

REPENSAR DERECHOS HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL¹

RETHINKING HUMAN RIGHTS FROM ENRIQUE DUSSEL'S THOUGHT

Alejandro Rosillo Martínez²

Resumen: A partir de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, principalmente a partir de su arquitectónica de tres principios, se propone una fundamentación de los derechos humanos basadas en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo. Se trata de una fundamentación que supera la dicotomía creada en la disputa entre las corrientes del iuspositivismo y del iusnaturalismo, y se centra en la realidad histórica del Sur global.

Palabras clave: Derechos humanos, fundamento, liberación, ética, Dussel.

Abstract: Based on Enrique Dussel's Ethics of Liberation, mainly based on his architecture of three principles, a foundation of human rights based on three pillars is proposed: alterity, liberation praxis and the living subject. It is a foundation that overcomes the dichotomy created in the dispute between the currents of iuspositivism and iusnaturalism, and focuses on the historical reality of the global South.

Keywords: Human rights, foundation, liberation, ethics, Dussel.

Introducción

Una de las principales aportaciones de Enrique Dussel, dentro de su vasta obra sobre la Filosofía de la Liberación, está su propuesta de Ética de la Liberación (1988; 2016). Esta propuesta puede sintetizarse a partir de su arquitectura de tres principios, entre los cuales existe una relación codeterminante para superar los reduccionismos que algunas tradiciones éticas realizan de la praxis humana al darle preminencia a uno de esos principios. Además, estos tres principios –formal, material y fáctico– se vuelven críticos desde la exterioridad, desde el Otro negado, lo que conlleva al uso crítico de ellos: la interpelación del Otro que implica a los principios ético-crítico negativos. ¿Cómo se puede poner en diálogo esta propuesta ética con el derecho, y en concreto, con los derechos humanos?

¹ Artigo submetido em 11/01/2024 e aprovado para publicação em 09/02/2024.

² Doutor em Direitos Humanos pela *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México. Professor pesquisador da Faculdade de Direito da *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México. E-mail: alejandro.rosillo@uaslp.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9854-0942>.

Cuando se habla de ética y derecho, es un lugar común abordar el problema de la relación entre dos sistemas normativos: es la pregunta sobre las posibles vinculaciones entre el derecho y la moral, y a grandes rasgos se podrían agrupar las posiciones, como señala Rodolfo Vázquez (2010, p. 17), en dos líneas básicas: la tesis de la separación y la tesis de la vinculación. Es tan influyente este tema en el pensamiento jurídico, que autores como Francisco Laporta (1993, p. 7) considera que no es solo *un* tema de la filosofía jurídica, sino que es *el* lugar donde ella se ubica. Así, sobre este tema, es una postura relativamente común señalar que durante la primera mitad del siglo XX dominaron las posturas de la tesis de la separación, teniendo como ejemplo más claro la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen; pero que después de la segunda guerra mundial, han dominado las posturas de la tesis de la vinculación, con diversos grados, yendo desde ciertos iusnaturalismos hasta las diferentes versiones de neopositivismos y neoconstitucionalismos (Bobbio, 2001; Geiger, 2003; Granja; Santiago, 2011). En este sentido, afirmar la existencia de los derechos humanos como parte del Derecho, estaría en relación con alguna postura que defendiera la tesis de la vinculación.

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

Asumido lo anterior, se busca a través de estas páginas mostrar una fundamentación de los derechos humanos desde la Ética de la Liberación. Se busca partir de una discusión que, si bien es clásica de la discusión filosófica jurídica —en especial en relación con la tesis de la vinculación—, se propone un cambio de horizonte filosófico para realizar esta tarea. En efecto, se indaga cómo se podrían fundamentar los derechos humanos desde la Filosofía de la

Liberación, y en concreto, desde sus postulados que conforman la Ética de la Liberación (Rosillo Martínez, 2013).

1. El fundamento de derechos humanos

El tema del fundamento de derechos humanos se ha vuelto un clásico en el pensamiento jurídico, como una de las tareas que debe realizar tanto la Filosofía del Derecho. Pero también clásico se ha vuelto citar la postura de Norberto Bobbio (1991, p. 61) al respecto, cuando señala que “[e]l problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político”. El profesor italiano afirma, además, que no es posible darles validez a los fundamentos absolutos de derechos humanos y sostiene que es posible hablar de varios fundamentos viables.

