
La filosofía de la liberación y la analéctica en los derechos humanos

The philosophy of Liberation and the Analéctico Method in the Human Rights

A filosofia da libertação e o analéctico em direitos humanos

La philosophie de la libération et l'analectique dans les des droits de l'homme

César Alanis de la Vega | Universidad Autónoma de San Luis de Postosí (México)

Revista Derechos en Acción

Año 3/Nº 8 Invierno 2018, 121-151

DOI: <https://doi.org/10.24215/25251678e175>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2004-0662>

Recibido: 15/02/2017

Recibido con modificaciones: 15/06/2017

Aprobado: 05/02/2018

Resumen: La Filosofía de la Liberación (FdL) y su método analéctico, pueden realizar valiosas aportaciones a los modelos iusfilosóficos tradicionales y en ese sentido a los Derechos Humanos. La influencia de la FdL en el campo iusfilosófico en los últimos años ha sido notable, debido a que diversos teóricos de los Derechos Humanos han utilizado sus categorías para fundamentar sus propuestas. Así, identificamos cuatro aportaciones básicas que realiza la FdL a los modelos iusfilosóficos tradicionales y sobre todo al fundamento de los Derechos Humanos, a saber, una concepción geopolítica del Derecho y los DH; un sujeto del Derecho pensado desde la exterioridad; la incorporación de la categoría liberación como nuevo horizonte de sentido de los Derechos Humanos, y un pensamiento *anadialéctico crítico* de los Derechos Humanos. Para lograr profundizar en cada una de las aportaciones de la FdL y comprenderlas con claridad, primero, ubicamos los orígenes y corrientes de la FdL, inscribiéndonos en la "corriente analéctica" que expone Horacio

Cerutti, enseguida, abordamos las categorías de la FdL relacionándolas con el ámbito jurídico, para finalmente analizar el método analéctico y aplicarlo a los Derechos Humanos.

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, Método Analéctico, Derechos Humanos

Abstract: The Philosophy of Liberation (FdL) and its “analéctico” method can make valuable contributions to traditional philosophy of law models and, in this sense, to Human Rights. The influence of the FdL in the legal field in recent years has been remarkable, because various human rights theorists have used their categories to support their proposals. Thus, we identify four basic contributions made by the FdL to traditional philosophy of law models and above all to the foundation of Human Rights, namely, a geopolitical conception of Law and HR; a subject of Law thought from the outside; the incorporation of the liberation category as a new horizon for the meaning of Human Rights, and a critical “analéctico” thinking of Human Rights. To deepen in each of the contributions of the FdL and understand them clearly, first, we locate the origins and currents of the FdL, inscribing ourselves in the “corriente analéctica” that Horacio Cerutti exposes, immediately, we approach the categories of the FdL relating them with the legal field, to finally analyze the “analéctico” method and apply it to Human Rights.

Keywords: Philosophy of Liberation, “Analéctico” Method, Human Rights

Resumo: A Filosofia da Libertação (FdL) e seu método analítico, podem fazer contribuições valiosas para os modelos filosóficos tradicionais e, nesse sentido, para os Direitos Humanos. A influência do FdL no campo legal nos últimos anos tem sido notável, porque vários teóricos de direitos humanos usaram suas categorias para apoiar suas propostas. Assim, identificamos quatro contribuições básicas feitas pela FdL aos modelos tradicionais jusfilosóficos e, acima de tudo, à fundação dos Direitos Humanos, ou seja, uma concepção geopolítica do Direito e dos direitos humanos; um sujeito do Direito pensado de fora; a incorporação da categoria de libertação como um novo horizonte para o significado dos Direitos Humanos, e um pensamento crítico não-democrático dos Direitos Humanos. Para conseguir aprofundar em cada uma das contribuições de FDL e entender claramente, em primeiro lugar, podemos localizar os origens e correntes da FDL, inscribiéndonos em “analectic

atual” expando Horacio Cerutti, uma vez que lidar com as categorias relacionando-FDL com ambiente legal, para finalmente analisar o método analítico e aplicá-lo a os direitos humanos.

Palavras chave: filosofia da libertação-direitos humanos

Résumé: La philosophie de la libération (PDL) et sa méthode analectique peuvent apporter de précieuses contributions aux modèles philosophiques traditionnels du droit et par là-même aux droits de l’homme. L’influence de la PDL dans le champ “iusphilosophique” au cours des dernières années a été notable, dû au fait que nombre de théoriciens des droits de l’homme ont utilisé ses catégories pour défendre leurs propositions. Ainsi, nous avons identifié quatre contributions basiques faites par le PDL aux modèles « iusphilosophiques » et en particulier au fondement des droits de l’homme, à savoir, une conception géopolitique du droit et des DH (des Droits de l’homme) ; un sujet de droit pensé à partir de l’extériorité; l’incorporation de la catégorie libération comme nouvel horizon pour la signification des droits de l’homme et une pensée « anadialectique » critique des droits de l’homme. Pour arriver à approfondir chacune des contributions de la PDL et les comprendre avec clarté, en premier lieu, nous situons les origines et les courants de la PdL, en nous inscrivant dans le “courant analectique” qu’expose Horacio Cerutti, ensuite, nous abordons les catégories de la PdL en les mettant en relation avec le domaine juridique, pour finalement analyser la méthode analectique et l’appliquer aux droits de l’homme.

Mots-clés: Philosophie de la Libération, Méthode Analectique, Droits de l’Homme.

1. La Filosofía de la Liberación. Orígenes y corrientes

a) Orígenes de la Filosofía de la Liberación

En 1969, en su libro ¿Existe una filosofía en nuestra América?, el peruano Augusto Salazar Bondy se preguntaba si era posible la existencia de una filosofía *auténtica* latinoamericana, concluyendo que el filosofar latinoamericano no es genuino ni original, debido a la situación estructural

de neocolonias dominadas y por ende el pensamiento que nacía dentro de esta estructura era defectivo e inauténtico. Sin embargo, Bondy establece como condición para la constitución de un pensamiento genuino y original la necesaria transformación de las sociedades latinoamericanas superando el desarrollo y la dominación. No obstante, para Bondy, la filosofía latinoamericana, “puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia” (Bondy, 1968, p.132). Así, en Salazar Bondy como en Leopoldo Zea y el grupo argentino formado principalmente por Roberto Kusch, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Hugo Assmann y Horacio Cerutti—siguiendo a Beorlegui— se puede hablar de un triple foco (Perú, México y Argentina) en el que se originó el movimiento de la Filosofía de la Liberación, de la búsqueda de un pensamiento auténtico latinoamericano (Beorlegui, 2004)

La Filosofía de la Liberación (FdL) es un movimiento filosófico latinoamericano, el cual surge en una coyuntura histórico mundial, pues en América latina, “se sucedieron secuencialmente toda una serie de acontecimientos históricos que generaron un clima de euforia y reivindicaciones nacionales frente a un hipotético control y dominio externo” (Sánchez Rubio, 1999, p.18). Desde el populismo como vía alterna al capitalismo hasta eventos que significarían una irrupción ideológica como la revolución cubana, los movimientos estudiantiles del 68, el concilio vaticano II expresado en la Conferencia Episcopal de Medellín, la guerra fría y el surgimiento de figuras políticas como Fidel Castro, Ernesto Guevara, Salvador Allende, Camilo Torres entre otros.

