

# Capítulo cuarto

## Transformación analéctica del sistema de derecho y la materialidad del campo jurídico

### 1. Introducción

La segunda parte de esta obra abordará cómo las categorías propias de la FL antes mencionadas pueden influir en el pensamiento jurídico crítico, contribuyendo con elementos y categorías que causen rupturas en el modo de posicionar el discurso jurídico, abriendo posibilidades concretas de pensar, e incluso de practicar, un derecho más vuelto hacia la realidad concreta y material de los sujetos.

En ese sentido, el primer capítulo de esta segunda parte de la obra empieza con la idea de transformación desde las contribuciones analécticas de la FL. Luego, explora cuál es el sentido del Derecho e incluso de los derechos humanos en la perspectiva filosófica liberadora. Se trata, entonces, de subsumir las categorías de la FL y de su ética que privilegia la vida humana, utilizando la perspectiva dusseliana. En efecto, se presenta un recorrido que desarrolla una concepción del derecho como inicio de la óptica jurídica material y crítica.

### 2. La juridicidad liberadora en Enrique Dussel

Para elaborar la idea de Derecho en Dussel, tres obras son fundamentales: la primera, reeditada por la editorial Siglo XXI, es el tomo I de "Para una ética de la liberación"; seguido del libro publicado en España con el título "Hacia una filosofía política crítica"; y, en tercer lugar, el tomo II de la "Política de la

Liberación. Arquitectónica”, presentes en la bibliografía al final del libro. En efecto, en las dos últimas obras aparece la idea de sistema de Derecho y, en la primera, aquella concepción jurídica crítica que recuerda Jesús Antonio de la Torre Rangel:

La justicia liberadora... no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa (por ello no es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino que es justicia real, es decir subversiva o subversiva del orden injusto establecido). Hay 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. Hay un orden al que la totalidad se abre, se expone, orden que deberá organizarse a favor del otro que ahora está a la intemperie del derecho establecido y en este caso la ley todavía no ha sido promulgada y la praxis es analéctica o liberadora; el orden futuro es justo, pero todavía no está vigente<sup>283</sup>.

Se percibe, en el presente abordaje de Dussel, que el orden vigente del derecho produce injusticia, pues atomiza un concepto de derecho dentro de la totalidad en cuanto dominación y, al producir una perspectiva de justicia que deja afuera al Otro interpelante, la legalidad se torna injusta; ahora, nada más trata este pensamiento sino anunciar la exterioridad de esa totalidad, o sea, en el “Ser negado” por la legalidad injusta habita la praxis analéctica de transformación del sistema y junto a este sujeto en busca de justicia emerge una concepción jurídica crítica.

No obstante, vale mencionar que en las dos otras obras el discurso jurídico acaba por olvidar un poco esa dimensión que abre posibilidad para una materialidad crítica del campo jurídico, volviéndose su idea del sistema de derecho sólo como ámbito formal, pues E. Dussel entiende que el sistema de derecho constituye un referencial formal en torno a la institucionalización como voluntad de los miembros de una comunidad política. Ahora, sin abandonar el problema anterior, recuerda que en ese consenso de la comunidad referida estarían algunos excluidos (llamados sin-derechos), víctimas de un sistema del derecho vigente.

Siendo así, se trataría entonces “[...] de la dialéctica de una comunidad política con ‘estado de derecho’ ante muchos grupos emergentes sin-derechos,

---

<sup>283</sup> Dussel *apud* De la Torre Rangel, Jesús Antonio. *Iusnaturalismo histórico analógico*. México: Editorial Porrúa, 2011, p. 162.

víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes"<sup>284</sup>. La comprensión de la lucha se transforma de la siguiente forma:

Los movimientos de los "sin-derecho-todavía" (con respecto al "derecho vigente") comienzan una lucha por la inclusión de los "nuevos" derechos en la "lista" histórica de los derechos ya aceptados, institucionalizados, vigentes. La dialéctica no se establece entonces entre: "derecho natural a priori versus derecho positivo a posteriori", siendo el derecho natural la instancia crítica a priori del derecho positivo, reformable, cambiante, sino entre: "derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori", siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir: histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante<sup>285</sup>.

Para Dussel, el campo de lucha sería ese: una perspectiva para poder ampliar el campo jurídico o modificarlo en sus contenidos, una visión limitada solo a la disputa del sistema de derecho que localiza la lucha de los "sin-derechos todavía" al derecho de ser incluidos en los catálogos de derecho o en la fundación de un nuevo catálogo. De esa manera, la lucha política y la relación dialéctica evidencian el límite de esa dialéctica (sin derecho —con derechos, sistema vigente— sistema futuro), que se especifica como reconocimiento e institucionalización de nuevos derechos como resultado de la transformación de la totalidad vigente. Según E. Dussel los "[...] 'sin-derecho-todavía' cuando luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho son el momento creador histórico, innovador, del cuerpo del derecho humano"<sup>286</sup>. Véase que ese cuerpo debe ser entendido como sistema, que proviene de una praxis política crítica. Ahora, con la inclusión de los derechos no poseídos anteriormente, ¿perdería la connotación de producción de injusticia? Esa postura, como se vio, traslada la tensión dialéctica de la primera cita que está en un derecho subjetivo frente al derecho positivo para dos modelos de derechos objetivos, en confrontación por la complementariedad histórica.