Esta postura de Bobbio –en especial respecto a considerar innecesaria la tarea de fundamentar los derechos humanos– ha sido criticada desde diversas posturas y, en términos generales, la Filosofía ha continuado en la profundización del tema (Muguerza, 1989; Salamanca, 2003a; Vegés, 1997; De Asís, 2001; Peces-Barba, 1999; Rodríguez-Toubes, 1995). En efecto, algunos autores siguen defendiendo la necesidad del fundamento para dar razones de su promoción, de su *por qué* defenderlos (Robles, 1992, p. 12-15); otros afirman la necesidad de un fundamento desde la ontología y la antropología filosófica, con el fin de darle justificación teórica a derechos humanos y conocer mejor su contenido (Beuchot, 1997, p. 7-8); unos más consideran necesario un fundamento sólido de derechos humanos para que no sean absorbidos por el relativismo y la postmodernidad, y terminen en consecuencia siendo ahogados por lo superfluo del consumismo (De La Torre, 2005; González Faus, 1997); y algunos consideran que el tema del fundamento siempre debe ser discutido, pues su invisibilización tiene un costo decisivo sobre la eficacia jurídico-política de derechos humanos (Gallardo, 2008, p. 47).

Estas páginas se adhieren a la postura general de la necesaria reflexión sobre el fundamento de derechos humanos. Pero es necesario realizar una fundamentación que responda de manera más clara y directa a la realidad de América Latina y, en general, de los países del Sur geopolítico y, además, como se dijo, que parta de una comprensión compleja de derechos humanos. Para esto, como se señaló, se ha optado por utilizar ciertos conceptos y categorías de la Ética de la Liberación.

La Ética de la Liberación de Enrique Dussel nos permite delinear una fundamentación de derechos humanos en tres pilares, que ubica esta problemática en un ámbito distinto a la clásica disputa entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Se trata de una fundamentación que no busca la construcción de ciudadanos burgueses de un estado moderno sino de personas, pueblos y comunidades que, ante la exclusión de que son víctimas, se empoderan para llegar a ser sujetos de su propia historia; por eso, es una fundamentación que sigue la ubicación geopolítica del sujeto que piensa. Es decir, como dice Dussel, la Filosofía de la Liberación “trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York” (Dussel, 1996, p. 14).

La fundamentación de derechos humanos que podemos construir desde la Ética de la Liberación de Enrique Dussel buscaría, además de ubicarse geopolíticamente desde el *Sur*, superar las limitaciones de las fundamentaciones iusnaturalistas y iuspositivistas, tales como su etnocentrismo y monoculturalismo.

Cada uno de los principios éticos mencionados anteriormente –formal, material y fáctico– es enunciado de forma positiva y negativa por Dussel, donde la novedad de la Ética de la Liberación está en el momento negativo, que genera una praxis de liberación que destruye la legitimidad del orden antiguo para construir un nuevo orden: el consenso dominador, la legitimidad y la legalidad antiguas son sustituidas por un consenso crítico de los antiguos dominados con una legitimidad crítica y una nueva legalidad (Dussel, 2016, p. 158-172). Así, los tres pilares sobre los que se construiría tal fundamentación serían: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo.

2. La alteridad

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

Por eso, la subjetividad debe constituirse en el encuentro con el otro. Como es bien sabido, es Enrique Dussel quien, partiendo de la filosofía de Emmanuel Levinás, ha introducido la alteridad como un elemento fundamental de la Filosofía de la Liberación. Por eso, se habla de una Filosofía de la Liberación concebida como una metafísica de la alteridad o una filosofía de la alteridad ética (García Ruiz, 2003, p. 171-202; Salamanca, 2003b, p. 65-70). A partir de ahí, se trataría de constituir subjetividades de personas y de pueblos; es decir, tanto subjetividades personales como subjetividades colectivas. La filosofía que se refugia en el centro, que parte de él, termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus límites sólo está el “no-ser”, la nada, la barbarie, el “sin-sentido”, el “otro sin razón”. Por eso, la Filosofía de la Liberación se constituye en parte como recuperación no “del otro sin razón” sino de “la razón del Otro”.

Del conjunto de categorías que Dussel aporta a la Filosofía de la Liberación, algunas de ellas tienen relación con una fundamentación de derechos humanos desde la alteridad y, además, autores juristas cercanos a los movimientos de liberación las han tomado en cuenta para la construcción de su pensamiento jurídico (De La Torre Rangel, 2007, p. 139-159). Estas categorías son la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la libertad situada, la exterioridad y la enajenación.

