a la luz de la fundamentación de la configuración del proceso político para la creación del Estado transmoderno? Mi tesis es que la filosofía de la liberación tiene distintos rumbos que tomar según el concepto de modernidad que se aprehenda de Dussel, ya que con el diálogo de Abdulrahman cambia, asimismo, los principios ético-normativos que nacen del Diálogo Norte-Sur deben ser re-

¹² Por voluntad propia este texto tiene modificaciones sustanciales de forma y de fondo para la presente edición, ya que el original fue presentado en noviembre de 2022 en el Ciclo IV Estética de la Liberación en el Seminario Internacional Permanente de Filosofía de la Liberación Perspectivas y proyectivas de la Asociación de Filosofía y Liberación.

¹³ Licenciada en filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, magister en filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Miembro de investigación del grupo Fray Bartolomé de las Casas. Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación Centro América y de la Asociación de Filosofía y Liberación Mujeres Latinoamérica. Profesora en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica. Co-fundadora de Dialéctica Ser y Estar. Correo: ddiaz.sisifo@gmail.com

tomados para la fundamentación de la creación del Estado transmoderno para partir no de un suelo ontoteológico, sino sociohistórico, pues allí donde se encuentran las alteridades analógicas negadas. Este texto se divide en tres apartados. En cada uno se plantean preguntas para continuar en un futuro el diálogo. El primero contrasta el concepto de Modernidad expuesto en *El encubrimiento del otro* y el de *Siete ensayos de filosofía de la liberación*; el segundo aborda brevemente el debate diálogo Norte-Sur para ver de dónde surge el tema de los principios determinantes determinados de la política de la liberación a partir de los principios normativos de la política; el último revisa los planteamientos sobre las tres configuraciones de la política, la analogía y la comunicación desde el principio formal para proponer un diálogo crítico desde la misma filosofía de la liberación.

Palabras clave: política de la liberación, modernidad, Estado transmoderno, alteridad analógica, principio formal

Abstract

In Enrique Dussel's *Seven Essays on the Philosophy of Liberation*, a retrospective look at a philosophical theory that has as its source the reality of the denied and subsumed alterities of the Global South, the aim of this text is to leave some hypotheses to be developed by the philosophical community of liberation. In response to this call, the question arises: What are the new directions for a broader conversation within liberation philosophy, taking as a starting point the North-South debate with Karl-Otto Apel and the South-South debate with Taha Abdurrahman, in light of the rationale for shaping the political process of creating the transmodern state? My thesis is that the

philosophy of liberation has to take different directions depending on the concept of modernity that is understood by Dussel, as it changes with Abdulrahman's dialogue, and that the normative-ethical principles that emerge from the North-South dialogue must be taken up again for the foundation of the creation of the transmodern state, starting not from an ontotheological but from a socio-historical ground, because that is where the denied analogical alterities are to be found. This text is divided into three parts. Each raises questions for future dialogue. The first contrasts the concept of modernity presented in *The Concealment of the Other* and that of *Seven Essays in the Philosophy of Liberation* and that of *Seven Essays in the Philosophy of Liberation*; the second briefly addresses the North-South dialogue debate to see where the question of the determinant principles of the politics of liberation arises from the normative principles of politics; the last reviews the approaches to the three configurations of politics, analogy and communication from the formal principle in order to propose the three configurations of politics, analogy and communication in order to propose a critical dialogue from within liberation philosophy itself.

Keywords: politics of liberation, modernity, transmodern State, analogical otherness, formal principle

I. En Diálogo

Introducción

En 2020 Enrique Dussel publica *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. En el prólogo, el filósofo argentino-mexicano manifiesta su intención, a saber: evidenciar el suelo fértil sobre el cual la filosofía de la liberación, desde la década de los setenta, había abonado para la formulación del giro decolonial. Motivo por el cual, la lectura del libro evoca la sensación de estar al lado de uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía que va narrando los logros, alcances y límites de los caminos que ha transitado. Asimismo, parece ser, que, en su edad de madurez, el ejercicio de escritura se vuelca en un ejercicio retrospectivo de lo que ha sido su obra, por eso advierte el autor que este texto contiene no solo ensayos y reflexiones, sino el comienzo de lo que será desarrollado por la comunidad filosófica de la liberación: la estética. Cabría mencionar que Enrique Dussel es uno de los pocos filósofos (por no decir que el único) que en la Edad Contemporánea ha volcado todos sus esfuerzos por brindar una obra a modo de sistema filosófico (la ética, política, pedagógica, la erótica, económica, estética...). Por todo lo dicho, este texto no pretende dar cuenta lineal o sintética de los cuatro primeros ensayos del libro mencionado anteriormente, sino que la apuesta es, justamente, intentar brindar esa mirada panorámica sistémica que nos ha proporcionado Dussel, por lo menos con los textos fundamentales.

Un diálogo Sur-Sur

El ejercicio filosófico que parte de la duda parece ser una espiral que transita por los siguientes momentos fundamentales: el proceso de lectura, de escritura, de difusión y discusión de lo planteado, para luego reformular si es preciso lo polemizado. Enrique Dussel se ha ganado un lugar en la historia de la filosofía porque ha sido un gran lector de

la filosofía en general. Este apartado recoge esa espiral que ha transitado el filósofo argentino-mexicano, en el que, a partir de las conferencias de Frankfurt de 1992 tituladas *1492 el encubrimiento del otro*, se esboza el primer abono para el suelo del giro decolonial: la crítica a la modernidad como *mito y falacia desarrollista*. No podría ser de otra manera, en la medida en que, este texto, pone en evidencia la dualidad de la modernidad desde los contextos periféricos, oprimidos y colonizados. La modernidad deja de ser vista solamente desde su aspecto emancipador, o desde la crítica de la razón instrumental hecha por la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Por supuesto, varios teóricos del giro decolonial retoman ese texto fundamental de Dussel al ser un referente del estado de la cuestión de la modernidad eurocéntrica. No obstante, ahora se considera pertinente traer a colación este texto a propósito del diálogo Sur-Sur con el filósofo marroquí Taha Abdulrahman, al ser un debate abierto y vigente que sigue suscitando reflexión. En 2006, Abdulrahman publica *El espíritu de la modernidad*, allí se plantea nuevamente una crítica a la modernidad, pues esta auspició la creación de una filosofía formalista que se distanció de una ética humanista de la vida, al darle preponderancia a la razón teórica, abstracta y formal. Manifiesta Dussel: “se propone reformular una ética coherente dentro de la tradición islámica que critique a la modernidad europea, como expresión de la civilización occidental. (...) Considero que el comienzo de nuestro diálogo debería situarse en el concepto mismo de Modernidad” (Dussel, 2020, p. 26). Entonces, Dussel como buen filósofo propone no entablar el diálogo sobre el supuesto de que se parte del mismo concepto de modernidad y desde allí fijar la ruta para salir de esta etapa (cosa en la que ambos concuerdan), sino clarificar primero qué se entiende por modernidad, esto es, partir de la definición.

Dussel expresa que para el filósofo marroquí no existe una sola modernidad, sino que lo que acontece es *el espíritu de la modernidad* que muta en modernidades diferenciales, en tanto que, cada cultura

crea su propia modernidad. Entonces, existen múltiples modernidades que serán guiadas a partir de tres principios: el de mayoría, de crítica y de universalidad. Debido a esto, Dussel, en *Crítica a las muchas modernidades. Un diálogo Sur-Sur*, abre su texto con la tesis a defender:

No es posible imitar, aplicar o desarrollar la modernidad existente en otras culturas, ya que no es factible replicarla por ser un hecho irrepetible de la Historia Mundial. (...) Por ello, habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en superar radicalmente la modernidad, subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del sur, (...) para así converger en una nueva Edad histórica transmoderna (Dussel, 2020, p. 25).

De manera que, la apuesta de Dussel en 2020 no gira en torno a modernizar, sino originar desde otros horizontes una mundialidad pluriversa distinta a la universalidad unívoca y homogénea. Pero ¿qué entiende Dussel por modernidad?

La tesis de 1992 *el encubrimiento del otro*, que generó controversia en el mundo académico, giró en torno a la descripción de la modernidad como un fenómeno conformado por dos caras, en sus términos: “se trata de ir hacia el origen del ‘mito de la modernidad’. La modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo desarrolla un ‘mito irracional de justificación de la violencia, que debemos negar, superar’” (Dussel, 1992, p. 11). En suma, Dussel consideró en los años noventa que la modernidad tenía, por una parte, una naturaleza emancipadora y, por otra, un mito irracional que justifica la violencia; el hilo argumentativo que apoya este carácter del mito está articulado con el eurocentrismo, cuyo componente concomitante es la falacia desarrollista.¹⁴

¹⁴ Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, núm. 01, pp. 17-39.

Más adelante, en 2015, el filósofo argentino publicó *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, en donde matizó su tesis sobre la modernidad, al afirmar su carácter mundial: “(...) nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva ‘exterior’, es decir, *mundial* (no provinciana como eran las europeas), el concepto de *modernidad*, que tenía y mantiene en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica” (Dussel, 2015, p. 274). Para sustentar lo anterior, Dussel mencionó las etapas de la modernidad que se dieron entre 1492 y 1789 (sin olvidar que se está ante una deconstrucción de la historia universal),¹⁵ y aludió a la reafirmación de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad para el establecimiento del *sistema-mundo*:

En el occidente de la modernidad, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, cultura heredada de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y el renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia), es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control de sistema-mundo en el sentido estricto (...) y la invención del sistema colonial que durante 300 años irá inclinando la balanza económica política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio de mera acumulación originaria del dinero) es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente (Dussel, 2015, p. 276).

Esta tesis sobre la relevancia de la invasión de América para la constitución del sistema mundo, a partir de las rutas comerciales y el nacimiento simultáneo de la modernidad, el sistema mundo, el colonialismo y el capitalismo, ha sido ampliamente abordada por grupos decoloniales, filósofos e historiadores no eurocéntricos, quienes buscaban contribuir

¹⁵ Para leer más sobre este tema: Díaz Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En *Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación*, pp. 81-97. Phillos Academy. Texto construido para el seminario permanente de la AFyL.

a la comprensión de la historia universal a partir de un giro epistemológico en la interpretación de la filosofía y las ciencias sociales. Por ello, no me centraré en lo ocurrido en 1492, ni en la falacia desarrollista y el mito de la modernidad, sino que deseo traer a colación el crecimiento intrauterino de la modernidad.

Los postulados de la obra de Dussel, expresados entre 1992 y 2016, defendían la dualidad de la modernidad y, debido a ello, una de las tareas de la filosofía de la liberación era develar el mito de la modernidad y su carácter irracional, su *ego conquiro*. Asimismo, se pretendía manifestar que la modernidad como fenómeno histórico trascendió Europa y tuvo lugar en el sistema-mundo constituido. Así:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial como víctimas explotadas, cuya victimización es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica) (Dussel, 1994, p. 147).