La FdL nace entonces, como una toma de conciencia de la realidad en el mundo periférico latinoamericano, cuya experiencia originaria consiste en descubrir la dominación de la subjetividad europea, que se constituye como “señor”, ante la subjetividad oprimida del “no-europeo” desde el comienzo de la conquista de América en 1492. Cabe señalar, que esta toma de

conciencia alcanzó un plano mundial, pues se fue dando en el resto de las periferias como en Asia y África¹.

b) Características y diversidad. Las corrientes de la Filosofía de la Liberación

Juan Carlos Scannone identifica las características generales de la FdL, ya que, los distintos autores o filósofos la han entendido de muy diversas maneras. Siguiendo a Scannone, podemos mencionar las siguientes (Scannone, 2006):

a) Para la FdL la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, de ahí que se pueda hablar de una filosofía comprometida con la realidad latinoamericana cuyo horizonte es la transformación social. Además, esto refleja la conciencia de la realidad periférica— desde donde se habla— visibilizando las distintas dependencias (económica, social, cultural) respecto al centro del sistema-mundo.

b) La FdL, incorpora la categoría de exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del Otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina. Esto como forma de superar la pura dialéctica “opresión-liberación”.

c) Finalmente, la FdL si bien asume una utopía liberadora, el sujeto de esa liberación cambia de acuerdo con el filósofo o pensador. En Scannone, se opta como opción preferencial a los pobres.

En contra sentido, Horacio Cerutti aporta las distinciones existentes entre las corrientes o sectores de la FdL. En un inicio, en su obra *“Filosofía de la liberación latinoamericana”*, Cerutti las diferenció en dos sectores: *el sector populista y el sector crítico del populismo*. En cada uno de ellos, puede

¹ Solís Bello, entre otros autores, exponen el pensamiento crítico -liberador, que se dio durante la década de los 70, tanto en Asia como en África, por ejemplo, en India destaca Ranajit Guha, en África Poulin Hountondji, así como el pensador árabe-palestino Edward Said. (Cfr. Mendieta y Dussel, 2010, pp. 399-417).

hablarse de una subdivisión, así, en el *sector populista* puede distinguirse un subsector de extrema derecha o dogmatismo de la ambigüedad concreta y otro populista ingenuo o populismo de la ambigüedad abstracta, mientras que en el *sector crítico del populismo* puede distinguirse un subsector historicista y otro problemático (Cerutti, 2006). Sin embargo, en su texto “*Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana*”, Cerutti, utiliza una terminología más filosófica para referirse a los mismos cuatro sectores, *ontologista* (cuyo principal exponente sería Kusch) en oposición a la *analéctico* (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), *historicista* (por ejemplo, Roig) y *problematización de la filosofía* (en la cual se incluye a sí mismo) (Cerutti, 1989).

El *sector ontologista*, se centra en determinar el ser latinoamericano, con la finalidad de encontrar la propia identidad y librarse de todo imaginario colonial-europeo. El *sector analéctico*, incorpora la categoría de exterioridad de Lévinas, y supera la dialéctica hegeliana a partir de la Alteridad. El *sector historicista*, se preocupa sobre todo por la relación de la FdL con sus antecedentes históricos, Cerutti señala que dicho sector “centro su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de demostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición”. Finalmente, el *sector problematizador de la filosofía*, pone énfasis en la dimensión epistemológica de la FdL, para cuestionar su propio discurso y al mismo tiempo verificarlo.

En nuestro caso, para la comprensión de los Derechos Humanos desde la FdL y el método analéctico, optamos por el sector analéctico principalmente encabezado por Enrique Dussel², ya que su desarrollo filosófico es más sistemático y

² Enrique Dussel también nos brinda la evolución de la filosofía de la liberación, la cual la divide en tres etapas: en la primera, nos dice que la filosofía de la liberación estaba implícita en la crítica a la conquista, de ahí podemos identificar a Bartolomé de las Casas quien fue uno de los defensores de los indios más conocidos, en la segunda, relativa a la fundamentación filosófica que se dio durante la primera emancipación (1750-1830), con

profundo, abordando a la FdL desde otros campos, como el ético, político, económico, teológico y recientemente el teórico-decolonial.

2. Las categorías de la FdL en el Derecho

a) *La importancia de la FdL en el campo iusfilosófico*

En la teoría de los Derechos Humanos y del Derecho en general, se identifican dos fundamentaciones filosóficas importantes, a saber, el Iusnaturalismo y el Iuspositivismo. Cada una le da un sentido distinto al Derecho, así, por ejemplo, el Iusnaturalismo en general utiliza la reflexión ética para considerar a los derechos como un camino que hace posible la dignidad del ser humano y la consideración de cada uno como persona moral, en cambio, en el Iuspositivismo, se pone énfasis en la incorporación de los derechos en el ordenamiento jurídico para su validez.

Frente a ello, las categorías de la FdL pueden aportar a estos modelos iusfilosóficos, en primera, ubicar al Derecho en el espacio geopolítico dentro de las relaciones del poder global, ya que, como mencionábamos líneas arriba, parte del reconocimiento de la realidad periférica. En segunda, permite pensar a los sujetos del Derecho desde un horizonte metafísico que está más allá del Otro, es decir, desde la exterioridad, teniendo como opción preferencial a los pobres, al oprimido, al *inequívocamente Otro*. En tercera, dota de un sentido liberador al Derecho, pues lo utiliza como mediación para la praxis de liberación de personas y pueblos, una liberación comprendida de forma integral, la cual no se reduce sólo al ámbito jurídico. Finalmente, la FdL y su método analéctico, permite verificar la materialización en la realidad del discurso de Derecho pensado siempre desde el *inequívocamente Otro*.

Alberdi y el romanticismo, y en la tercera, es la que se articula a partir de 1969, en donde la filosofía de la liberación aparece de forma explícita. Sin embargo, la clasificación de Dussel obedece a su evolución personal que a la de todo el movimiento, por ende, dicha clasificación es limitada (Cfr. Dussel, 2017)

La influencia de la FdL en el campo iusfilosófico en los últimos años ha sido notable, debido a que diversos teóricos de los Derechos Humanos han utilizado sus categorías para fundamentar sus propuestas. Entre ellos destacan: Jesús Antonio De la Torre y su Iusnaturalismo Histórico, Alejandro Rosillo Martínez con su fundamentación de los Derechos Humanos desde América latina, David Sánchez Rubio y su incorporación de la FdL al desarrollo de la Teoría Crítica del Derecho, Antonio Salamanca con su propuesta Iusmaterialista, Antonio Wolkmer y su Pluralismo Jurídico de corte liberador, y Alejandro Medici con su Analéctica Constitucional.

b) Juridificación de la FdL

A continuación, expondremos las categorías de la FdL de Enrique Dussel, relacionándolas con el Derecho y los Derechos Humanos en concreto. Cabe resaltar, que, en este apartado, se le dará mayor preponderancia a la explicación de la FdL por sí sola, que su relación con lo iusfilosófico, pues lo que se busca es dar a conocer una visión integral de la FdL.

i. Geopolítica y Iusfilosofía

Para descubrir la ontología dominante —la cual se encuentra inserta en los modelos iusfilosóficos del Derecho— es necesario partir de la realidad geopolítica y ubicar nuestra concepción del universo, el hombre y las cosas. No es lo mismo nacer en New York que en Chiapas o en Londres que en Rio de Janeiro, no son las mismas aspiraciones que tiene un joven de la New York University que uno que acompaña a su padre a cortar el café en las espesas selvas chiapanecas. Se trata de tomar enserio el espacio. No es lo mismo nacer en el centro del sistema-mundo hegemónico que en la periferia.

ii. La ontología dominante del centro

Desde la periferia de la Magna Grecia, Parménides enunció el comienzo radical de la ontología que se convertiría en

fundamento de la dominación, el ser *es* y el no ser *no es*, el ser es griego y el no ser son los bárbaros que están más allá del Mediterráneo.