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

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

libre y no condicionado por mi sistema, se revela no como parte de mi mundo. Esto hace caer en la cuenta que, como señala Lévinas, “[l]a filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Lévinas, 1997, p. 67). En efecto, Dussel contrapone dos lógicas: la lógica de la totalidad y la lógica de la exterioridad. Aquélla establece su discurso desde la identidad, desde la mismidad, desde el fundamento hacia la diferencia; es una lógica de la naturaleza, de la totalidad. Es una lógica que aliena la exterioridad y cosifica a la alteridad, al otro ser humano. Por otra parte, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es una lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino que es analéctica.

La dialéctica es un método de conocimiento dentro de la totalidad, según Dussel. Su ámbito propio es lo ontológico, es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. Su principio es el de identidad y diferencia, no de distinción (Dussel, 1996, p. 184-186). No obstante, para recuperar la exterioridad, la Filosofía de la Liberación ha propuesto el método analéctico, principalmente tratándose -de la obra de Dussel y Scannone.

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

La Ética de la Liberación no se pregunta por el ser sino por la responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura desde el “cara-a-cara”, desde la interpelación que realiza el pobre, el oprimido, la víctima (Beorlegui, 2004, p. 742). El método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito.

No obstante, el uso de este elemento por parte de la Ética de la Liberación es crítico, y reconoce que la infinitud que enfrenta la totalidad no es suficiente, pues se corre el riesgo de una abstracción donde el otro sea equívoco. Por eso, se habla del *otro inequívoco*, que es el

rostro del pobre, de la víctima y del oprimido. De ahí, en parte, que la FL sea crítica a las concepciones abstractas del ser humano (García Ruiz, 2003, p. 207).

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

Estas categorías, propias de la Filosofía de la Liberación desarrollada por Dussel, nos posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad, desde el encuentro con el otro. A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad, del sistema dominante, la Ética de la Liberación propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*³, no al inequívocamente otro, al que por la totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las praxis de liberación se reprimen (ellas son finalmente los medios en que los otros emergen para romper la alienación a la que son sometidos). En efecto, la fundamentación de derechos humanos efectuada sólo desde el individuo carga con algunos de los reduccionismos que comentamos en secciones anteriores; está marcada por el reduccionismo monocultural e historicista. Derechos humanos fundamentados desde el sujeto abstracto fácilmente se convierte en herramienta de enajenación, y son parte de lo que Dussel describe sobre la proyección acrítica de la filosofía eurocentrada en la periferia (Dussel, 1996, p. 69).

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

³ Esos *mismos*, esos que reafirman la *mismidad* del sistema, son los que concretizan al ser humano abstracto, a ese ser humano que se considera “sujeto universal de derechos”, es decir, el varón, blanco, burgués, adinerado, occidental, etc.

propone la FL a partir de una metafísica de la alteridad, que se concretiza en comprender a la ética, a la responsabilidad por el otro, como el inicio de toda filosofía. Esta ética es una ética de la solidaridad que tiene sus consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales (Wolkmer, 2002, p. 179-180).

En este sentido, Dussel enuncia de la siguiente manera el principio formal de la Ética:

Obra de tal manera que los actos de y las instituciones sean decididos teniendo siempre como supuesto la participación simétrica de los afectados a fin de alcanzar un consenso compartido por toda la comunidad, mediante un debate donde se presenten argumentos racionales, sin violencia. (Dussel, 2016, p. 84).

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

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

Enrique Dussel señala que la reacción postmoderna contra el sujeto moderno debe ser recogida y subsumida por la FL; es necesaria pero no suficiente. Señala que “[l]a subjetividad

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

3. La praxis de liberación

La Ética de la Liberación no se comprende sólo como una ética de la alteridad, sino también puede entenderse como una filosofía de la praxis. De una u otra forma, autores como Dussel buscan encontrar sus características para poder considerarla como una praxis de liberación. Si bien se parte del análisis de la praxis humana en general, coinciden en señalar que no toda praxis es liberadora, sino que existen unas opresoras, homicidas y alienantes. En este sentido, derechos humanos como realidad histórica está afectada por esta ambivalencia de la praxis; derechos humanos bien pueden ser instrumentos de ideologizaciones funcionales a prácticas opresoras o herramientas para la liberación. Por lo pronto, nos interesa este segundo uso, dejando el análisis de aquél para más adelante.