La modernidad se entendió como un fenómeno mundial irreversible, por lo que Dussel hablaba de un acto de liberación como una forma de superar lo que ya no es posible modificar históricamente. A pesar de ello, Dussel en *Siete ensayos* (2020) se alejó de la otra cara de la modernidad: la emancipación, para centrar su discurso en una sola cara de la modernidad a través del uso de la centralidad por Europa y la dominación político-militar:

La modernidad es una singular Edad de Europa. (...) Pero, al mismo tiempo es la referencia a la Edad de la historia Mundial, en la que, Europa supo manejar o hacer uso de esa centralidad para dominar esa Modernidad imperial/colonial habiendo extraído muchos elementos de sus colonias y que gracias a la dominación político-militar los subsumió en su propia estructura cultural en excesivo provecho (Dussel, 2020, p. 28).

La afirmación sobre la modernidad como un hecho histórico singular, irrepetible y netamente europeo supone una contradicción con los argumentos esbozados sobre las dos caras de la modernidad y su alcance mundial a través del sistema-mundo. Si aquello se tomara por verdadero, entonces el planteamiento de la transmodernidad tampoco tendría sentido, tal como lo explicó Castro-Gómez (2021), pues al realizarse este cambio de la concepción dual de la modernidad, la transmodernidad dejaría de ser funcional, en la medida en que no existe la visión emancipadora; por lo tanto, ¿qué se debe asimilar de la modernidad si todo se remonta a una ontología totalizante? La transmodernidad consiste en la apropiación del contenido normativo de la modernidad por parte de aquellos a quienes la modernidad misma excluye.

Cabe mencionar que en la tesis de *Crítica a las muchas modernidades* se manifiesta una subsunción de la modernidad en términos tecnocientíficos, pero el tema no se desarrolla. Será tarea de la comunidad de la filosofía de la liberación ver qué es lo que se subsume y si solo se limita a un sistema instrumental moderno. Asimismo, Dussel advierte que la modernidad traía consigo unos ideales políticos utópicos que resultaron inaplicables, debido a la explotación, dominación y alienación en el marco de las colonias. Sin embargo, ¿estos ideales modernos en contra de lo anterior no deben ser subsumidos bajo el principio de factibilidad de la política de la liberación al ser heredados de luchas históricas concretas? En lo personal considero que la modernidad no puede ser concebida solamente según el mito irracional de conquista política y militar, es preciso volver al planteamiento de la dualidad de la modernidad (de 1992) para reflexionar sobre aquellos elementos emancipadores que deben ser subsumidos y que pueden enriquecer la política de la liberación.

De este diálogo Sur-Sur quedan varias reflexiones para la comunidad de la filosofía de la liberación que merece la pena ser pensadas y desarrolladas: 1) ¿el concepto de *espíritu de la modernidad* debe ser incorporado al marco categorial de la filosofía de la liberación como una estructura ontológica y antropológica, fruto del debate con Abdulrahman? 2) ¿En la obra dusseliana hay una ruptura en el concepto de modernidad o es igual en *1942 el encubrimiento, filosofías del Sur y Siete ensayos*? 3) ¿el criterio de selección para subsumir los elementos de la modernidad son los principios éticos de la liberación? De no ser así, ¿cómo los pueblos del Sur podrán elegir con responsabilidad esa subsunción que aún no es clara?

Diálogo Norte-Sur

Apel honró a la ética de la liberación y a la ética del discurso al afirmar que un diálogo argumentativo debe partir de la simetría de los argumentantes. Nos dio, entonces, como filósofo latinoamericano, del Sur, el mismo derecho y nivel de argumentar con un gran filósofo europeo.

Enrique Dussel

Dos semanas después de la caída del muro de Berlín en 1989, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt organizó el primer encuentro Diálogo Norte-Sur, donde se encontrarían por primera vez Apel y Dussel, el primero con 67 años y el segundo con 55. Este encuentro, que en realidad tuvo otras diez sesiones, llevó al filósofo argentino a un replanteamiento crucial de su ética de la liberación. En su encuentro, los filósofos conversaron sobre cuatro asuntos clave: 1) la diferenciación entre la parte A y B; 2) la defensa que hace la ética del discurso ante la afirmación de su eurocentrismo hecha por la ética de la liberación; 3) la observación que se hace desde la ética del discurso sobre las tesis de la

filosofía de la liberación, específicamente, respecto a la ambigua combinación del historicismo hegeliano-marxista-heideggeriano y la ética incondicional de Lévinas; 4) un aspecto controversial para las éticas en cuestión: el tema del escéptico y el cínico.

Era común que algunos filósofos latinoamericanos se quedaran en el paradigma de la conciencia (tan propio del marxismo y de la filosofía política de las izquierdas) e hicieran a un lado el paradigma del lenguaje, cuyos más significativos aportes se evidenciaron en lo que se denominó el giro lingüístico. Debido a ello, este encuentro representa una bifurcación de aprendizajes, puesto que, ya sea por complementariedad o por réplica, hay una mutua contribución tanto para la ética de la liberación de Dussel, como para la ética del discurso de Apel. Dussel (2020) señala las siguientes contribuciones de la *Ética del Discurso* a la *Ética de la Liberación*: primero, pasar del horizonte fenomenológico, propio del método fenomenológico existencial, a la comprensión e integración del neokantismo, pragmatismo de C. Peirce y la corriente analítica. Segundo, comprender los límites de la propuesta de la *económica trascendental*, ya que “no fue fácil ni rápido ir entendiendo que la tal ‘*económica trascendental*’ no solucionaba la dificultad que habría descubierto en el discurso apeleano, que pretendía construir una moral con un solo principio normativo procedimental” (Dussel, 2020, p. 46). Mientras que, la ética del discurso encontró su límite argumentativo en: primero, la no contemplación de la esfera material desarrollada desde la lectura de Dussel a Marx. Segundo, la concepción abstracta de la exterioridad del otro permite ver que la ética del discurso necesita una ética complementaria, debido a que no se contempla que el consenso se puede dar entre los dominadores y puede generar más víctimas, debido a la no contemplación del otro situado.

Desde la perspectiva de la ética de la liberación, una de las limitantes de la ética del discurso radica en el ámbito material, dado que esta recae en un inevitable formalismo. Según Dussel (1998), Apel, tal como lo hizo Kant, se concentró en el nivel trascendental porque no descubrió la relevancia de un suelo nutriente de una ética de contenido (lo material). La concepción de la ética para Apel se desarrolla en el contexto de la transición de la ontología heideggeriana hacia la filosofía del *linguistic turn*, de este modo, su diálogo tenía como interlocutores a la filosofía epistemológica y lingüística, y su objeto de discusión giraba en torno a la institución de la argumentación.

Fue así como el horizonte de comprensión se situó en el nivel formal y prescindió de las condiciones objetivas materiales que Dussel, por ser lector de Marx, no podía omitir. Cabe aclarar que lo que Dussel consideró como materialidad “no tiene nada que ver con lo físico o la existencia material. Por ejemplo: una mesa de madera. Se trata, en cambio de [que en el] *contenido* de un acto es su materia (no su forma) lo que opera” (Dussel, 2016, p. 58). De manera que el *contenido* de un acto es lo que opera, su finalidad, y esta para el filósofo argentino es la vida (sobre este tema se profundiza más adelante).

Dussel consideró que el formalismo de Apel tenía el siguiente problema: no importa lo que se obre como tal, sino el modo cómo se decida la puesta en obra. Por ese motivo, Dussel creyó que era necesario analizar esta cuestión con rigurosidad, y tener en cuenta que no solo basta con el cómo, sino que también es necesario discurrir sobre si una máxima es buena por su contenido. Aunque, el talón de Aquiles de Apel radica en el formalismo procedimental, Dussel (2020) concibió que sí es necesario afirmar una comunidad de comunicación del lenguaje, pues como lo manifestaba el pragmatismo de Peirce: todo sujeto como subjetividad siempre participa en una comunidad intersubjetiva. En esa medida, la categoría de *comunidad de comunicación* empleada por la filosofía de Apel es una crítica al

solipsismo moderno y, a la vez, permite mantener la fundamentación de la intersubjetividad. Cabe añadir que dicha categoría debe articularse con otra, a saber: la *comunidad de vida* (*lebensgemeinschaft*); esta se inspira en los planteamientos de Marx, específicamente en su idea de comunidad de trabajo, dado que es el trabajo el que garantiza la existencia humana.

Entonces, Dussel rescató de Apel su reflexión sobre el cómo se deben tomar las decisiones para no caer en un autoritarismo, pero también fue más allá al considerar aquello que se decide (el contenido). A la vez, reconoció que la ética de la liberación partía de la experiencia comunitaria de América Latina, pero no había formulado esa intersubjetividad como la presentaba Apel, por ello, hacer explícita la categoría de comunidad en su ética de la liberación fue una sugerencia que Dussel aceptó e incorporó como mejor representación de la experiencia concreta (Dussel, 2020). En este orden de ideas, el filósofo argentino creyó necesario articular la comunidad de comunicación racional de Apel con la comunidad productiva; esta última afirma la vida humana por medio de los contenidos de sus actos, pues:

Apel interpreta reductivamente el ámbito material de la ética exclusivamente como siendo solo un horizonte cultural, particular o meramente ontológico. No vislumbra que todas las comunidades (...) son *modos concretos* de organizar históricamente la “reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad”. (...) Para una ética de la liberación las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores culturales, generadas desde el ámbito del “principio universal material” que es pre-ontológico y propiamente ético (Dussel, 1998, p. 183).

Del análisis crítico hecho por Dussel acerca de la ética del discurso de Apel se resalta la necesidad de tener no solo un principio, como lo postulaba el filósofo alemán, sino varios principios que sirvan de *determinaciones determinantes determinadas*, un término explicado por Dussel mediante los principios material, formal y de factibilidad. Con-

viene aclarar que los tres principios de la ética de la liberación no están pensados de forma jerárquica, sino que se determinan mutuamente. De este modo, el principio material limita al de factibilidad, en términos de las acciones e instituciones que se presentan a nivel estratégico y van en pro del aumento y prevalencia de la vida. Lo material, por su parte, orienta la discusión de lo formal (el aumento de la vida), mientras lo formal limita la factibilidad, pues al deliberar y decidir acerca de las acciones o instituciones, se deben tener en cuenta las posibles circunstancias empíricas para tal consenso; a su vez, todo análisis sobre una acción estratégica política depende de una discusión democrática y del realismo para el aumento de la vida.

Este diálogo Norte-Sur permite subsanar una fisura normativa en el campo de la ética de la liberación, tal como Dussel (2016) advirtió: “hemos encontrado limitaciones en el formalismo moral consensual, no podemos menos que integrarlo” (p. 81). Para este texto es imperativo resaltar el carácter normativo de la ética de la liberación, en tanto que, para el establecimiento del Estado transmoderno es de vital importancia plantear los principios sobre los cuales se va a fusionar los horizontes subjetivos en el campo político, la Filosofía de la Liberación brinda un aporte significativo al ser en este momento, una de las pocas corrientes decoloniales que propone unos principios éticos que regulan las acciones políticas en el marco de la apuesta de otro orden vigente. De hecho, la política de la liberación es la expresión de una aprehensión teórica que nace de sueños políticos colectivos de alteridades negadas que han decidido no dejar el Estado en manos de quienes contribuyen a agudizar las distintas opresiones por raza, clase, género, sino que han intentado algo más desafiante: ser gobierno.