En la conquista de América la ontología dominadora del *ser y no ser* de la lógica univoca de la identidad, se manifestó con claridad al alienar la corporalidad de los nativos americanos, al negarlos como Otro, que no es más que distinto y análogo al español y son subsumidos a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, volviéndose extraños en su propia tierra, donde eran considerados seres bestiales, incultos y bárbaros —*el ser es: el español - europeo, el no ser es: lo bárbaro*— como lo demuestra el siguiente texto de Juan Ginés de Sepúlveda promotor del mito moderno:

Bien puedes comprender ¡oh Leopoldo!, si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, las cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados y estoy por decir que de monos a hombres[...] Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosos que el oro y que la plata (De la Torre, 2006, p.240)

Es entonces que la ontología —el tratado del ser— surge de una experiencia anterior de dominación sobre los otros hombres. *El yo conquisto es el fundamento práctico del yo pienso cartesiano*. Para Enrique Dussel, esta ontología dominadora será el fundamento de la modernidad, la cual, en unas conferencias dictadas en Frankfurt en 1992, la planteó y ubicó su origen a partir del descubrimiento de nuestra América, así, desde la

“temprana modernidad” se constituye el “mito moderno” y por consiguiente una ontología dominadora.

iii. La ontología de la periferia

Desde la periferia, los excluidos y oprimidos del sistema se empiezan a preguntar por las causas de su dominación, el por qué no pueden producir, desarrollar o reproducir sus vidas. Desde la negatividad de las víctimas —las formas de exclusión y opresión que el sistema les impone— surge la conciencia liberadora, desde esa realidad compleja surge la búsqueda del por qué.

Dussel (2011) “La filosofía no piensa la filosofía, la filosofía piensa lo no filosófico: *la realidad*” (p.15). Dussel entonces, parte del principio que la filosofía debe pensarse desde las víctimas que el sistema causa —desde la exterioridad de la modernidad— cuya realidad es una realidad compleja y propia de los países dominados por el centro³, por esto Dussel (2011) “sostiene que la verdadera filosofía ha surgido siempre desde la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro” (Ídem).

La filosofía de la periferia tendrá un fundamento distinto a las filosofías centrales, la primera encuentra en las segundas la lógica dominadora y justificadora de la dominación, mientras que las segundas, si bien se reproducen en los países periféricos por las elites intelectuales o los “mandarines del saber de Chomsky”⁴ o la doble conciencia criolla en las jóvenes naciones latinoamericanas, son fundamento del sistema —mundo vigente en las distintas totalidades que lo componen sea: económica, política, cultural o jurídica.

³ No se niegan a las víctimas que el sistema capital desde su totalidad cause en los países del centro, no obstante, en las periferias el impacto es mayor. Además, se quiere hacer notar la creación de una filosofía propia de la periferia, que parte de la negatividad del sistema y busca pensarse a sí misma ante el centro, cosa que el Eurocentrismo (centro) no hace, ya que no se piensa así mismo, solo se afirma así mismo.

⁴ Para Chomsky, “los mandarines” son aquellos que apoyan las ideas dominantes de Estados Unidos, e incluye en esta categoría tanto a estudiantes universitarios como a burócratas. Para el caso Latinoamericano se toma como las elites intelectuales, estudiantes universitarios, burócratas de los países periféricos que apoyan la ontología dominante.

Dussel así, plantea el camino desde el que partirá la FdL, la cual permitirá descubrir la lógica dominadora iusfilosófica del centro con base en las categorías de dicha filosofía, dándonos la posibilidad de postular una nueva fundamentación del Derecho y los Derechos Humanos.

iv. Proximidad y exterioridad

Salida de mí que llama al otro, al extraño. El encuentro sucede entre extraños, en caso contrario se trataría del parentesco. Todo pensamiento está subordinado a la relación ética, a lo infinitamente Otro en Otro, y a lo infinitamente Otro de lo que tengo nostalgia. Pensar al Otro muestra la irreductible inquietud por el Otro. El amor no es conciencia [...] (Drazul, 1996, p.281).

En esta primera reflexión, Lévinas señala en primera instancia el aproximarse al Otro como Otro —el Otro me interpela y se revela— y en segunda instancia, el reconocimiento del Otro como Otro y la responsabilidad que tengo hacia éste. Al primero Dussel lo denominará proximidad, mientras que al segundo se le denomina *alteridad*.

Para los griegos y el mundo europeo, la primera relación fue el ser humano con la naturaleza, sujeto -objeto, porque comprendieron al ser como luz o como cogito; en ambos casos el ámbito del mundo y lo político queda definido como lo visto, dominado, controlado. Por eso no es de extrañarse que Europa, “ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo “arrojado” (-jacere) “ante” (-ob) sus ojos” (Dussel, 1994, p.46). En cambio, Dussel propone que si se privilegia la relación ser humano – ser humano, podremos iniciar un discurso filosófico de otro origen (de origen semita). Para Dussel, aproximarse no es ir hacia cualquier ente para tomarlo, comprarlo o incluso venderlo —a esto le denomina proxemia— sino que es aproximarse a la proximidad, es decir, acortar distancia que es ya una praxis, es un obrar hacia el Otro como Otro.

Dussel establece distintas proximidades (Dussel, 2011):

Proximidad originaria: Es la proximidad primera, debido a que el ser humano no nace en la naturaleza, nace del útero materno y es recibido en sus brazos, por eso nace en alguien y no en algo, se alimenta de alguien y no de algo.

Proximidad histórica: El nacimiento de hijo o hija se produce dentro de una totalidad simbólica de signos culturales y lingüísticos de su historia, de la que va aprendiendo el recién llegado conforme el tiempo y dentro de la cual desplegará su mundo de sentido y lenguaje. Esta proximidad se realiza en tres maneras: la política (entre la asamblea de hermanos), la pedagógica (entre generaciones, p. ej. el acto de mamar) y la erótica (entre los amantes).

Proximidad metafísica o escatológica: Ante la equivocidad de la proximidad histórica—en sus tres maneras—ya que esta no es siempre un encuentro auténtico con el Otro, sino con su mismidad, se propone la proximidad meta-física la cual se cumple inequívocamente ante el rostro del oprimido, del pobre, del que clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad.