Fundamentar derechos humanos desde la praxis significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha de la víctima, del pobre y del oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad.

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

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

El fundamento de derechos humanos tendría entonces como motor la lucha social en matrices sociohistóricas; así, Gallardo afirma que “[d]esde el punto de vista de su práctica, el fundamento de derechos humanos se encuentra, ostensiblemente, en *sociedades civiles emergentes*, es decir en movimientos y movilizaciones sociales que alcanzan incidencia política y cultural (configuran o renuevan un *ethos* o sensibilidad) y, por ello, pueden institucionalizar jurídicamente y con eficacia sus reclamos” (Gallardo, 2008, p. 44). Esta fundamentación sociohistórica es asumida por la FL pero no sólo desde el aspecto sociológico sino también desde el horizonte filosófico.

Ahora bien, la FL no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la praxis sino también del sujeto de ella. Si buscamos dar un sustento filosófico a derechos humanos en las subjetividades emergentes, tenemos que pensar, efectivamente, en la manera en que la FL comprende al sujeto de la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos (Dussel, 1998, p. 513). Pero el analogado principal del sujeto de la praxis de liberación es la

víctima que, adquiriendo consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida (Dussel, 1998, p. 525).

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada intersubjetividad. La intersubjetividad no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una sustantivización indebida; los sujetos socio-históricos son fluidos y fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto, y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que por sus cualidades de víctimas o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida (Gallardo, 2008, p. 60). Como señala Dussel, la intersubjetividad “se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria” (Dussel, 1998, p. 525).

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

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológicos), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión (Dussel, 1998, p. 541 y 376).

Si la praxis de liberación se realiza por un sujeto intersubjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas. Un movimiento social basado, por ejemplo, en las decisiones de “líderes” y que no se guía por la voluntad consensada de las víctimas, terminará reproduciendo el mismo sistema que excluye a las víctimas y esos “líderes” terminarán

utilizando el poder de manera fetichizada. Por eso, la intersubjetividad tiene que ver con dicho principio, que Dussel define de la siguiente manera: “El principio normativo crítico democrático apunta a promover el consenso crítico de las víctimas, por su participación real y en condiciones simétricas” (Dussel, 2006, p. 105). En efecto, al fundamentar derechos humanos en la praxis de liberación, se comprende la importancia del consenso de las víctimas para que la lucha por “nuevos derechos” signifique la creación de un nuevo sistema, que incluye la participación de los que habían sido excluidos.

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

La Ética de la Liberación no niega la legitimidad que puede tener el uso de la coacción para proteger derechos humanos. No obstante, se tiene que distinguir *coacción legítima* de *violencia* (Dussel, 1998, p. 541). Aquélla se refiere al uso de la fuerza para garantizar la vida de todos los afectados por el sistema, mientras que *la violencia* es el uso de la fuerza de manera negativa y perversa contra el otro, contra la exterioridad, con el fin de mantener en funcionamiento un sistema que produce víctimas y les niega la satisfacción de sus necesidades para la producción y reproducción de su vida. Pero además, no toda coacción legítima tiene que provenir forzosamente de esa estructura moderna que se le ha llamado “estado”; las comunidades y los pueblos pueden organizarse de diversas maneras para darle viabilidad y realidad a la coacción legítima. Estas organizaciones podrán ser semejantes o no a un “Estado”, y por tanto podremos darles o no ese nombre, pero resolver esta polémica no es objeto de nuestra investigación. Nuestro interés se centra en insistir que el fundamento de derechos humanos es la praxis de liberación y no las instituciones u organizaciones que nacen de esa praxis. Perder de vista que las instituciones que ejercen una coacción legítima se generan en virtud de la praxis ejercida por sujetos en busca de su liberación, significa fetichizar a las instituciones, al estado: “Fetichismo viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse” (Dussel, 1996, p. 119).