Sin embargo, las acciones humanas no gozan de perfectibilidad y es probable que se comentan errores en la praxis de liberación, de ahí que sea necesario pensar desde esa propuesta de principios que orientan, mas no deben determinar ahistóricamente la lucha de los

pueblos. La pregunta de este diálogo en este tiempo contemporáneo no puede ser otra que: ¿los principios ético-normativos de la Política de la Liberación en el marco normativo del Estado transmoderno son suficientes o necesitan una reformulación? Valdría la pena ser pensada en otra investigación.

II. Política de la liberación

Tres configuraciones diacrónicas de la política de la liberación

Este apartado responde a la pregunta: ¿cuáles son las implicaciones de inclusión de las configuraciones diacrónicas que configuran el desarrollo del Nuevo Estado en la política de la liberación de Dussel? Por ello, fue concebido desde una perspectiva analéctica utilizando el método de la hermenéutica fractal, creado por el filósofo colombiano Ángel María Sopó, por tal motivo el marco categorial que sustenta este apartado es el siguiente: como concepto central se halla: configuraciones diacrónicas. El camino hermenéutico del cuadrante nos arrojó las siguientes categorías: totalidad vigente, identidad unívoca, alteridades analógicas y nuevo Estado. De lo anterior se sigue el camino de la triada hermenéutica: modernidad, fundamento teológico, transmodernidad y principio formal (ver anexo 1).

En 2009 se publica *Política de la liberación, vol. II: Arquitectónica*, que sin duda es un texto que tiene una tesis controversial, la cual radica en afirmar la positividad ontológica del campo político. Es controversial, en la medida en que, como el autor mismo lo demuestra, se ha concebido que el ejercicio del poder es siempre negativo, es dominación. Por ello, para la comprobación de su tesis de la mano con el método analéctico y los principios ético normativos que orientan la acción humana, Dussel propone transitar por tres momentos constitutivos: la positividad que es la descripción de la totalidad

sistémica vigente; la negatividad que es la fetichización en la que ha caído el sistema, pues se ha divorciado del mandar obedeciendo al pueblo; la negación de la negación, que es superación y construcción de un nuevo orden sistémico que dé preponderancia a las víctimas y afectados por el mal orden vigente actual.

La analéctica no es la dialéctica hegeliana, pues el último momento no radica en la construcción de otra positividad sin más, sino que, por el contrario, el foco y centro del método es la otra y el otro, porque más allá de la totalidad está la alteridad. Este emprendimiento abarca tres obras filosóficas para cada momento del método y de la política de la liberación. En la *Arquitectónica* se halla la subsunción de los principios ético-normativos en el campo político y la explicación ontológica del origen de las instituciones que recae en la voluntad y la delegación del poder que realizan la comunidad de vida (lo aprendido en el debate con Apel se integra y va mucho más allá de la mera importancia de la subjetividad al estar anclado a la propuesta propiamente del filósofo argentino-mexicano).

No obstante, en *Configuraciones del proceso de la política de la liberación*, se evidencia la mirada retrospectiva al campo político esbozado específicamente en la *Arquitectónica*, sino que se propone situar la política, lo político, los principios normativos y las instituciones políticas, el poder y el Estado, en tres configuraciones (*Gestaltungen*) que determinan diacrónicamente todos los momentos de la política enunciados, así se produce un *desarrollo*, en términos hegelianos. Lo anterior es debido a que, para Dussel (2020), si no se distinguen las configuraciones diacrónicas, se producen falsas antinomias que no pueden ser resueltas como momentos distintos de un proceso sucesivo que va exigiendo una descripción más compleja y adecuada de la política. La pregunta que guía este ensayo podría formularse así: ¿cuáles son las implicaciones de las configuraciones del proceso de la Política de la Liberación que determinan diacrónicamente todos los momentos de la política?

Ahora bien, las tres configuraciones tienen tres momentos, como se presenta en el esquema de la página 14 del capítulo *Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación*:

Esquema 1.1 Las tres configuraciones diacrónicas de la política

A. Primera configuración: totalidad vigente	B. Segunda configuración: ruptura mesiánica	C. Tercera configuración: creatividad de nuevo orden
a. Acontecimiento originario b. Estabilidad clásica (Estado de derecho) c. Agonía, decadencia, represión (estado de excepción)	a. La víctima pasiva b. Acción mesiánica ruptura (α) c. Praxis estratégica destrucciona (estado de rebelión)	a. Reino davídico (β) b. Estabilización (El rey y el profeta)
Momento faraónico Principio conservador Poder como dominación (negativo)	Momento mosaico Principio anárquico Poder liberador (<i>creatio ex nihilo</i> , hiperpotencia)	Momento de Josué Principio de la imaginación creadora Poder obedencial (positivo)
Política de la liberación, vol. II. La arquitectónica. Primera sección, capítulos 1-3	Política de la liberación, vol. III, §30-35. La crítica. Segunda sección, capítulo 4	Política de la liberación, vol. III, §36-44. Tercera sección, capítulos 5-6

Fuente: Dussel, 2020, p. 14.

La novedad de lo presentado en *Siete ensayos* radica en la denominación de los momentos constitutivos de la política (ruptura mesiánica, reino davídico, momento de Josué), ya que el filósofo hace hincapié en la teología. En 1973, en *Filosofía de la liberación*, Dussel hablaba a través de metáforas teológicas para expresar el movimiento de liberación, pero en su etapa de madurez parece fusionarse la teología con la política, por lo menos desde la concepción de lo constitutivo del campo

político, explícitamente aparece el tema por nominaciones que Lévinas ya utilizaba. No obstante, lo anterior merece un análisis y diálogo interno, porque si lo originario se remonta a un suelo teológico, habría que ver las consecuencias para el ejercicio propio de la autodeterminación de los sujetos y pueblos. Esto ha sido motivo de críticas agudas en debates externos. Así como también, habría que revisar el alcance y límite de la categoría *éthico muthique* expuesta por Ricoeur en *Histoire et vérité*, “para él es la esencia tradicional de la cultura y su ethos fundamental” (Dussel, 2020, p. 32), esto, si y solo si, se piensa que existe una esencia cultural, dejando de lado justamente que el *ethos* hace referencia a un conjunto de costumbres que están ancladas a realidades socio históricas nunca predeterminadas.

Para retomar el tema de la visión positiva del poder, habría que volver la vista sobre la posible ideación que sustenta el ensayo: “queremos resaltar en este capítulo la diferente definición del Estado, según se considere el proceso diacrónico y cómo en el Estado igualmente cambian todas las definiciones políticas en cada una de estas configuraciones” (Dussel, 2020, p. 20). Entonces, la intención de esta sección de este apartado es presentar el tema de las transformaciones del Estado a la luz de las tres configuraciones para incentivar el desarrollo también de lo que él denominó *nuevo Estado*. Hasta el momento se sabe que sería un Estado regido por los principios éticos-político de la *Arquitectónica*, pero la cuestión abierta radica en qué más se podría decir del nuevo Estado en la transmodernidad o del Estado transmoderno.

Entre el principio formal y las alteridades analógicas

El principio formal dusseliano permite partir de la comunidad de vida que está en diálogo permanente para fundar o refundar el orden institucional vigente, el orden donde la vida misma se está produciendo, el principio formal vela por orientar el sentido de la discusión para las exigencias procedimentales de la deliberación acerca del aumento y desarrollo de la vida. Las comunidades han sido comprendidas desde Parménides y su visión ontológica que sitúa lo que *es* y lo que *no-es*. Así pues, desde esa lógica de la totalidad sistémica se plantea entonces la identidad (το αυτό) y la diferencia (διαφορα), y con ella la lógica de la univocidad del eurocentrismo, todo lo que no sea como Europa es entonces diferente y digno de dominación, bajo esta justificación se llevó a cabo la empresa de la conquista y colonización de las culturas no europeas.

Ahora bien, Dussel resalta el postulado de Aristóteles sobre las múltiples manifestaciones del ser *το ον λεγεται πολλαλως*, debido a que la apuesta de la lógica de la Filosofía de la Liberación consiste en rescatar la analogía, pues esta es una alternativa frente a esa identidad unívoca concebida desde el eurocentrismo moderno. Por tal motivo, al expresar que el ser se dice de muchas maneras, se resaltan dos aspectos fundamentales: el primero radica en el rol de la denominacionalidad (*λεγεται*) que se puede apalabrar, comunicar, transferir por medio de la palabra. El segundo aspecto está en la distinción en la que se puede manifestar el ser.

Lo anterior cobra sentido en el marco del diálogo intercultural y la ecología de saberes, desarrolladas por otros autores del giro decolonial, en la medida en que, frente a la lógica de la totalidad se presenta la necesidad de darle un lugar a la palabra de aquellos pueblos que en su diversidad étnica y cultural han sido dejados de lado en los

consensos del sistema-mundo, pues han afectado sus proyectos de vida, sus territorios y su vida misma, por lo tanto son víctimas y afectados de la no aplicación del principio formal en la totalidad vigente. Para la propuesta de ese gran diálogo multicultural es necesario concebir una nueva lógica, a saber: la lógica de la alteridad, ya que esta propone dos conceptos fundamentales: la semejanza como punto de encuentro entre las distintas alteridades analógicas. En palabras de Dussel: “todo el secreto y la utilidad de la analogía se encuentra en poder hacer un buen uso en las prácticas de comunicación entre mundos diversos” (Dussel, 2020, p. 60).

No obstante, lo que no figura en el texto, pero se infiere de la totalidad de la obra de Dussel, es la necesidad de fijar el principio formal que opera detrás de toda la lógica analógica, de lo contrario no podría darse la expresión significativa existencial de la vida de las comunidades al desconocerse como interlocutores distintos y diversos. Por ello, cobra relevancia el nuevo Estado que posibilita los espacios esta fusión de horizontes donde se parte de la palabra del otro para la construcción política. El principio formal permite la congregación de la comunidad política en torno a lo común y, finalmente, la semejanza funciona también como lo que reúne a la distinción analógica para establecer lo que necesita ser comprendido, descifrado e interpretado.

Cabe mencionar que *el principio formal o principio democrático* en la política funciona de la siguiente manera:

¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente! (Dussel, 2006, p. 105).

Según Dussel, los excluidos desde siempre han luchado por participar en la creación del consenso, puesto que allí se disputa también una lucha por el reconocimiento de derechos y toma decisiones, esta exigencia llevó a abrir la democracia a un plano de legitimidad y, por tan-

to, de participación, camino aún no culminado. Los excluidos para el filósofo argentino no deben ser *incluidos* en el antiguo sistema (en lo Mismo para los mismos, desde la lógica de identidad), sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político) que desde la semejanza pueda encontrar la esfera de lo común. El diálogo intercultural debe transitar también para organizar nuevas instituciones de legitimación.