En cambio, la exterioridad, ligada a la proximidad, puede ser definida como el ámbito desde donde el Otro ser humano, como libre e incondicionado a mi sistema y que no es parte de mi mundo, se revela. Dussel piensa al Otro como originariamente lo piensa el filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Solo que para Dussel el Otro de Lévinas cae en lo equívoco y él pondrá al inequívocamente Otro.⁵ Lévinas entonces, propone pensar al Otro de la forma siguiente:

El Otro no es Otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad

⁵ Lévinas habla siempre del Otro como “absolutamente Otro”, tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser el indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (Cfr. De la Torre, 2001, p.89).

de un género, se excluyen por su definición [...] La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo [...] Y sin embargo, el Otro no niega pura y simplemente el Yo: la negación total, cuyo intento y tentación es el asesinato, remite a una relación previa [...] El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común[...] (Lévinas, 2002, pp. 207-208).

En Dussel, la exterioridad al igual que Lévinas, es permanecer infinitamente trascendente al Otro, es una metáfora espacial, el ser humano en cualquier sistema —mundo del Otro es siempre trascendental, está más allá del ser, más allá de la comprensión de mi mundo, porque yo no tengo la totalidad de las experiencias del mundo del Otro, sería imposible, por eso es infinitamente extranjero. El Otro es la alteridad de todo sistema posible, más allá de lo “mismo” que la totalidad es. Pero cuando el Otro me interpela, cuando nos reclama ¡una ayuda por favor! O ¡tengo hambre; déme de comer! Surge entonces en nosotros una responsabilidad por el Otro. Esta responsabilidad por el Otro en Dussel será la razón ético-pre-originaria, pero no desde el sujeto equivoco de Lévinas sino desde el sujeto inequívoco de Dussel, que es el Otro como Otro, pero reconocido como víctima, como oprimido o excluido por el sistema.

Concluimos estas categorías, señalando que Dussel afirma que la proximidad es la raíz de la praxis y desde donde parte la responsabilidad por el Otro y en concreto por el Otro que es víctima del sistema de la totalidad vigente. Es entonces que, si se piensa al discurso iusfilosófico desde el Otro, que es exterior a mí y al sistema, permitirá afirmar la vida y ubicarlo desde un locus material histórico concreto, para dar paso a la praxis de liberación mediante los Derechos Humanos.

v. Totalidad, mundo y cosmos

Frente a la proximidad siempre se dejará lugar a la lejanía —el adiós del bien amado que promete volver tras acabar

su jornada laboral— es entonces cuando el ser humano se enfrenta a los entes, las cosas y objetos. No obstante, éstos no aparecen en el mundo de forma caótica, desordenada, sino en sistema, en una totalidad que los abarca y comprende, teniendo un lugar en el orden, una función en el todo. El ser humano siempre se encuentra en una totalidad y de la cual no puede escapar: económica, política, social, jurídica, etc., De la totalidad comprendida como tal se encargará lo ontológico, en este caso Dussel señala que el ser de la totalidad en la que vivimos tiene como fundamento *el valor que se valoriza*, es el capital.

Todas las cosas, entes y objetos forman parte de un mundo. Y no referimos por mundo —en el sentido heideggeriano— al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. Para Dussel, el mundo es una totalidad instrumental de entes con sentido. El mundo se va desplegando lentamente al momento de nuestra concepción, nosotros nacemos dentro de un sistema- mundo, dentro de una totalidad. Por esto, el “yo pienso” no es el acto primero en el mundo sino es estar en el mundo. Todo mundo es una totalidad, es la totalidad de totalidades, la totalidad fundamental.

En cambio, *cosmos*, es la totalidad de las cosas reales- como la materia elemental, corporal y viviente (biológica)— lo real constituido *de suyo*, conocidas o no por el ser humano—. Una parte del cosmos lo incorporo a mi mundo y le doy sentido a esa realidad, la realidad que está ahí de suyo sin importar mi existencia. Conforme la evolución histórica del conocimiento, como seres humanos vamos desarrollando mejores mediaciones que nos permiten ir conociendo mejor al cosmos, ir incorporando a lo real de la naturaleza como mediación para la vida. El mundo, entonces, es la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental. Es la totalidad de los entes reales, posibles e imaginarios.

A la realidad que está ahí, el ser humano la incorpora a su mundo y le da un sentido. Éste comprende o abarca al mundo como totalidad. Dussel entiende por comprensión “el habérselas del ser humano con el mundo como totalidad” (De la Torre, 2006, p. 246); se trataría de un acto por el que aprende, no algo

como todo, sino que comprende o aprende algo hasta abarcar y constituir el todo del mundo. La comprensión es fundamental y al mismo tiempo cotidiana, en cambio la interpretación constituye el sentido.⁶

vi. *Mediaciones*

Como habíamos mencionado en el anterior punto, la totalidad del mundo, como horizonte dentro del cual vivimos —siempre estamos dentro de una totalidad— se compone de entes, objetos o cosas, las cuales son las posibilidades de nuestra existencia, son los medios para el fin que el fundamento del mundo constituye. Por ejemplo, el ser humano desde sus inicios transformó la naturaleza de su entorno inmediato como mediación para su vida y por lo cual desarrolló herramientas que le permitieron facilitar esta transformación. Hasta aquí, se nos muestra algo fundamental, el mantenimiento de la vida del ser humano, la vida como producción, desarrollo y reproducción serán el fundamento ético material universal de toda mediación, inclusive para el Derecho y los Derechos Humanos.

En Dussel, las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción y posibilitan el acercarse a la inmediatez —la proximidad cara-cara con el Otro— y permanecer en ella.

El fundamento del mundo dentro de la totalidad vigente es el *valor que se valoriza* como sistema capital. El sistema capital ha invertido la naturaleza de las mediaciones, obstaculizando la producción, desarrollo y reproducción de la vida del ser humano, porque la vida del ser humano pasó de ser el fundamento del sistema que utiliza una serie de mediaciones para poder conservarla y reproducirla, a ser una mediación cuyo fin es la obtención del valor a partir de la nada.

⁶ Para Dussel, no se conoce del todo el sentido de ningún ente o parte si no se le describe dentro de la totalidad del sentido, dentro de un mundo o un sistema cotidiano. Conocerlo permite explicar todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto o “yo” particular, dentro del sistema de sistemas.

Es importante encontrar la semejanza existente de la categoría de las mediaciones con el mundo jurídico. Las mediaciones jurídicas son todos aquellos instrumentos legales que nos permiten la aplicación de lo que consideramos como justo. Son todos los códigos, leyes y constituciones, pero además instituciones cuyo fundamento es mantener el orden vigente del derecho. No obstante, el fundamento actual del derecho ha sido subsumido por el sistema capital, reduciendo las mediaciones a una lógica de la razón instrumental medio- fin Weberiana.⁷ El derecho ha quedado sujeto a la lógica de la maximización de la ganancia— eficiencia y eficacia— es por esto, que se encuentra subordinado a la lógica económica del capital, por consiguiente todos los derechos de carácter redistributivos donde el Estado busca brindar las mediaciones necesarias para que las condiciones de vida sean posibles para todos sus habitantes —salud, vivienda, educación y un medio ambiente sano y propicio para el desarrollo de la vida— son inaplicables, “son costosos” por ende ineficientes.