La fetichización del Estado es uno de los riesgos que corren las posturas que fundamentan derechos humanos en él. Por más democrático, social, constitucional y “de

derechos” que se pretenda sea el estado, éste no puede considerarse en última instancia, de manera radical, el fundamento de derechos humanos. A final de cuentas, ese estado democrático, social, constitucional y de derechos es producto de una praxis histórica y, como tal, ha de estar abierto a la novedad que se genere de nuevas praxis históricas de liberación. No se trata, como dijimos líneas arriba, de encasillarnos en discusiones iusnaturalistas *versus* iuspositivistas, sino que buscamos evitar los reduccionismos a que se ven expuestas las fundamentaciones de derechos humanos. En este caso, fetichizar al estado por medio de colocarlo como el fundamento significa invisibilizar las luchas (probablemente de liberación) que le dieron origen; significa sustantivarlo, considerándolo como una institución que, si bien generada en la historia, tiene tales características que se constituye como modelo único de organización política legítima y válida. El Estado se vuelve entonces un ser absoluto, divinizado, al que los sujetos le deben su vida y su dignidad. Caemos en reduccionismos dogmáticos e historicistas, perjudiciales para las víctimas de los sistemas.

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

Es importante tener en cuenta que es *empíricamente imposible* un sistema perfecto que no genere víctimas: “[N]o podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubierto *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que lleguen” (Dussel, 1998, p. 413). Por eso, la crítica siempre

es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de consciencia de la víctima, de la comunidad de víctimas y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia. En este punto, por ejemplo, Enrique Dussel recurre a los argumentos de Popper en *La miseria del historicismo*⁴ (Popper, 1973), y señala que para que existiera un sistema perfecto se necesitaría de una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Al ser esto imposible, hay de manera inevitable “víctimas”, que son las que sufren las imperfecciones, las exclusiones, los fallos, los errores, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, finitas, de los sistemas realmente existentes. En este sentido, “el ‘hecho’ de que haya víctimas en todo sistema empírico categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria” (Dussel, 1998, p. 369; y 413).

El principio fáctico de la Ética, Dussel lo enuncia de la siguiente manera:

Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, y solo si, además de la afirmación de la vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente posibles según los diversos campos y sistemas que entren en su efectuada concreta. (Dussel, 2016, p. 97).

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

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

⁴ Dussel sólo utiliza el argumento sobre la imposibilidad del sistema perfecto, pero le da un uso distinto al de Popper. El mismo Dussel reconoce que utiliza una postura de un filósofo conservador pero que él la aplica desde los principios de la ética de la liberación.

La novedad que se enfrenta al status quo, debido a la praxis de liberación de las víctimas, los pobres y los oprimidos, es combatida por el propio sistema a través de diversos modos. Uno de ellos es mostrar que esa novedad es ilegal, criminal y ajena a un orden que debe respetarse para conservar la paz y, paradójicamente, el disfrute de “los derechos”.

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

4. Sujeto vivo

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

El principio material de la Ética, Dussel lo enuncia de la siguiente forma:

El que actúa moral (o éticamente) debe producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e

histórica, desde una com-comprensión de la felicidad que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra. (Dussel, 2016, p. 69).

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

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

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

La recuperación del sujeto vivo, como ser corporal y natural, desde cuya racionalidad se fundamenta una ética de la vida y de responsabilidad por la víctima, no debe entenderse como una nueva versión de naturalismo, que pueda someterse a la crítica de la “falacia naturalista”. En este sentido, Dussel señala que dicha falacia enarbolada por David Hume, pero reinterpretada por autores como Frege y Russell, se sitúa en un plano exclusivamente lógico-formal (Dussel, 1998, p. 137 y 568). En cambio, el argumento sobre la vida se ubica

en otro nivel, que es el concreto, el de la materialidad de la historia. En este sentido, todos los enunciados referentes al ser corporal y viviente humano, son enunciados descriptivos, tales como hablar, comer, vestirse, pintar, pensar, simbolizar, etc. (Dussel, 1998, p. 137). A partir de esto, Dussel afirma que “todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que ‘entrega’ su propia vida a la exigencia de conservarla –y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales–” (Dussel, 1998, p. 137). Y estas exigencias se expresan como normatividad ética porque se subsume el comportamiento meramente instintual, y se hace un desarrollo histórico; la historia subsume muchos momentos genéticos.

El vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética, la exigencia del *deber-vivir*: “Desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir” (DUSSEL, 1998, p. 139). El paso de una “necesidad biológico-cultural” a una “obligación ética” es un pasaje dialéctico por fundamentación material que efectúa la razón reproductiva que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir” (Dussel, 1998, p. 139-140). Como habíamos señalado, es la relación crítica de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental del medio-fin (Dussel, 1998, p. 209). El sujeto vivo, responsable éticamente por generar las condiciones necesarias para la producción, reproducción y desarrollo de su vida, expresa el modo humano de enfrentarse a la realidad de su corporalidad y sus necesidades; la vida en el ser humano no es únicamente un instinto sino una realidad (Dussel, 1998, p. 138).