Hasta este punto y para finalizar este apartado es evidente que todo Estado transmoderno pasa por la creación de espacios de diálogo intercultural donde se expresen las comunidades mismas sobre sus necesidades, demandas, luchas y deseos en el marco de esa nueva totalidad sistémica. Este diálogo intercultural está pensado desde ese espacio normativo que a partir del principio formal (aunque también material y de factibilidad) y de la lógica analógica brinda una base sólida para la fusión de horizontes en torno a lo común; en ese orden de ideas, el desafío de la praxis política gira en torno al cómo puede el diálogo intercultural, desde la Política de la Liberación, superar la dicotomía institucionalidad-comunitarismo, es decir, ¿cuáles son los desafíos concretos que se enfrentan desde el diálogo intercultural de la Política de la Liberación para asegurar que las voces de las alteridades analógicas negadas se integren de manera auténtica en la creación de nuevas instituciones de legitimación?

Conclusión

A modo de cierre, este texto se ha pensado dialécticamente, es decir, desde el dejarse hablar por las obras fundamentales de Dussel que, a través de principios, categorías y postulados permiten llegar al fundamento del orden vigente para su superación. No obstante, al ser diálogo es inevitable realizar preguntas que generen conversaciones reflexivas sobre ese marco categorial en pro de plantear las condiciones de posibilidad del Estado transmoderno.

Es por lo dicho anteriormente que se han revisado las implicaciones del *corpus* filosófico en el que se sustenta la argumentación del Nuevo Estado a partir de las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación a la luz de los diálogos de Dussel con Karl-Otto Apel y Taha Abdulrahman con la finalidad de plantear una conversación dentro de misma filosofía de la liberación mediante preguntas abiertas que el lector encontró al final de cada apartado a modo de provocación para ser desarrolladas posteriormente, porque la filosofía surge con la interpelación de una pregunta que abre una puerta hacia lo desconocido. Mi tesis es que la filosofía de la liberación tiene distintos rumbos que tomar según el concepto de modernidad que se aprenda de Enrique Dussel, ya que con el diálogo de Taha Abdulrahman cambia, asimismo, los principios ético-normativos que nacen del Diálogo Norte-Sur deben ser retomados para la fundamentación de la creación del Estado transmoderno para partir no de un suelo ontoteológico, sino socio-histórico, pues allí es donde se encuentran las alteridades analógicas negadas.

Así pues, se expuso en el primer apartado cómo de ese diálogo Sur-Sur quedaron varias reflexiones para la comunidad de la filosofía de la liberación, que merece la pena ser pensadas y desarrolladas: 1) ¿el concepto de *espíritu de la modernidad* debe ser incorporado al marco categorial de la filosofía de la liberación, como una estructura ontológica y antropológica, fruto del debate con Abdulrahman?; 2) ¿En la obra dusseliana hay una ruptura en el concepto de modernidad o es igual en *1942 el encubrimiento, filosofías del Sur y Siete ensayos?*; 3) ¿el criterio de selección para subsumir los elementos de la modernidad son los principios éticos de la liberación? De no ser así, ¿cómo los pueblos del Sur podrán elegir con responsabilidad esa subsunción que aún no es clara?

En el segundo apartado, se evidencia del diálogo Norte-Sur que a partir del análisis crítico hecho por Dussel acerca de la ética del discurso de Apel surge la necesidad de tener no solo un principio, como lo

postulaba el filósofo alemán, sino varios principios que sirvan de *determinaciones determinantes determinadas*, un término explicado por Dussel mediante los principios material, formal y de factibilidad, para orientar las acciones humanas e institucionales. No obstante, las acciones humanas no gozan de perfectibilidad y es probable que se comenten errores en la praxis de liberación y el Estado transmoderno, la pregunta de este diálogo en este tiempo contemporáneo no puede ser otra que: ¿los principios ético-normativos de la política de la liberación en el marco normativo del Estado transmoderno son suficientes o necesitan una reformulación?

En el último apartado se plantea el diálogo de la filosofía de la liberación consigo misma a partir de las consecuencias de la inclusión de las configuraciones diacrónicas (tres constelaciones de lo político) en el marco amplio de la política de la liberación. El tema de las transformaciones del Estado a la luz de las tres configuraciones para incentivar el desarrollo del nominado *nuevo Estado* (que en este texto se ha hecho referencia como Estado transmoderno) presenta un desarrollo del tema de la lógica analógica mediante la enunciación de la lógica de la alteridad, insinuado en los setenta, pero desarrollado en *Siete ensayos*. No obstante, cuando se toma esta propuesta en el marco del campo categórico de la política de la liberación se infiere lo que no figura en ese texto, a saber: necesidad de fijar el principio formal que opera detrás de toda la lógica analógica, de lo contrario no podría darse la expresión significativa existencial de la vida de las comunidades al desconocerse como interlocutores distintos y diversos. Por ello, cobra relevancia el nuevo Estado que posibilita los espacios en esta fusión de horizontes, donde se parte de la palabra del otro para la construcción política. El principio formal permite la congregación de la comunidad política en torno a lo común y, finalmente, la semejanza funciona también como lo que reúne a la distinción analógica para establecer lo que necesita ser comprendido, descifrado e interpretado. De manera que, el Estado transmoderno pasa por la creación de espacios de diálogo intercultural

donde se expresen las comunidades mismas sobre sus necesidades, demandas, luchas y deseos en el marco de esa nueva totalidad sistémica. Sin embargo, ¿cuáles son los desafíos concretos que se enfrentan desde el diálogo intercultural de la política de la liberación para asegurar que las voces de las alteridades analógicas negadas se integren de manera auténtica en la creación de nuevas instituciones de legitimación? ¿Cómo puede el diálogo intercultural desde la política de la liberación superar la dicotomía institucionalidad-comunitarismo?

Hasta aquí queda un fragmento de una conversación pendiente sobre las nuevas direcciones de la filosofía de la liberación, ya que quienes creemos y nos formamos en esta escuela de pensamiento tenemos el deber-ser de seguir contribuyendo a la transformación social que pasa, en primera instancia, por la comprensión de la fundamentación de la totalidad sistémica que se quiere superar y luego la que se quiere construir.

Anexos:

Anexo 1: Fracto

¿Cuáles son las implicaciones de inclusión de las configuraciones diacrónicas que configuran el desarrollo del nuevo Estado en la política de la liberación de Dussel?

Totalidad Vigente 8	Fundamento teológico 3	Nuevo Estado 4
Modernidad 1	Configuraciones diacrónicas 5	Transmodernidad 9
Identidad Unívoca 6	Principio formal 7	Alteridades analógicas 2

Elaborado por Diana Alejandra Díaz (2024).

Referencias

- CASTRO-Gómez, S. (15 de febrero de 2021). Dussel – fundamentación del giro decolonial (2). [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://youtu.be/EQVOru5m6pk>
- DÍAZ Guzmán, D. A. (2019). Implicaciones de los postulados modernos frente al proceso de invasión y posterior planteamiento de la mujer como sujeto latinoamericano en Enrique Dussel. *Sendas Sociales*, núm. 01:17-39.
- DÍAZ Guzmán, D. A. (2021). La dialéctica entre dos aspectos del discurso político en la modernidad madura. En: Reflexiones sobre la historia mundial de la Política de la Liberación. pp. 81-97. Phillos Academy.
- DUSSEL. E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- DUSSEL. E. (2009). *Política de la liberación, vol. II Arquitectónica*. Trotta.
- DUSSEL. E. (2016). *14 tesis de ética*. Trotta.
- DUSSEL. E. (2020). Ética del Discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur. En: *Ética del Discurso: perspectivas de sus alcances y límites* (pp. 25-39). UNAM.
- DUSSEL. E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación*. Trotta.





• Enrique Dussel y la tensión entre ética y política. El problema del principismo

BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

Resumen

La obra de Enrique Dussel se ha caracterizado por pensar la ética y la política como elementos fundamentales que orientan el devenir de la sociedad. En la última etapa de su vida se ocupó de desarrollar los elementos sustanciales de la política, como el principio de la materialidad, de lo formal y sobre todo de lo factible. La relación entre ética y política no solo es algo estrecho, sino que el interés principal de la obra dusseleana es entender la transustanciación de la ética en política. Es decir, cómo la ética deviene política, cómo se pasa del acto de principios a la practicidad para la transformación de lo social. En este punto, la reflexión tiene como punto de análisis el ejercicio de liderazgo que se ha formado en tiempos en el ejercicio democrático mexicano.

Palabras clave: ética, política, factibilidad, transustanciación, liderazgo

Abstract

Enrique Dussel's work is characterised by his reflections on ethics and politics as fundamental elements that guide the evolution of society. In the last phase of his life, he was concerned with developing the essential elements of politics, such as the principle of the material, the formal and, above all, the feasible. The relationship between ethics and politics is not only close, but the main interest of Dussel's work is to understand the tran-

substantiation of ethics into politics. That is, how ethics becomes political, how it moves from the act of principles to the practicality of transforming the social. At this point, the reflection has as its point of analysis the exercise of leadership that has been formed in times of Mexican democratic exercise.

Keywords: ethics, politics, factuality, transubstantiation, leadership

La ética es el gran asunto que ocupó a Enrique Dussel durante décadas. Desde sus trabajos de juventud estudió el tema en el pensamiento griego hasta Aristóteles, pensando la cuestión del bien común. Por ejemplo, a finales de los años sesenta, después de sus vivencias y estudios en Israel, habría de explorar una visión ética y filosófica del humanismo en el mundo semita que le permitiría comenzar algunas primeras críticas a la tradición occidental. Su comprensión del cristianismo en clave liberadora y el descubrimiento de la ética de Emmanuel Lèvinas (el gran filósofo de la alteridad), junto con una lectura muy particular del pensamiento de Karl Marx, le dotaron de una serie de herramientas interpretativas que abonaron al surgimiento de algunos ejes paradigmáticos de una ética que parte de la sensibilidad de la carne, de la corporalidad viviente de los excluidos que interpelan al orden político de injusticia. En los años setenta emprendió la formulación de una ética de la liberación latinoamericana (Dussel, 1973), en donde ensaya la exposición del punto de partida ético de un proyecto liberador. Después de años de estudio de la obra de Karl Marx, donde descubrirá una dimensión ética a partir de la vida humana, fuente de toda creación y de todo valor, emprendería una extensa discusión con Karl-Otto Apel y J. Habermas en torno a la denominada “ética del discurso” y su propuesta de una “ética de la liberación”.¹⁶ Producto de estas discusiones, Dussel logra una de sus grandes obras donde ofrece la propuesta de una ética de la liberación (al respecto véase Dussel, 1998).

¹⁶ Al respecto véase K. O. Apel y E. Dussel, (2005).