El derecho entonces debe de partir desde otro fundamento, el de la preservación, desarrollo y reproducción de vida de los pueblos, y desarrollar las mediaciones necesarias con la finalidad que se aplique la juridificación de contenido material que asegure la reproducción de vida. ¡Cual importante! entonces son las mediaciones del mundo jurídico actual, porque seguimos reproduciendo la obstaculización de la vida de los pueblos, es decir, contribuimos a seguir causando víctimas.

⁷ David Sánchez Rubio nos explica esto de la siguiente manera: “el concepto de la acción racional concibe a la acción como lineal, como una simple articulación secuencial de medios y fines. La relación más racional se define en virtud del menor número de medios empleados para lograr fines determinados: La eficiencia, en cambio, se refiere al juicio de costos de los medios utilizados. Se cuantifica monetariamente, se mide en precios. La relación medio-fin se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. El mercado se convierte en el foro de lucha por la competencia y es la instancia donde se decide lo que es o no es eficiente y lo que hay que producir o no. La competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez del resto de los valores” (Sánchez Rubio, 1999, pp. 193-194)

vii. *Subsunción*

La subsunción es negar la alteridad del Otro y tomarlo desde su exterioridad —que debo respetar— para incorporarlo a mi totalidad (subsumirlo) como mediación. El Otro deja de ser Otro y es subsumido en “lo mismo”, pasando a ser un “ente” al que puedo dominar o explotar. Esto trae consigo una lógica dialéctica, de la identidad y diferencia. La totalización de la exterioridad es la expansión dialéctica-dominadora de lo “mismo”, que “asesina” al Otro y lo totaliza en lo “mismo”, es decir, lo subsume en lo “mismo” que es la identidad del sistema. La afirmación de lo “mismo” es negar la alteridad y aniquilar al Otro quitándole su exterioridad, es como dice Marx la “fetichización del sistema”.

Dussel, distingue en los manuscritos de Marx del 63-65, dos momentos de la subsunción los cuales se complementan y ayudan a comprender la *totalización de la exterioridad* que el sistema capital hace al subsumirnos. Cuando el indígena, por ejemplo, sin nada más que su propia corporalidad viaja a la ciudad en búsqueda de trabajo para que él y su familia puedan “seguir viviendo” y se incorpora en una fábrica como obrero a cambio de un salario, se da lugar a *la totalización de la exterioridad* de la subjetividad del trabajador, *negación originaria de la víctima del capital* como incorporación de su exterioridad del trabajo vivo a la totalidad del capital (subsunción). Para Dussel, *la subsunción real*, indica el momento ético por excelencia de alienación. No obstante, para que el sujeto vivo sea subsumido completamente (subsunción real) pasa por dos momentos: *la subsunción formal* y *la subsunción material*.

En la primera, la subsunción formal, Dussel la cita de Marx de la forma siguiente:

Esta subsunción formal (formelle Subsumiren) del proceso del trabajo debajo de sí [del capital], el tomarlo bajo su control, consiste en que el trabajador en tanto trabajador termina estando bajo la vigilancia y el comando del capital, del capitalista (Dussel, 1998, p.322)

En este caso, la totalidad del capital controla al asalariado por medio de la división social del trabajo, sin embargo, el trabajador es todavía dueño del proceso del trabajo como especialista insustituible, es un obrero calificado con conocimiento de la técnica.

La segunda, la subsunción material:

No se modifica aquí solo, entonces, la relación formal (la subsunción formal), sino el proceso del trabajo mismo. Por una parte, el modo de producción capitalista -que ahora se manifiesta como un modo de producción sui generis- crea una figura modificada de la producción material (materiellen). Por otra parte, conforma esa modificación de la figura material, la base del desarrollo de las relaciones del capital. (*Ibidem*, pp.322-323)

En este caso, el obrero que fue subsumido a la totalidad del capital se le despoja del proceso del trabajo mismo gracias a la máquina y el trabajador queda bajo el control total del capitalista. La máquina es la productora del proceso productivo.

Siguiendo en la misma línea, Dussel concluye:

Subsumido el trabajo vivo en el capital formalmente -en cuanto produce plusvalor- y materialmente -en cuanto la máquina es la que dirige el proceso productivo-, el trabajador se encuentra totalmente dominado por el capital, y solo en este caso puede hablarse de «subsunción real». (*Ibidem*, p. 323)

viii. La subsunción en lo jurídico...

Bajo la lógica dialéctica, que se vuelve dominadora y aniquiladora de la exterioridad, al considerar al Otro distinto de la identidad que pone en peligro a la “mismidad” del sistema, la totalidad jurídica es subsumida por ésta y por ende se vuelve legitimadora de la dominación, haciéndola legal para la totalidad de todos los habitantes de un territorio. Frente a quien cuestiona la legitimidad de la ley, cuestiona también a la identidad de la totalidad, por ende, debe de ser aniquilado para la

preservación del orden en la sociedad. ¿Pero qué pasa cuando la ley es injusta porque obstaculiza la producción, desarrollo y reproducción de la vida? Surge el “Mesías” de Walter Benjamín, aquel que pone en cuestión a la ontología dominadora y se origina en él/ella la conciencia crítica, como Bartolomé de las Casas que por la defensa del indio cuestionó la totalidad jurídica vigente y pensó a los Derechos Humanos desde la exterioridad.

Pensemos en dos ejemplos, el primero, respecto de la conquista producida en la “temprana modernidad”. Concretada la invasión y conquista de América—el cual fue un proceso militar, práctico, violento que incluyó dialécticamente al Otro como lo “mismo” negándolo como tal—el nativo americano es obligado y subsumido a la totalidad dominadora bajo la encomienda, transformándolo en instrumento de trabajo, un esclavo. Bajo esta lógica, se da el surgimiento de la juridicidad de la nueva España como mediación para la distribución de la fuerza de trabajo proveniente de la mano de obra indígena, surgiendo así las primeras ordenanzas para el tratamiento de los indios, conocidas como “las leyes de burgos”.

El segundo ejemplo es actual y cotidiano, pensemos en un contrato laboral celebrado entre el trabajador el cual no tiene más que su corporalidad desnuda frente al capital, y el patrón, que al contratarlo negará la corporalidad del trabajador subsumiéndole en una totalidad aniquiladora de la alteridad, dando entonces paso a la inversión, es decir, “la fuente creadora de valor (persona digna y que pone los fines) queda fundada en su producto (como su mediación)” (*Ibidem*, p.322). Dicho contrato es éticamente perverso, porque niega la vida del trabajador y lo subsume en un sistema que obstaculiza, el desarrollo, producción y reproducción de su vida.

Concluimos, coincidiendo con el profesor de la Torre Rangel, cuando señala que, para el sistema totalizado, “la justicia no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo la apariencia legal” (De la Torre, 2001, p.94), como diría el propio Dussel: *la legalidad de la injusticia*.