Conclusión

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

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

La fundamentación propuesta significa un retorno del sujeto, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico, como un horizonte filosófico para una crítica de la globalización neoliberal. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso la praxis es un hecho más radical que el estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. Rechaza el etnocentrismo y la falacia desarrollista, sino que defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

Referencias

- BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad.** Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. **Los derechos humanos y su fundamentación filosófica.** México: UIA-ITESO, 1997.
- BOBBIO, Norberto. **El problema del positivismo jurídico.** México: Fontamara, 2001.
- BOBBIO, Norberto. **El tiempo de los derechos.** Madrid: Sistema, 1991.
- DE ASÍS, Rafael. **Sobre el concepto y fundamento de los derechos: una aproximación dualista.** Madrid: UC3M-Dykinson, 2001.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación. Una visión integradora.** Sevilla: MAD, 2005.

- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **Apuntes para una introducción filosófica al derecho**. México: Porrúa, 2007.
- DUSSEL, Enrique. **14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico**. Madrid: Trotta. 2016.
- DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión**. Madrid: Trotta, 1998.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.
- DUSSEL, Enrique. **Veinte tesis de política**. México: Siglo XXI, 2006.
- GALLARDO, Helio. **Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos**. Murcia: D.S.R. Editor, 2008.
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. **Filosofía de la liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel**. México: Dríada, 2003
- GEIGER, Theodor. **Moral y derecho. Polémica con Uppsala**. México: Fontamara, 2003.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Derechos humanos, deberes míos, partes I y II en **Christus** Nos. 702 y 703, México, 1997.
- GRANJA CASTRO, Dulce María y Santiago Oropeza, Teresa (Coords.). **Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos**. México: Poder Judicial de la Federación-Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- LAPORTA, Francisco. **Entre el derecho y la moral**. México: Fontamara, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad**. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1997.
- MUGUERZA, Javier *et al.* **El fundamento de los derechos humanos**. Madrid: Editorial Debate, 1989.
- PECES-BARBA, Gregorio. **Curso de derechos fundamentales. Teoría general**, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-BOE, 1999.
- POPPER, Karl. **Miseria del historicismo**. Trad. Pedro Schuwartz. Madrid: Alianza-Taurus, 1973.
- Robles, Gregorio. **Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual**. Madrid: Civitas, 1992.
- RODRÍGUEZ-TOUBES, Joaquín. **La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos**. Madrid: Tecnos, 1995.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. **Fundamentación de derechos humanos desde América Latina**. México: Ítaca, 2013.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. La visión compleja de derechos humanos y sus consecuencias en las luchas sociales, en Alejandro Medici *et al.* (Coords.). **El arte de (des)hacer mundos. Estudios en torno al pensamiento de Joaquín Herrera Flores.** Aguascalientes-San Luis Potosí-La Plata-Sevilla: CENEJUS-UASLP-UNLP-US, p. 75-102.

SALAMANCA, Antonio. **Fundamento de los derechos humanos.** Madrid: Nueva Utopía, 2003a.

SALAMANCA, Antonio. **Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.O. Apel. E. Dussel y X. Zubiri.** Frankfurt: IKO, 2003b.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Filosofía. derecho y liberación en América Latina.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

VÁZQUEZ, Rodolfo. **Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la Filosofía del derecho.** Madrid: Trotta, 2010.

VERGÉS, Salvador. **Derechos humanos: Fundamentación.** Madrid: Tecnos, 1997.

WOLKMER, Antonio Carlos. Bases éticas para una juridicidad alternativa, en Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.). **Derecho alternativo y crítica jurídica.** México: UAA-ITESO-Porrúa, 2002.

COMO CITAR ESTE TEXTO:

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Repensar derechos humanos desde el pensamiento de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, V.10, n. 27, p. 7-26, 2023. Disponible em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Repensar derechos humanos desde el pensamiento de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, V.10, n. 27, p. 7-26, 2023. Available for access: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Repensar derechos humanos desde el pensamiento de Enrique Dussel. **Revista Culturas Jurídicas**, V.10, n. 27, p. 7-26, 2023. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/index>.