En dicha ética de la liberación, Dussel propone tres principios fundamentales para una praxis transformadora que se volverían determinantes en la estructura de su pensamiento maduro, a partir de los cuales establecerá una política fundada en principios éticos. Los tres principios son los siguientes:

- 1.** El principio material indica que es un deber que en nuestras acciones y obras afirmemos y reproduzcamos la vida de toda la comunidad y de toda la humanidad. La vida es un principio, constituye el modo de realidad humana y, por ende, el criterio fundamental con el cual la humanidad evalúa lo bueno y lo malo. Dado que lo propio de la humanidad es mantenerse en la vida, es valorado como negativo aquello que nos expone al debilitamiento o fin de la vida.
- 2.** El principio formal es de carácter democrático y va direccionado a la generación de acuerdos y decisiones legítimas. En el ejercicio de la toma de decisiones políticas debemos siempre buscar el consenso y respaldo de la comunidad mediante un adecuado procedimiento, el cual implica que todos los miembros de la comunidad hayan participado en el consenso con igualdad de condiciones, en un ejercicio dialógico bajo una argumentación razonable y sin coacción. Cualquier decisión que emane de dicho consenso sería válida éticamente y, en sentido técnico, aceptada y obedecida por la comunidad, ya que se obedecería a sí misma.
- 3.** El *principio de factibilidad* hace referencia a lo factible, la posibilidad de realización efectiva de las acciones justas o buenas. ¿Qué hay de ético en esto? La dimensión ética fundamental estriba en que determinadas acciones, propuestas y proyectos que no contemplan las condiciones de posibilidad en la realidad y que sean imposibles, no pueden tener realidad y, por ende, no

pueden realizar un bien efectivo. Este principio es sumamente importante si se considera que son principios a los que Dussel llega para formular una ética de la praxis liberadora. Que una acción liberadora, en sentido político, parta de proyecciones solo utópicas, sin considerar los límites de la realidad, significa que está lejos de producir cambios reales. La factibilidad implica evaluar y considerar las condiciones de viabilidad de un accionar político, como en el caso de una revolución. El principio enuncia que *debemos accionar lo que en realidad es posible*.

Son estos tres principios los que entran, según Dussel, en relación con la política para normar las acciones específicas de este campo. Pero dado que se tratan de principios que tienen la pretensión de justificar una práctica liberadora; es decir, transformadora, se aplican en un sentido crítico, con intenciones de fundamentar la acción de destrucción del orden injusto a transformar. De esta manera, si una praxis de transformación, luego de deslegitimar y desfundar el orden injusto, logra llegar al poder, deberá tener otro tipo de relación con los principios éticos. En este sentido, deberá, después de la crítica destructiva del orden injusto, partir de principios de obrar creativo para instaurar un nuevo orden político.

Una vez que hemos mencionado *grosso modo* la propuesta de los tres principios de Dussel, es nuestro objetivo problematizar el planteamiento de nuestro filósofo sobre la relación entre los principios éticos y la política. Este interés surge de la aparición de una expresión muy particular en el estudio y recibimiento, a nivel de sectores militantes y populares del actual proceso de transformación en México, de la propuesta ética de Dussel.

Cercanos al 2006, Dussel se había comenzado a difundir en ciertos círculos militantes del obradorismo y posteriormente del Movimiento de Regeneración Nacional. La constante apelación del liderazgo popular a la absoluta necesidad de “principios éticos” en el ejercicio de

la política permitió un escenario de recepción y relación con su propuesta ética. Para este año había publicado ya una pequeña obra titulada *20 tesis de política* (Dussel, 2006), producto de una serie de cursos realizados para militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD), al que aún pertenecía Andrés Manuel López Obrador. Fue en dicha obra donde se plasma el llamado a realizar una necesaria renovación teórica y práctica de los movimientos progresistas de izquierda a partir de la ética.

Paralelamente, Andrés Manuel López Obrador (liderazgo del Movimiento de Regeneración Nacional) mantenía presente, como uno de los pilares de su discurso, la importancia de concebir la política como un alto y noble oficio de servir al pueblo, lo cual implicaba la irrupción de una necesaria personalidad ética en la política. Del mismo modo, significaba la recuperación de la comprensión de la política, no solo como una profesión (paradigma que le vino a bien al neoliberalismo), sino como una vocación. Se trataba de una vocación que significa el sentirse convocado al servicio al pueblo, que al mismo tiempo es asumido como una responsabilidad ineludible. De esta manera se encuentra inserta en este paradigma político una ética. Esta dimensión fue bien reflejada por Enrique Dussel en sus tesis, de la mano de la recuperación de la idea del *poder obediencial*:

En sentido pleno, político, originario, la representación es una delegación del poder para que sea ejercido o cumplido en *servicio* de los representados que lo han elegido como su representante, porque sin diferenciación de funciones heterogéneas no es posible la reproducción y aumento de la vida de la comunidad, ni el ejercicio de las instituciones de legitimación ni alcanzar la eficacia (Dussel, 2006, p. 38).

El servicio es una clave importante. No solo marca una nueva manera de comprender el poder, porque también indica cómo una dimensión ética surge propiamente en y a través de la práctica política. El servicio o poder obediencial es al mismo tiempo ético y político, es ético-polí-

tico, une una lógica del poder con un trasfondo ético. Lo propio del poder, del ejercicio del poder, es desenvolverse, desplegarse positivamente hacia los otros, el pueblo, en una democracia auténtica: en primer lugar, positivamente, como poder obediencial (del que manda obedeciendo), que en un conocido texto indica: “El que quiera ser autoridad hágase servidor” [...]. En este caso el ejercicio delegado del poder se cumple por vocación y compromiso con la comunidad política, con el pueblo (Dussel, 2006, pp. 38-39).

Ninguna sociedad aceptaría como legítimo ni justo un poder que se vuelve contra ella, comenzaría un proceso de resistencia y posible rebelión. De tal manera que la política encuentra *su propia* ética. En un primer momento el poder existe en potencia (*potentia*), es el pueblo en estado de pasividad e indeterminado, y cuando logra surgir un poder que constituye una organización, un gobierno e instituciones, se dice que se convierte en un poder determinado (*potestas*) y su finalidad es dirigirse a la potencia de donde surgió, es decir, el movimiento natural de la constitución de un poder como *potestas* (como institución) es servir, vaciarse hacia su fuente creadora. De esta manera, reiteramos, el servicio no solo es un deber ser ético, como si este se le impusiera artificialmente a la política, sino que es, sobre todo, íntimo a su ser. El servicio es parte de la ontología del poder.

Esta vía, en efecto, permite concebir una completa incumbencia de la ética en la política que acompaña, de paso, al principio de la soberanía popular en la democracia. Las posturas para las cuales no existe una relación entre ética y política, porque consideran que la ética pertenece a un ámbito distinto al de la política, se vuelven, bajo esta concepción, endebles y guardan una peculiar relación con ciertas concepciones que entienden que la ética se relaciona con la política como una rama externa que desde fuera debe controlar y enjuiciar la acción política. Un sector militante del actual proceso de transformación en México recupera los principios de la ética dusseliana, como si dichos

principios fueran aplicables como leyes con las que las acciones y obras políticas simplemente deberían coincidir para que sean juzgadas como realmente éticas o justas. Por ello, resulta imprescindible reflexionar y problematizar la manera en que la ética está presente en la política. En las *20 tesis de política* que hemos mencionado el autor precisa que la ética no tiene un campo específico. Los principios con los que la ética nos interpela se encuentran abstraídos de una situación específica y concreta:

En primer lugar, es necesario aceptar que la ética tiene principios normativos universales. Pero la ética no tiene un campo práctico propio, ya que ningún acto puede ser *puramente* ético. Siempre se juegan en algún campo práctico concreto (económico, político, pedagógico, deportivo, familiar, cultural, etc.). Por otra parte, la *obligación* ética se ejerce de manera distinta en cada campo práctico (Dussel, 2006, p. 69).

¿Qué significa que ningún acto puede ser puramente ético? Significa que la ética no puede cumplirse tal cual en la abstracción de sus principios. Existen actos éticos concretos de donde emerge una normatividad específica. En este sentido, la abstracción de los principios éticos es precisamente una separación, un distanciamiento crítico de la realidad concreta y es preciso que adquieran una forma general. En una obra más reciente, *14 tesis de ética*, Dussel abona aún más en el tema, precisando el lugar de la ética: “La ética es la *teoría general de todos los campos prácticos*, no teniendo como propio ningún campo práctico como tal” (Dussel, 2016, p. 19). A partir de esta perspectiva, tenemos que asumir que la relación entre ética y política es compleja, porque de hecho no es una relación que implique una correspondencia directa, en el sentido de que las acciones concretas se adecuen con los principios éticos. Si con Dussel podemos afirmar que la ética no tiene un campo específico, el paso siguiente sería que la ética depende de la política para ser real, que solo puede haber acciones éticas en la política dentro de las condiciones de posibilidad que las mismas situacio-

nes políticas puedan ofrecer. Este tema ha pasado desapercibido y no ha sido reflexionado por los sectores militantes que han adoptado los principios éticos de Dussel de manera un tanto ortodoxa y con cierta insatisfacción con algunas prácticas que no cumplen, pero de manera rápida nuestro filósofo habría de advertir la cuestión:

Primero, y como hemos ya apuntado, que la ética es una teoría general y puede predicarse como presente sin transformación (analógica) en cada campo. Es más, la ética no tiene un campo propio y, por lo tanto, nadie puede cumplir abstractamente un acto bueno en cuanto como tal. Al decir: “¡Es una mujer buena!”, falta la distinción analógica correspondiente. Será una mujer buena como madre, hija, empresaria, obrera, ciudadana, profesora, etc. Es claro que la suma de esos casos permite hacer una valoración general y decidir: “Es una mujer buena”, pero, en realidad, lo es siempre en niveles concretos de la praxis, que es lo que llamamos campos (Dussel, 2016, p. 22).

Se suele pensar que la única relación entre ética y política se da de manera vertical a través de los principios, mediante los cuales se critican y evalúan las acciones prácticas. La actitud crítica compone una de las dimensiones de la ética, la teórica, que corresponde al acto reflexivo. Una de las definiciones más adecuadas de la ética tiene que ver con este carácter crítico. La ética antes que determinados preceptos o valores es un acto reflexivo sobre nuestras prácticas, valores, costumbres o constructos jurídicos como las leyes, para analizarlos críticamente y someterlas a juicio. Una subjetividad ética no sería en primera instancia aquella que es buena o propiamente justa, sino, ante todo, aquella que ejerce la cualidad de enfrentarse críticamente al orden político en el que vive, ante sus autoridades, instituciones, para evaluarlos y determinar si son justos o injustos. En este sentido, la ética, como podemos ver, tiene también un vínculo profundo con la política, mediante el comienzo de un proceso de transformación que ha de ser, sin excepción, ético, pues requiere el establecimiento de la crítica que trastoque los valores, es decir el *ethos*, el modo de concebir el mundo y por el cual actúa en él el orden que ha de transformarse. Rubén Dri precisa muy bien esta dimensión en la que opera la ética:

La ética transcurre en otro nivel, el teórico. Constituye una tematización, profundización y justificación o corrección del *ethos* en una dirección determinada, la de la acción guiada por las nociones del bien y del mal, que ya se encuentran actuantes en el nivel del *ethos* sin estar tematizadas, es decir, estructuralmente conceptualizadas. [...] Ello constituye la tarea de la ética. Pero esta no siempre se limita a tematizar y profundizar el *ethos*, sino que muchas veces le propone correcciones. Puede asumir una posición revolucionaria frente al *ethos* dominante en una sociedad, pero es porque supone un nuevo *ethos* (Dri, 2020, p. 18).