Para el buen ético del centro que era Kant, la legalidad era la concordia objetiva del acto con la ley, y su moralidad el querer cumplir la ley por deber [...] ¿Qué son los valores de un Scheler, y sus jerarquías, sino mediaciones de un proyecto occidental que les fundaba...? [...] Las éticas de la ley, de la virtud, de los valores, del fin (sea télos, finis o constitución nacional Kelseniana, es decir, teológicos o positivos), son éticos encubridores de su propio mundo y sistema (Ídem).

ix. Liberación

Comenzaremos el desarrollo de esta categoría por distinguir entre *liberación* y *emancipación*, ya que al escucharlas podemos caer en una confusión. Además, que al distinguirlas daremos ya un primer esbozo de lo que es *liberación*.

Siguiendo a Negri (Boltvinik, 2014), *la emancipación* es la lucha por la libertad de la identidad, libertad que verdaderamente ya *eres*, por ejemplo, se emancipa el hijo para ser como su padre: para llegar a ser lo que ya fue. Mientras que la *liberación*, apunta a la autodeterminación y autotransformación: la libertad de determinar lo que nunca fuiste y puedes devenir, se libera al esclavo: para ser libre en un mundo nuevo en que nunca estuvo.

Entonces la liberación, es la afirmación primera de la vida desde el sujeto histórico de la praxis de liberación⁸ —surgimiento de la conciencia liberadora (momento analéctico)— *que niega la negación*⁹ que el sistema le hace poniéndolo en cuestión —la totalización de su exterioridad— anunciando la novedad de un

⁸ Para Dussel el *sujeto histórico de la praxis de liberación* es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados.

⁹ Para Hegel, la fuerza de la dialéctica es negar la negación, por ejemplo: el esclavo es un ser humano negado, negar esa negación es liberarse. No obstante, para la analéctica, siguiendo el ejemplo, se pregunta ¿Por qué niego la negación? Porque dejo de querer ser esclavo ya que quiero ser libre. Ahí se encuentra el origen primitivo de la primera negación, está la afirmación del yo como libre, es el momento analéctico.

nuevo sistema como redefinición del anterior y que afirme el desarrollo, producción y reproducción de la vida, iniciándose así el proceso de su liberación que al principio es utopía pero después se va constituyendo en el nuevo sistema.

Por ejemplo, el esclavo, primeramente, afirma su vida al descubrirse como libre y niega la negación que el sistema le hace por aniquilar su exterioridad y subsumirlo como mediación de un proyecto. Surge en él una conciencia liberadora porque se da cuenta de la negatividad del sistema y se empieza a preguntar sobre las causas que originan dicha negatividad. Se reconoce en los Otros que también son víctimas del sistema, en este caso a los Otros esclavos, llegando éstos a un consenso sobre su negatividad frente al sistema, su afirmación de vida y las posibles vías de liberación —la praxis de liberación— a este consenso se le conoce como *consenso crítico de las víctimas*. Dentro de las posibles vías de liberación se introduce la novedad de un nuevo sistema, que redefine al existente afirmando el desarrollo, reproducción y producción de la vida de su comunidad. Los esclavos entonces introducen la utopía de un mundo donde serán libres, algo que nunca han sido, pero en el mundo nuevo lo serán, es un proyecto futuro, distante, pero posible conforme se vayan haciendo las mediaciones necesarias para alcanzarlo.¹⁰

¹⁰ Hasta aquí cabe señalar lo siguiente:

1. En la liberación se encuentra contenida la praxis para llevarla a cabo, es la acción de la liberación, es decir, la praxis de liberación. Entendemos por esta a *la acción posible que transforma la realidad (subjetiva o social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas*.

2. En el ejemplo anterior, se describió a grosso modo lo que implica la liberación. Desde la afirmación de la vida como acción primera y enseguida el negar la negación del sistema, hasta el inicio del proceso de liberación por medio de la praxis de liberación cuyo resultado será el nuevo sistema o totalidad segunda. Entre *la totalidad primera* que es la totalidad dominante y *la totalidad segunda* que es el nuevo sistema, se encuentra el “*momento del pasaje*”, de ahí es donde se irán desplegando las mediaciones necesarias para construir el mundo deseado.

3. Se reconoce que en el ejemplo dado en este punto faltan aún algunos momentos de carácter ético para entender con mayor precisión la categoría de liberación y su praxis, no obstante, se han descrito los momentos claves que nos permitirán tener un panorama

En Dussel, la liberación no es una acción fenoménica intransistémica, puesto que más allá de la fenomenología se abre paso la epifanía, la cual que es la revelación del Otro por su rostro:

La liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia meta-física que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto (Dussel, 2011, p.76).

El hombre que se encuentra totalizado, es decir, que cumple con el proyecto del sistema, sus normas o leyes, puede tener conciencia moral, que es la aplicación a una decisión concreta de principios vigentes del sistema. En cambio, la conciencia ética, es la capacidad que se tiene de escuchar la voz del Otro, se constituye desde la exterioridad del Otro y desde la alteridad pone en cuestión lo que vive el Otro.

De la Torre Rangel señala que, “la protesta justa del Otro pone en cuestión los principios morales del sistema. Y sólo aquel que tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el Otro como Otro en la justicia” (De la Torre, 2001, p.96). Estas actitudes de liberación reafirman “la vocación de dignidad del individuo como persona humana y que se trabaje en transformar las condiciones que la oprimen y en hacer que pueda dignamente comer su pan” (*Ibidem*, p.97).

x. Lo jurídico y la liberación...

Frente a la lógica de la identidad, la llamada lógica de la modernidad, que sirve como fundamento para la dialéctica, se

aceptable del tema, conforme vayamos avanzando en el texto se ira clarificando mejor esta categoría.

4. Partir de una afirmación primera como *el esclavo se reconoce como libre y poseedor de su exterioridad frente al sistema*, y después negar la negación del sistema, *negar la aniquilación que le hacen a su exterioridad*, es un momento analéctico, es decir, a la dialéctica se le incorporó la analogía. La analéctica o ana-dialéctica es un término que indica el hecho de que todo ser humano, grupo o pueblo se encuentra más allá del horizonte de la totalidad.

opone la lógica analéctica, la lógica de la liberación. La primera se lleva a cabo cuando el particular cumple con lo universal, mientras que la segunda se opone a la universalidad unívoca y parte de encontrar la semejanza a partir de la distinción. En la primera lo distinto lo aniquila o lo subsume a su mismidad, es el no ser del sistema, en la segunda, parte del respeto de la exterioridad del Otro y se reconoce como análogo al Otro. En este sentido, en la totalidad jurídica se considera como acto bueno cuando el sujeto (particular) cumple con la ley (universal) y la ley se utiliza como mediación para el mantenimiento del orden vigente. Al aplicar la ley (mediación) al sujeto, se considera como justicia. Como la totalidad es dominadora y totalizadora de la exterioridad la ley también lo es, puesto que es parte de esa totalidad y fue subsumida por ella. “Hay un orden de la totalidad que se totaliza alienando al Otro y en este caso la ley y la praxis son dominadoras, es un orden injusto” (Dussel, 1973, p.66).

Los Derechos Humanos en la actualidad sirven como mediación para el mantenimiento del orden vigente del sistema-mundo hegemónico cuya totalidad es el capitalismo, frente a ello, se hace necesario pensarlos desde el inequívocamente Otro, partiendo desde la exterioridad y respetando su alteridad. Pero para poder utilizar a los Derechos Humanos como praxis de liberación, se requiere la lógica analéctica y la comprensión de la materialidad en la historia, esto nos permitirá, primero afirmar la vida de las víctimas desde un sujeto histórico material concreto y segundo que todo Derecho Humano este fundado en el principio ético material universal. Así realmente los Derechos Humanos pueden servir como armas de liberación de los pueblos, aspectos que se abordarán más adelante.

3. El método es analéctico en sentido crítico

Líneas arriba, habíamos abordado a grosso modo al método analéctico. Dicho método, es propuesto por Enrique Dussel y en parte por Scannone, como un método para la FdL frente a

la lógica unívoca de la modernidad. El método en cuestión es una fusión de la dialéctica y la analogía en un sentido crítico, y alternativo a la lógica unívoca de la modernidad, por consiguiente, iniciaremos por un breve bosquejo de lo que es la lógica unívoca moderna, enseguida de la dialéctica y su distinción con la analéctica, después haremos referencia a la analogía distinguiéndole del método propuesto por Dussel.

a) Identidad y diferencia. La lógica unívoca de la modernidad

Partamos de lo siguiente: la identidad es lo mismo que el fundamento, por lo tanto, la identidad es el ser de un sistema el cual explica a la totalidad. Dentro de la identidad existe la diferencia. La diferencia tiene como referencia una identidad específica que es lo común dentro del todo —por eso se dice que los entes guardan dependencia respecto a la identidad— pero en comparación con otro singular es diferente, es decir, respecto a los otros entes es negativo, uno no es el otro, son diferentes. Por ejemplo, en una mesa tenemos una botella (a) y otra botella (b) —ambos son entes, puesto que estamos al nivel óptico— (a) respecto a (b) son diferentes, ya que (a) es negativo a (b), una botella no es la otra botella. (a) y (b) son dependientes respecto a (A) que es la identidad. (A) es el ser — aquí nos ubicamos a un nivel ontológico- el cual nos marca lo que la botella es.

Esta identidad predicada (A) puede en su desarrollo interpretarse de una manera y representar así un concepto (botella) —que es lo común dentro del todo— así, lo que contradice a este concepto interpretado es considerado como falso. Si se expresa el concepto interpretado por medio de una palabra —en este caso botella— tenemos así la univocidad monosémica del nombre.

Dejando a un lado lo anterior, la lógica dominadora de la identidad en su desarrollo práctico consiste en que, si una subjetividad emergente que juzga la expresión de la verdad unívoca de un sujeto que la tiene como la única y verdadera y

además tiene el poder práctico, ético y político de imponer su interpretación monosémica al resto de los interlocutores y negar así las interpretaciones opuestas a la suya, la univocidad puede justificar en pasar a la eliminación también física del oponente.

Tomando el ejemplo del profesor Dussel, pensemos en el Estado Islámico, cuando un varón nace se le asigna el género previsto para él, lo mismo pasa con la mujer, ¿Qué sucede si el varón o la mujer deciden no acatar el género previsto para éstos? les niegan toda posibilidad de posibilidades, es decir, la muerte. Vemos entonces, un ejemplo del desarrollo práctico de la lógica unívoca que se torna dominadora. Otro ejemplo, es el criterio civilizador europeo, lo que es bárbaro y por ende incivilizado debe ser eliminado o en el mejor de los casos subsumido dentro de la totalidad hegemónica. Si un país cuestiona la ideología del centro— Venezuela, Argentina, Bolivia, Brasil— por consiguiente, cuestionan a la verdad unívoca, la cual consiste en la reproducción del sistema capital dentro de una democracia de corte liberal desarrollada en un Estado moderno, son atacados como antidemocráticos y violadores de los Derechos Humanos y buscan ser subsumidos a la totalidad hegemónica por el “bien del sistema”, por ejemplo, mediante golpes “democráticos” de Estado.

b) Método dialéctico y la irrupción analéctica

El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma desde los entes- nivel óntico — al fundamento- nivel ontológico— y desde el fundamento a los entes. Su principio es el de la identidad y diferencia. “La dialéctica entonces es la expansión dominadora de la totalidad desde sí: el pasaje de la potencia al acto de lo mismo” (Dussel, 1974, p.182), lo que es diferente a la identidad debe de ser subsumido por la totalidad. Esto da lugar al que el ser de la totalidad vigente justifique la opresión y la exclusión del Otro.

En cambio, el método analéctico, parte desde el Otro como libre, como un más allá de la totalidad. Su principio es el de la

distinción y semejanza — desde la analogía en una relación alterativa antropológica. El método analéctico es entonces “el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servirle al Otro creativamente” (Ídem). Ya no se tratará de un Otro que es como la dialéctica, una forma diferente de predicar el ser de la totalidad, sino un Otro que es, simplemente un Otro libre cuya presencia, en consecuencia, es profundamente crítica y potencialmente transgresora de la totalidad hegemónica.

Por ejemplo, la existencia del pobre o del indígena, pensada desde la dialéctica ontológica, solo puede explicarse como parte de una totalidad a la que no han sido capaces de integrarse adecuadamente, son diferentes de la clase dominante y el sistema da por natural la existencia de ellos. En cambio, desde el método analéctico los rostros de ambos aparecen ajenos a esa totalidad, pues poseen una especificidad radical, que, como tal, no pueden hacer más que poner en cuestión al sistema que los excluye e introducir la novedad para crear una totalidad radicalmente nueva.

Es por esto, que el movimiento dialéctico conquista, domina, se expande, mientras que el método analéctico funda, crea, transforma desde la exterioridad vista como alteridad interpelante. El método analéctico implica un compromiso abierto e inmediato a favor de aquel que con su palabra o con el gesto significativo nos interpela y llama a asumir el compromiso ético que permita ser Otro al Otro, por lo tanto, la analéctica es intrínsecamente ética, *es saber oír al Otro*.

Ese *saber oír*, deviene necesariamente en un *saber interpretar*, mismo que no se reduce a una mera contemplación teórica sobre el Otro como víctima, pobre o excluido, sino que significa la irrupción de una praxis de liberación que, como tal, trata de modificar las condiciones generales de la opresión, es también un *saber servir*.

Concluimos, señalando que la dialéctica pretende pensar la exterioridad desde una totalidad hegemónica que, por partir de una idea del ser diferente, es incapaz de dimensionar adecuadamente la absoluta novedad que significa la interpelación del

Otro. La analéctica, pues, nos permite pensar al Otro desde su opresión y exclusión e iniciar el pasaje de su proceso de liberación –cuyas mediaciones estarán orientadas en la reproducción, desarrollo y producción de la vida– por eso el método analéctico es un saber escuchar, saber interpretar y saber servir.

c) El método es analógico y dialéctico: distinción con la analogía de beuchot

Decíamos que el método analéctico o anadialéctico crítico es una fusión del método analógico y dialéctico, es decir, hay una incorporación de la dialéctica a la analogía con un enfoque crítico, siempre pensado desde el Otro como víctima del sistema. Lo dialéctico está en la analogía, al momento del enriquecimiento del distinto a mí que incorporo en mí y subsumo valores del Otro. Y es analéctico porque cada distinción le agrega novedad que antes no se tenía.