La afirmación última que realiza Rubén Dri está en relación con lo que venimos problematizando respecto a la relación de la ética con la política. La ética en cuanto tal pertenece al momento reflexivo y crítico, lo cual no significa que no sea real, todo lo contrario, es una praxis transformadora. Sin embargo, una vez derrumbado, deslegitimado e injustificado el viejo *ethos* que se derrocó en un proceso de transformación, los principios éticos que funcionan muy bien para la crítica transformadora tienen que dejar paso a un nuevo *ethos* político. Solo en la práctica y desde la práctica ha de emanar, es decir, en la constitución de un *ethos* ya emergente, que está antes y advendrá plenamente después de la ética como ejercicio crítico-reflexivo, la efectividad de acciones u obras justas. Es aquí cuando los principios éticos más elevados ya no son lo principal, sino la situación específica en la que puede hacerse justicia. Los principios éticos más elevados tienen que descender a la contingencia del mundo práctico de la política.

Los principios prácticos generales son éticos. Los principios prácticos de cada campo son normativos [...]. Los principios éticos son generales, abstractos, analíticos; los principios de cada campo son analógicamente distintos, más concretos, más complejos. Los principios éticos, como son generales (“¡No matarás!”, por ejemplo), decimos que son abstractos. Es decir, están en un nivel propio de la precisión (u obtención) de un aspecto real que en la acción o en las instituciones se encuentra determinado por muchos momentos. Decir que es “abstracto” no quiere decir que sea irreal, sino que no es *así* realmente, dentro de una complejidad concreta que le permite su existencia (Dussel, 2016, p. 22).

Hemos rondado la cuestión y llegado a un punto bastante claro indicado rápidamente por el mismo Dussel, pero que no había sido todavía tomado en cuenta ni con la suficiente seriedad para la comprensión de los límites de los principios éticos, así como del nivel propio en que operan. Dicho esto, para aquellos sectores militantes que con celo particular de los principios éticos pretenden aplicarlos a situaciones específicas, juzgando diferentes acciones, obras y actores políticos como carentes de ética cuando no se ajustan a lo que en realidad es abstracción de la ética en principios.

Tal como se aplica el ejercicio crítico de la ética, parece que se clava sobre la realidad desde la conciencia reflexiva, como aterrizando de la altura de los principios que sostienen el momento del juicio hacia las acciones concretas. Así, es común que se piense que la relación entre ética y política consiste en que la política se redireccione elevándose hacia la ética que desde la altura la enjuicia. Pero, reiteramos, esta posición comprende solo el momento del ejercicio de la ética en cuanto ejercicio crítico de la conciencia.

Un movimiento distinto debemos pensar respecto a la ética implicada en la política, la política reportándose con su núcleo ético propio. Aquí, los principios éticos aterrizan en la realidad para emerger desde el fondo de la política como normas concretas. Dussel habla de que la ética abstracta se *transustancia* en los distintos campos prácticos, pero precisamente no como un exterior que simplemente se la impone a la política, sino que ocurre de manera inherente a cada campo:

Esto nos permitirá comprender el sentido de la ética y cómo esta *transustancia* (como gustaba escribir con precisión Marx) cada campo, no como algo externo superpuesto, sino como algo constitutivo del *contenido intrínseco* de las acciones y las instituciones de cada campo (*ibid.*).

Lo importante es poner atención aquí en el término *transustanciación* de la ética, lo cual alude a un movimiento de conversión, donde la sustancia de la ética se pasa, se transfiere, se convierte en política. Esto es

la *transustanciación* de la ética en política. También podríamos hablar de que los principios éticos se encarnan en cada situación y que en el momento constructivo de la política pierden su carácter abstracto. En el momento de la construcción de un orden político nuevo no pueden operar los principios éticos tal como funcionan en el ejercicio reflexivo, es decir, como punto de partida para un juicio puramente crítico.

Bien podemos pensar en la imagen en donde los principios regresan a la realidad después de su ejercicio crítico para transfigurarse hacia su configuración como norma ética en el campo de la política, es decir, un principio concreto que opera en la realidad. Estas normas o principios concretos son distintos a los principios éticos abstractos de los que habla Dussel. Las normas concretas mantienen ya un contacto más directo y aterrizado con las circunstancias específicas. Es aquí cuando debemos cuestionarnos ¿cómo y a través de qué los principios éticos (abstractos, generales) se subsumen, se *transustancian*, para volverse propiamente existentes y con efectos en la realidad?

Arriba hemos afirmado que, en sentido estricto, los principios no se aplican a la política, excepto en el ejercicio crítico *sobre* ella, sino que emergen desde dentro de la práctica en dicho campo y que reafirma la determinación presente en su sustancia ético-política. Entonces, es otra la naturaleza de las normas éticas que contiene la política. En un proceso de transformación política se establece una serie de principios (Dussel hablaría con precisión de normas) concretos como el de *satisfacer las necesidades de los oprimidos, el bien común, generar beneficios para las mayorías, ejercer el poder como servicio, consultar al pueblo, libertad, igualdad, dignidad*, entre otros preceptos. Dichos preceptos o normas concretas y específicas son las que ya tienen mayor capacidad de moldear el ejercicio político en correspondencia con sus propias normas éticas. Aun así, aunque estos preceptos respaldan y justifican determinadas acciones políticas, no existen normas éticas que puedan cumplirse a la perfección bajo la eficacia política. En este sentido, en la realidad, en las acciones prácticas y las

obras políticas, como de cualquier otro campo, siempre habrá una reserva ética de lo incumplible, pero porque, como hemos visto, dicho ámbito pertenece al teórico. La única justicia real es aquella que en efecto puede implementarse de manera efectiva y en mayor grado de cercanía con la norma o precepto que exija una acción justa, y en las circunstancias precisas en las que dicha acción se desenvuelve.

Una comprensión más detallada de lo que son los principios éticos y cómo funcionan en la política nos irá permitiendo un análisis y ejercicio crítico más adecuado de las decisiones y actos políticos. Por ejemplo, cuando un grupo militante de un partido de izquierda que pretende conducirse bajo principios éticos de justicia, democracia, servicio al pueblo, anticorrupción, juzga inmoral que se realicen alianzas con otros partidos, grupos o personajes que se sabe no confluyen con nuestros principios ni ideología de izquierda. En este punto no debemos olvidar que la eficacia es constitutiva de la política, y si no hay eficacia entonces no estamos en el ámbito político. Todavía más cuando se trata de un proceso de transformación. Las transformaciones se demuestran con efectos tangibles en la realidad, con acciones y obras, si no, no hay tal. El objetivo es producir un determinado cambio en la realidad, lograr la aprobación de una ley en beneficio del pueblo, implementar un programa social o política pública a favor de los intereses populares, lograr una obra pública que resuelva un problema de comunicación, crear empresas estatales que garanticen nuestra soberanía energética, etc. Los principios éticos se inscriben en estas circunstancias y con estos fines políticos. Cuando se recurre a principios éticos para cuestionar algún procedimiento a un nivel secundario respecto a los objetivos y fines éticos, entonces caemos en un purismo de los principios que nos vuelve políticos inoperantes y que también imposibilita que los principios éticos entren en juego, en un ámbito de existencia. Los principios intactos son los que no se han puesto en juego en el terreno de las contradicciones y contingencias que se dan

en la realidad política. Justamente se trata del problema del principismo en la política de izquierda y ocurre cuando nos aislamos de los objetivos, con pretensión de justicia, de un proyecto de transformación y nos replegamos, en el ejercicio de juez y profeta, a vigilar si hay plena correspondencia entre los principios en su generalidad y los actos específicos de la política. El gran marxista Adolfo Sánchez Vázquez registró de cierta manera esta tendencia como perjudicial:

La otra modalidad de la moral sin política es la que llamamos “moral de los principios”, entendidos estos en un sentido absoluto. En ella se asumen las consecuencias que tiene la aplicación práctica de los principios, pero solo las que se ajustan a ellos y, una vez reconocido este ajuste, se aceptan las consecuencias cualesquiera que sean. Esta absolutización de los principios se expresa en la vieja máxima de “¡Sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!”. Semejante absolutización está en la base de todo dogmatismo y fanatismo [...]. No cabe aceptar ni el inmoralismo de la política sin moral ni el moralismo de la moral sin política. Y ello por estas razones fundamentales: la política sin moral pervierte, desnaturaliza su carácter emancipatorio, liberador; la moral sin política conduce a la impotencia del utopismo o al fracaso y a la derrota (Sánchez Vázquez, 2007, p. 32).

Esta última posición es en la que tienden a recargarse algunos militantes del actual proceso de transformación en México, la Cuarta Transformación, quienes, apelando al discurso tanto de su liderazgo como de su partido, constantemente insisten en los principios éticos y encuentran en Dussel una pretendida coincidencia con su postura, sobre todo en la afirmación de que la ética es fundamento de la política. Nuestro intento ha sido mostrar que dicha relación es mucho más compleja de lo que suena en tal afirmación y que incluso ello ha sido intentado ser indicado por Dussel mismo.

Por último, es pertinente dejar enunciada una problematización. Bajo la precisión que hemos intentado establecer, no se puede afirmar que la ética en sentido abstracto sea la última instancia de la política. Por

el contrario, se trata de que la política se reporta con su propio núcleo ético y que existe una tensión entre *su ética* y sus fines políticos del proyecto transformador que se establece en el ámbito de lo realmente posible. Si insistieran en indicar un fundamento de la política no sería exactamente la ética como principios abstractos, sino una tensión de la política consigo misma, de las acciones, obras y decisiones políticas con su íntima motivación ética. Es por eso que debe tomarse con seriedad el término compuesto de ética-política, cuya esencia es un movimiento y una relación en donde el núcleo ético propio de la política solo se realiza mediante la acción política y la política colma sus logros y fines de su propio núcleo ético, logrando así la amalgama ética-política propia de las transformaciones auténticas.

Pero justamente el engranaje que logra la amalgama es algo aún más concreto, sumergido en el meollo de dicha relación, que es la personalidad ético-política, porque es quien a final de cuentas encarna en sí algo como un principio o norma ética y la inscribe desde dentro del campo político. Comúnmente los liderazgos y los militantes político-populares tienden a tener una investidura ético-política, exponen una trayectoria de servicio al pueblo y podríamos aventurarnos a afirmar que son quienes logran garantizar que la política concreta no se desconecte de su núcleo ético. Esto implicaría que, si se ha considerado que la ética debería cumplir una cierta función de fundamento de la política, tal como nuestro maestro Enrique Dussel lo ha pensado, esta solo puede ser implementada mediante el elemento político del liderazgo, justo considerado como un sustento contingente de la política, pero que a través de esta figura se conciben como encarnados preceptos éticos realmente capaces de transmitir preceptos ético-políticos y hacerlos prender en un pueblo. Los grandes aportes de Enrique Dussel no solo han sido a nivel filosófico y académico, sino que también han permeado de forma importante al ámbito de la política en México en un momento clave, que es la de su actual

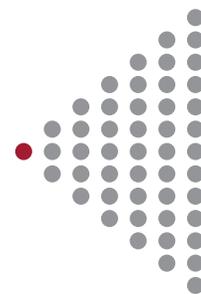
transformación, insistiendo en la importancia de la relación entre ética y política. Tema que en tributo al maestro reabrimos hacia una nueva posible comprensión con fines a entender dicho problema y su pertinencia para una conciencia crítica no dogmática entre militantes de los procesos de transformación.

Referencias

- APEL, O. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI Editores.
- DUSSEL, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- DRI, R. (2020). *Ethos, ética y sociedad*. Biblos.
- SÁNCHEZ Vázquez, A. (2007). *Ética y política*. Fondo de Cultura Económica.



Entrevista



Mañana es otro país, conversación entre el teatro, la migración y los derechos humanos.

Entrevista a María José Parga

La obra *Mañana es otro país* de Micael de Cook se montó en México en el mes de septiembre de 2024 en el marco del Festival Internacional de Teatro Universitario, que es promovido por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). María José Parga, actriz de la obra, platicó con el CENADEH “Rosario Ibarra de Piedra” sobre las preocupaciones que en torno a la migración se muestran en la representación.

Marcela Landazábal: María José Parga, para iniciar, cuéntenos el contexto de la obra *Mañana es otro país*.

María José Parga: Hola, buenos días. Estamos muy, muy encantados de estar aquí con ustedes y también de estar en México. Les cuento que *Mañana es otro país* llega a México como parte de una coproducción entre el Festival Santiago a Mil y el KBS. Esta obra llega a México gracias al vínculo que la Fundación Teatro a Mil tiene con la UNAM y el Festival Internacional de Teatro Universitario (FITU).

Guillermo Pereyra: María José, es un gusto charlar contigo. Estamos viviendo tiempos muy catastróficos y violentos, de gran exclusión, marginalidad y desigualdad, lo cual ha dado lugar a fenómenos migratorios a nivel global. Hablábamos también con Marcela sobre cómo, en el siglo XX, la humanidad atravesó momentos igualmente devastadores, y el teatro, como dispositivo de pensamiento y representación, se enfrentó a esas catástrofes en su momento, como

en las obras de Bertolt Brecht o Samuel Beckett. Entonces, ¿cuál crees que es la función del teatro para confrontar los fenómenos de violencia y exclusión que hoy condicionan la migración?

María José: Mi respuesta puede ser un poco polémica. Yo no creo que el teatro, ni el arte en general, tengan que *enfrentarse* a nada. Aunque hay personas que piensan que el arte puede cambiar el mundo, y otras que no, eso es algo personal. Lo que sí creo es que necesitamos activar sensibilidades, fomentar la empatía y ofrecer belleza, momentos de intimidad, reflexión, alegría, esperanza, e incluso de discusión. Creo que el arte, y el teatro en particular, sirve para eso: para crear instancias de comunión entre quienes estamos en escena y quienes nos observan, generando momentos de reflexión.

Es un espacio donde podemos hacernos preguntas y acceder a un tipo de belleza y sensibilidad que, al salir de esa sala, museo o cualquier espacio de creación, te da una perspectiva diferente del mundo y de las personas que lo habitan, incluidas aquellas que están compartiendo contigo ese momento, efímero y único.

En lo personal, creo que no estamos para *enfrentarnos* a nada ni a nadie. Tampoco creo en el teatro de denuncia; pienso que, de hecho, el teatro es a menudo visionario. Como expresión artística, el teatro anuncia lo que está por venir, porque los artistas tienen esa sensibilidad para captar lo que sucede y las problemáticas que impulsan la creación.

Marcela Landazábal: Podríamos decir que este itinerario de la sensibilidad que mencionas, esta función de sensibilización, ocupa un lugar particular en *Mañana es otro país*, porque la obra atraviesa diversos contextos geográficos alrededor del mundo. Al preparar las preguntas, pensamos en cómo la obra tuvo su estreno en Turquía y cómo, antes de esta entrevista, nos comentabas que se exhibía y recorría en un vagón bajo el nombre de *Kamión*, con K. Luego ha *itinerado* por otros países de Europa, y en cierto momento llega a Chile, donde ustedes la presentan en español, imagino que, por primera vez, en un contexto chileno también marcado por fenómenos migratorios

complejos, al igual que toda la región. La obra también se representa en espacios sensibles, como los campamentos de migrantes. A partir de todo lo anterior, ¿cómo ha sido el periplo de esta obra?

María José: Bueno, debo decir que yo no estuve presente al inicio de este periplo. La obra fue escrita por Micael de Cook en 2016 y, en sus primeras representaciones, se decidió montarla en un camión, estrenándola en Turquía y presentándola en varios países de Europa. Siempre se mantuvo la consigna de hacerla con una actriz local y en el idioma local, por lo que el papel era interpretado por diferentes actrices según el país.

Luego, gracias a la iniciativa de la Fundación Teatro a Mil y su alianza con KBS, surgió la idea de traer la obra a Chile, ya que en ese momento el tema de la migración empezaba a ser un tema de interés y debate público. La llegada masiva de migrantes a ciertas comunas y barrios de Santiago, así como al norte del país, que marca nuestro límite natural, hacía de esta obra una apuesta relevante. Así nació la primera versión en español de la obra.

Fue entonces cuando conocí a Micael de Cook, y juntos creamos esta primera versión en un contenedor, en un formato más performático en el que yo interpretaba a la protagonista: una niña que debe migrar y dejarlo todo. Esta versión la presentamos en el Centro Cultural de Recoleta, una comuna que ha recibido a muchos migrantes.

Luego vino la pandemia y tuvimos que detener la obra temporalmente. Sin embargo, considerando la importancia del tema, decidimos crear una versión aún más móvil, que pudiera itinerar fácilmente y llegar a un público más amplio. Diseñamos una puesta en escena ligera que pudiera presentarse en escuelas, salas de clase, campamentos y otros espacios donde hablar de migración y sensibilizar fuera esencial. Así fue como creamos esta versión adaptable tanto a salas de teatro como a otros contextos, para que pudiera cumplir su función de sensibilización en diferentes entornos.

Guillermo Pereyra: Otra pregunta que podríamos plantear es esta: la migración es una palabra, pero también un hecho que oscila entre ser criminalizado y, en el otro extremo, ser visto como un derecho. Entonces, ¿qué herramientas ofrece el teatro para situar la migración más como un derecho que como un crimen?

María José: Empecemos por la obra. La historia trata de una niña, de entre 10 y 12 años, que debe migrar forzadamente en un camión junto a su madre dejando todo atrás en su país de origen. Lo particular de esta obra es que está contada desde el punto de vista de esta niña, sin victimizarla ni revictimizarla; más bien, mantiene la esperanza de encontrar un lugar mejor, donde pueda estudiar, vivir en paz con su madre y dejar atrás un pasado muy doloroso.

El hecho de que la protagonista sea una niña genera en los espectadores una empatía casi inmediata. No se trata de representar a los migrantes como delincuentes, sino de mostrar que hay personas como esta niña, obligadas a migrar sin quererlo, dejando todo atrás, soportando la pérdida de un ser querido, viajando en condiciones extremas y llegando a un país cuyo idioma no conoce.

Esta fábula teatral nos coloca ante una situación que no despierta compasión, sino verdadera empatía. Hace que los espectadores digan: “Guau, esta gente no migra para robar; migra porque necesita, porque tiene la esperanza de encontrar una vida mejor, de escapar de situaciones de guerra, conflicto o muerte”. Así, el texto tiene implícita una función de sensibilización y nos ayuda a cambiar el paradigma de la criminalización hacia la empatía, que es muy diferente de la compasión o el *pobrecita*.

Lo relaciono con mi propia historia: yo también migré, no de manera forzada, sino en una situación privilegiada, pero experimenté esa sensación de estar en otro país. Pienso que esto le podría pasar a cualquiera de nosotros, dado que en América Latina la política es sumamente inestable, especialmente ahora. Las crisis climáticas están

aquí, y seguramente habrá migración motivada por ellas. En el pasado, muchos chilenos también tuvieron que migrar a causa de la dictadura y el exilio. En ese sentido, es una situación en la que todos podemos sentirnos identificados.

Marcela Landazábal: Mencionabas un tema bastante crudo. Nosotros, que trabajamos en el ámbito de los derechos humanos, vemos las distinciones entre el exilio y la migración forzada. Observamos cómo es tratada una persona que solicita refugio en contraste con aquella que pide asilo político, exilio y demás. Y claro, en toda la región existe una conexión particular entre el Norte y el Sur, una suerte de frontera vertical que México representa especialmente. México no es solo frontera en Tapachula o en el Norte, sino que todo el país se convierte en una frontera completa.

En ese contexto político y geopolítico, ¿qué expectativas tienen ustedes al presentar esta obra aquí, en un recinto universitario? Considerando además que el montaje y la disposición de la obra se han transformado especialmente para este espacio.

María Josés: Yo prefiero siempre vivir sin muchas expectativas, como prefiero que la vida siempre me sorprenda, de hecho, nos ha pasado con esta obra, que claro, empezamos en esta versión más performática en un *container* y nada, ya hemos terminado en sectores, en Chile, por ejemplo, donde la migración es súper importante; o en escuelas, o en campamentos migrantes y siempre nos ha sorprendido mucho. Siempre nos hemos dejado sorprender también por la recepción de las personas. Lo que nos ha pasado, y que sería lo que a nosotros nos gustaría, quizás, es abrir canales, y ha abierto canales para que las personas den su propia experiencia, es decir, en todos los conversatorios que hemos tenido, conversatorios salvajes, digo yo, lo que ha sucedido es que la gente en general abre sus corazones y cuenta, por ejemplo, experiencias de migración, muy dolorosas, que no habían contado antes o también sucede que hay muchas personas

que dicen: “Ah, sí, esto también me cambia un poco la visión de mis vecinos o vecinas que vienen de otro país, sí, como que logró ponerme un poco más en sus zapatos”.

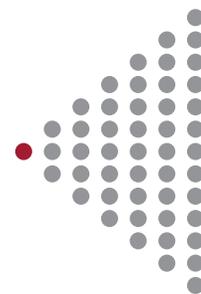
Entonces, más que expectativas, venimos súper abiertas a crear esos espacios de diálogo, a crear ese espacio de reflexión, a sorprendernos también con cómo se vive la migración acá, porque es algo de lo que no podemos hablar nosotros, sino que tenemos que escuchar y recibir.