Para Dussel, entonces, la analéctica es romper con la dialéctica hegeliana que se cierra en sí misma, para abrirla hacia la exterioridad, hacia el Otro, hacia el infinito y pasar a una totalidad abierta a la otredad. Es analéctico y crítico, porque parte del reconocimiento del Otro, pero como víctima de la totalidad, afirmando primeramente que es un ser libre para después negar la negación que el sistema le hace.

Se distingue de la analogía de Beuchot, porque si bien puede partir del Otro no lo hace desde la afirmación de vida de las víctimas de un sistema que permiten la introducción de la novedad a éste, es decir, en el momento del pasaje de una totalidad a otra, como es propio del método anadialéctico. Además, Dussel agrega a la analogía un analogado crítico principal que no es el analogado principal— respecto a la analogía de atribución o proporcionalidad¹¹— pero el cual pone en cuestión

¹¹ *La analogía de atribución* atribuye determinada forma o cualidad a un ser, que la tiene de manera propia y sobresaliente, y a otros seres que la tienen con dependencia respecto del anterior. Es intrínseca la analogía cuando tanto el analogado principal como los analogados secundarios tienen realmente la forma o perfección atribuida. Por el contrario, en la analogía

el significado de los otros analogados y les da contenido: la vida. De ahí que lo denominemos a partir de ahora *método anadialéctico crítico*.

4. La FdL y el método anadialéctico crítico en los Derechos Humanos

Como vimos, durante el desarrollo del marco categorial de la FdL, así como su método, realizan aportaciones significativas a los modelos iusfilosóficos del Derecho y al sentido de los Derechos Humanos. Además de las aportaciones ya hechas —en el transcurso del texto— destacamos dos:

Una Ética de la Alteridad, debido a que el ser humano es un ser intersubjetivo y por consiguiente comunitario, es así que el derecho subjetivo o facultad, en cuanto que derecho humano fundamental, originario, está en el Otro en cuanto es alguien, una corporalidad viviente, exterior a todo sistema; y lo justo objetivo se cumple dando al Otro su derecho, la cosa o conducta que se les debe, es decir, dando al Otro todo derecho que posibilite su vida o la vida material del pueblo.

Un concepto integral de praxis de liberación, pues decimos que los Derechos Humanos son praxis de liberación, ya que el modo concreto histórico último en que se manifiesta ineludiblemente la vida de los pueblos es realizando acciones, es decir mediante la praxis, y esa praxis, es praxis de liberación porque se asume un proceso de transformación que busca concretizar la libertad creando las condiciones materiales y objetivas que posibiliten subvertir toda praxis biosida, introduciendo así la novedad histórica al sistema-mundo hegemónico. Es por esto,

de atribución extrínseca la forma de perfección se da realmente sólo en el analogado principal, pero no en los secundarios, que reciben la misma denominación verbal porque tiene que ver o se relacionan de alguna manera con el analogado principal. Mientras que la *analogía de proporcionalidad*, para Beuchot esta es la más perfecta y principal, porque se hace según la causa formal intrínseca. En esta los analogados se unifican porque proporcionalmente significa lo mismo. Pero solo proporcionalmente. Es una semejanza de relaciones no tanto de cosas. (Cfr. De la Torre Rangel, 2007, pp.26-28).

que la lucha por los Derechos Humanos debe consistir no sólo en la juridificación de las necesidades de vida, sino en la posibilitación de nuevas condiciones materiales que permitan reproducir y desarrollar la vida para las futuras generaciones, pues de lo contrario, no puede hablarse de vida humana, ni menos aún de vida humana digna.

En cambio, el método anadialéctico a porta un método *crítico al Derecho y de los Derechos Humanos*, porque si queremos ajustarnos al entendimiento de la realidad, tenemos que tomar la aplicación del principio de imposibilidad de Dussel, el cual afirma que la víctima es inevitable en cualquier norma, acto, institución, o sistema de eticidad, ya que todo sistema nunca podrá ser perfecto ni en su vigencia ni en sus consecuencias. Por eso la norma, acto o institución, son criticables. Pensar al Derecho y a los Derechos Humanos siempre desde las víctimas, permite enderezar a todo aquello que limita la vida humana, o lo que no permite una vida humana en condiciones dignas, evitando la “totalización del sistema”, es decir, será una totalidad abierta al Otro. Cuando aparece la acción de las víctimas por la vida y la vida digna, comienza nuevamente el proceso de liberación.

En ese sentido, el método anadialéctico crítico da lugar a *la verificación de la realidad material de las víctimas* (criterio ético material negativo), pues la verificación del Derecho y sobre todo de los Derechos Humanos, debe realizarse no desde los discursos y textos legales, sino desde las prácticas reales de los pueblos, lo cual permite apreciar la falsedad o verdad del sistema, de ahí que el propio Ellacuría afirme que “mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres” (Senent, 2012, p.139), de los negados materialmente por el sistema (*Un pensamiento anadialéctico crítico de los Derechos Humanos*).

Bibliografía

Beorlegui, Carlos, (2004). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

- Boltvinik, Julio, “Enrique Dussel: origen de la filosofía de la liberación y relectura de Marx. Critico la delimitación de tal relectura apoyándome en György Márkus”, *en la Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2014/09/05/opinion/030o1eco>. Consulta: 1 de abril de 2016. (Letras cursivas son mías).
- Cerutti Guldberg, Horacio (1989). “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* n1 15, pp. 65-83
- Cerutti Guldberg, Horacio, (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2001). *Derechos Humanos desde el Iusnaturalismo Histórico Analógico*, México, Porrúa.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2006). *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, San Luis Potosí, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, CEDHSLP.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2006). *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, México, Porrúa.
- Drazul, Alberto (1996), “La proximidad del otro (entrevista con Emmanuel Lévinas)” en *Nombres. Revista de Filosofía*, núm. 8-9, Córdoba, noviembre.
- Dussel E. y Mendieta, C. (coords) (2010). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*, México, Siglo XXI.
- Dussel, Enrique, (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II, Buenos Aires, siglo XXI.
- Dussel, Enrique, (1974). *Método para una filosofía de la liberación*, España, Sígueme, 1974.
- Dussel, Enrique, (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Cambio XXI.
- Dussel, Enrique, (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique, (2011). *Filosofía de la Liberación*, México, FCE.
- Dussel, Enrique, (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique, (2017). *En búsqueda del sentido*, México, Colofón.
- Lévinas, Emmanuel, (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme

- Salazar Bondy, Augusto (1968) ¿Existe una filosofía en nuestra América?, México: Siglo XXI.
- Sánchez Rubio David. (1999). Filosofía, Derecho, Liberación en América Latina, Bilbao, Palimpsesto, Desclée de Brouwer.
- Scannone, Juan Carlos, (2007), “La filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro”, en: Antonio Tudela Sancho-Jorge M. Benítez Martínez (comps.), Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la Cultura, Asunción, Jakembó editores, pp. 41-57.
- Senent, Juan Antonio (ed.), (2012). La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989), Bilbao, Deusto Digital.