Guillermo Pereyra: Muchas gracias, María José. Me quedo con varias palabras que mencionaste, como la invitación a la conversación, a la reflexión y a estar abiertos a escuchar. En tiempos tan violentos como los que vivimos, me parece que el simple acto de ir al teatro, sentarse y participar en ese ritual, genera un ambiente que invita a todo esto que describes. Considero que los derechos humanos también se defienden desde esa trinchera: el pensamiento, la reflexión, la conversación; una serie de acciones que hoy en día están en peligro en muchas partes del mundo. Así que, muchísimas gracias.

María José: Me gustaría mucho agradecerles a ustedes por recibirnos acá, volver a agradecer a las instituciones que han hecho posible que este proyecto se realice la Fundación Santiago a Mil, el KBS, por supuesto, el FITU, y eso, muchas gracias por habernos invitado.







Reseña



Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo¹⁷

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

El libro de Eugenio R. Zaffaroni es un esfuerzo monumental que explica el desarrollo del colonialismo a nivel global y los efectos negativos que ha tenido su despliegue del siglo XV hasta la actualidad. En ello, recuerda algunos de denuncia de las prácticas criminales y violentas del colonialismo y de las maneras en que esa narrativa colonial las oculta. Por ejemplo, podemos pensar en los trabajos de Marc Ferro sobre *El libro negro de colonialismo* o el de *Cómo se enseña la historia a los niños*. No obstante, la particularidad del libro de Zaffaroni es su abordaje desde las violaciones a los derechos humanos.

Para Zaffaroni (2022) el tema está claro: el colonialismo ha significado una violación criminal a los derechos humanos de los pueblos y de las gentes del llamado tercer mundo o periferia, pero también de los patios internos de las propias metrópolis. Si hay algo que caracteriza a esta historia es que ha legado un patrimonio criminal mundial.

Patrimonio criminal de la humanidad: La experiencia de los feroces crímenes masivos negados o racionalizados no desaparece, sino que la humanidad los conserva como recuerdos más o menos reprimidos, sobre los que “es mejor no pensar”. Sin embargo, esos crímenes se acumulan y, lenta y silenciosamen-

¹⁷ Eugenio R. Zaffaroni. (2022). *Colonialismo y derechos humanos. Apuntes para una historia criminal del mundo*. Taurus.

te, van conformando un nutrido patrimonio cultural criminal de la humanidad (p. 22).

Desde un enfoque de la historia de los derechos humanos, Zaffaroni establece que esta debe partir del siglo XVI, lo cual amplía la visión clásica que marca su inicio y expansión en 1948. Advierte también que, aunque antes se pueden notar también relaciones de violencia y criminalidad, estas no pueden considerarse de la misma manera, ya que únicamente con el proceso de mundialización y expansión colonialista la concepción del mundo tal y como hoy la conocemos comenzó a regir los horizontes de la sociedad:

El mundo apareció simultáneamente con su cultura criminal, porque se presentó con el colonialismo originario, que masacró, contaminó, psicotizó, humilló, redujo a servidumbre, violó a mujeres, destruyó economías, desintegró culturas, satanizó y persiguió religiones, robó propiedades y explotó la esclavitud, para lo cual mató a millones de seres humanos en una empresa genocida de altísima letalidad. La conquista inauguró el mundo sin privarse de ningún crimen, no solo condenado ahora por el derecho internacional, sino también en su momento por las propias leyes de los colonizadores (p. 25).

De esta manera, para Zaffaroni la historia de desarrollo de los derechos humanos no se ha configurado solo a través de ideas de justicia y de dignidad abstractas, sino que se ha materializado en esa serie de crímenes que están inscritos en periodos históricos específicos. La historia de los derechos humanos es la historia de la lucha de la humanidad por su liberación.

Zaffaroni asume que el colonialismo sigue imperando actualmente y que se encuentra totalmente vigente. De algún modo, toma postura sobre los debates de la poscolonialidad o la descolonización, pero aun así podemos decir que es acertada su tesis de la vigencia de este colonialismo global cuando vemos los conflictos actuales en Medio Oriente, en Ucrania o en Palestina:

Hay otra importante razón que aboga por la necesidad de este rápido recorrido memorioso: el colonialismo continúa gozando de muy buena salud. En este sentido es importante anotar que, si bien se hacen ahora frecuentes referencias al poscolonialismo, cuando con esta expresión se identifica el caso del colonialismo formal su empleo es correcto e inofensivo, pero cuando se le asigna el carácter festivo de cierre de la dominación colonial este concepto deviene en falso y peligroso, susceptible de encubrir la ideología que pretende que se llegó a una supuesta edad del consenso solo para legitimar la actual etapa colonial tardía o avanzada (p. 31).

Zaffaroni nos habla del colonialismo en *amplio sentido*, entendiéndolo, como la explotación subhumanizante de una población extranjera mediante la sustitución o el control de su aparato de gobierno, lo cual le permite avanzar por otros temas que las visiones clásicas ya habían avanzado en discusiones como las del colonialismo interno, colonialismo global o la colonialidad del poder. No obstante, pone a discusión dos temas que es necesario reconceptualizar en esta historia global de la criminalidad dado que han quedado invisibilizadas. La primera es la reacción global disciplinante marcada por el patriarcado hacia las mujeres europeas. En este sentido señala que se vincula con acierto al colonialismo con el racismo, pero no con la subhumanización patriarcal y de género, porque se pasa por alto que su máximo refuerzo fue su presupuesto indispensable, debido a su necesaria función disciplinante en la jerarquización de la sociedad guerrera devenida en colonizadora.

La segunda cuestión tiene que ver con los daños en la psique de los individuos:

Suele ignorarse otro factor genocida, el de los suicidios. La destrucción despiadada del mundo simbólico precolonial de los indígenas, la negación de sus valores y la persecución de sus religiones provocaron verdaderas catástrofes psíquicas, como psicosis y depresiones. Basta pensar que las momias de sus antepasados fueron destruidas, con la advertencia a quienes rendían culto a sus muertos de que, como habían sido paganos, se estaban quemando.

do eternamente en el infierno dantesco imaginado por las mentes afiebradas de fanáticos, como un tal Diego de Avendaño, que vomitaba esos terroríficos sermones (p. 40).

Zaffaroni apunta que en esta historia de larga duración evidentemente el colonialismo ha sufrido modificaciones, aunque no en su dimensión criminal, sí en los modos en los que se procesa esa criminalidad, pero también en quienes son aquellos actores que lo impulsan, ya no son los políticos tradicionales sino los gerentes. Pero también otro aspecto característico es el proceso de financiarización que lo sostiene. Así, nos dice que actualmente lo que estamos padeciendo es tardocolonialismo “travestido con formas jurídicas y discursos que invocan valores nobles, tales como democracia, libertad de expresión, garantías jurídicas y hasta derechos humanos. Y es más insidioso que los anteriores, ya que presume cínicamente de descolonizador” (p. 150).

La discusión de Zaffaroni permite pensar en la necesidad de establecer que el colonialismo es un crimen, pero, si esto es así, ¿por qué no se ha exigido que se restituya el daño a la población entera? ¿Por qué la historia no asume a los colonialistas como criminales? Para el autor hay varios elementos de sobre el tema, pero el principal no es la falta de evidencias de la desastrosa que ha sido la experiencia colonial, sino que la narrativa impuesta por tantos siglos evita que llamemos las cosas por su nombre.

Para Zaffaroni, estamos en un punto casi de no retorno en el cual la catástrofe puede ser aun mayor:

Como sostiene el sociólogo alemán Wolfgang Streeck, en un planteo que ahora se ve agravado por la crisis de producción generada por la pandemia, quizá marchemos a un momento mundial de caos que –conforme a la Teoría del caos– al fin termina organizándose. No obstante, si adviene ese momento de incertidumbre y hasta que se organice, pueden tener lugar muchos hechos desagradables y luctuosos. Tal vez sea llegada la hora en que el espíritu del sur pueda brindar la clave de la reorganización del planeta. Tal vez, pero solo si nos lo proponemos (p. 236).







MARÍA DEL ROSARIO PIEDRA IBARRA

Presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

FRANCISCO JAVIER EMILIANO ESTRADA CORREA

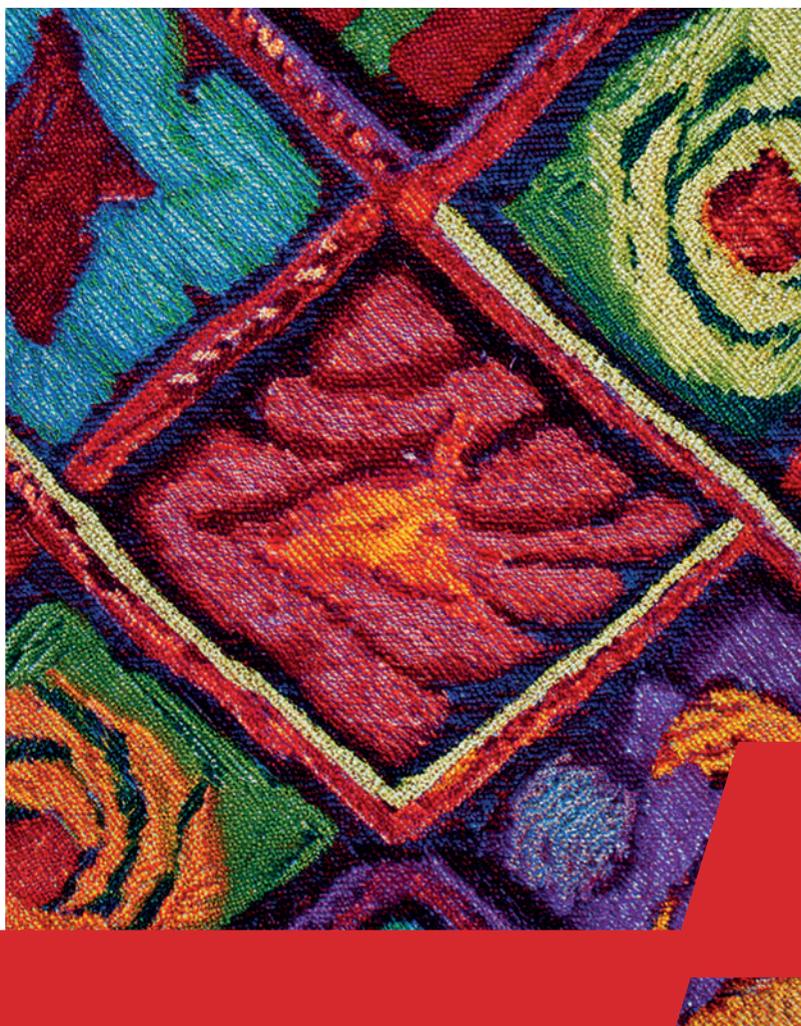
Secretario Ejecutivo

ROSY LAURA CASTELLANOS MARIANO

Directora General del Centro Nacional de Derechos Humanos
"Rosario Ibarra de Piedra"

DISEÑO

Karen Melissa Sanchez Espinosa



COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS
▶ NÚM. 3/DIC/2024