Con esta postura dialéctica, es denominado este período como "tiempo intermedio". Incluso durante ese movimiento del tiempo intermedio, Enrique Dussel llega a proponer que haya un tribunal para inserción de nuevos derechos, idea que surge en el libro "Hacia una Filosofía Política Crítica", y de hecho

<sup>284</sup> Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001, p. 151.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

no se verifica más en obras posteriores como en el caso de la "Política de la liberación". Sobre ese tiempo intermedio, afirma el autor:

Es evidente que en el "tiempo intermedio", es decir, entre el tiempo a) de la autorreferencia "cerrada" sobre sí del "sistema del derecho vigente" que niega (y lanza toda la violencia monopólica del Estado contra los nuevos actores sociales) al tiempo b) del "nuevo" derecho institucionalizado, se produce, como ya hemos indicado un triple proceso: 1) "deslegitimación" del derecho vigente; 2) por otra, de "legitimación" del nuevo derecho; 3) por último, se producirá la derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo claramente contradictorios con el nuevo derecho<sup>287</sup>.

Se observa que en la comprensión dusseliana la transformación del sistema de derecho, nítidamente ignora una propuesta sobre la subjetividad insurgente en cuanto desestabilizadora del sistema injusto, conforme será estudiado más adelante en la obra de Jesús Antonio de la Torre Rangel. Por eso, la transformación del sistema de derecho gana más un carácter de reforma que propiamente de transformación. En efecto, utilizando la arquitectónica política, Dussel localiza el derecho en la esfera de la legitimidad, así la transformación del sistema jurídico solamente podría operarse allí, "[...] sugerir lo que entendemos por 'la transformación del sistema del derecho', donde 'derecho' se sitúa en los tres niveles indicados anteriormente (en el universal y abstracto de los principios; en el nivel B particular de las mediaciones [...])"<sup>288</sup>. Hasta aquí estaría demostrando cómo se funda y sedimenta el orden jurídico desde el consenso, para luego afirmar que ocuparía también "[...] el nivel C de la acción concreta transformativa de los sistemas históricos de los derechos como lucha por el reconocimiento y institucionalización de los nuevos derechos"<sup>289</sup>. Justamente en este nivel C se espera que pueda ocurrir la desestabilización, no sólo de la esfera de la legalidad en el ámbito de las mediaciones a través de la emergencia del rostro del otro, sino también podría ser problematizada desde la materialidad política insurgente, de la realidad histórica del Otro en su exterioridad, una transformación radical que alcanza también el nivel de los principios jurídicos (A en la arquitectónica de Dussel). Sin embargo, aún en ese mismo texto se encuentran indicios de una crítica al formalismo jurídico:

Los indígenas de Chiapas exigen un reconocimiento no como abstractos ciudadanos "modernos" - homogeneizados dentro del capitalismo y la cultura

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>289</sup> *Idem*.

occidental-. Ellos piden ser tratados como "Diferente" comunidad, cultura, institucionalidad del derecho, ejercicio del Poder político. Esto exige crear una nueva constitución mexicana; no simplemente tratar a los indígenas como ciudadanos "iguales". Esta "igualdad homogeneizante" es para ellos, no un reconocimiento a la Diferencia, sino una "inclusión" dominadora en una "Identidad" alienante, extraña, destructora. El "principio crítico democrático" parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (Gultigkeit), de legitimidad<sup>290</sup>.

En ese sentido, E. Dussel empieza a darse cuenta de que únicamente la lucha por la institucionalización del sistema de derecho no basta, y que tendrían que crearse condiciones desde un principio crítico democrático para la transformación del sistema político y no sólo de legitimidad. Al apuntar la desestabilización de la dicotomía igualdad-diferencia, abre espacio para una exigibilidad política-jurídica más profunda que verifica lo distinto al sistema vigente. Vale entonces sintetizar su idea de transformación del sistema de derecho:

La transformación del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como actores de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no sólo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (que de toda manera no pueden dejar de tener antecedentes)<sup>291</sup>.

Ante esto, es importante subsumir de Dussel algunas perspectivas, pues da indicios de la aceptabilidad de una materialidad con capacidad de transformación en el sistema de derecho, al decir que "[...] la propia comunidad se refiere a sí misma como la autoridad fundadora que ejerce el poder del Pueblo"<sup>292</sup>, como capacidad humana instituyente<sup>293</sup>. Esto localiza al Derecho también en el nivel de la acción política estratégica, pero fundada en otros principios y que pasan al nivel de las mediaciones y allí ocuparían no solamente

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>293</sup> Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, op. cit., p. 223.

la esfera de la legitimidad, sino antes de la propia materialidad, y posteriormente factibilidad estratégica<sup>294</sup>.

Para E. Dussel la transformación del sistema de Derecho se resume en dos momentos: a) el surgimiento de nuevos derechos oriundos de las luchas históricas de las víctimas; estos aflorarían de la llamada consciencia histórica de opresión o momento de la autoconsciencia como subjetividad de la negatividad oprimida, y después la acción política positiva que se rebela contra la negatividad encubridora; b) y un tiempo intermedio, que sería de transición entre el mantenimiento de algunos derechos antiguos, emergencia de nuevos con la adecuación del sistema. No habría problema en esta lógica, sino se limitara hasta este punto. Se observa que la comprensión de la lucha por la institucionalización del nuevo sistema de Derecho estaría fundada en ese período intermedio, y entonces se vincularía como una acción estratégica política concreta de derechos (praxis). Sin embargo, es una visión que reproduce el sistema formalista.

En una filosofía política crítica ese tiempo intermedio en el que la legalidad legítima del orden establecido se va deteriorando (va perdiendo legitimidad) y la ilegalidad ilegítima de los nuevos actores políticos cobran progresivamente legitimidad, es el tiempo ambiguo, confuso, tenso que el conservador llama caos destructivo y el emancipador sufre como un proceso inevitable, necesario, originante. Es el tiempo de la lucha por el establecimiento de los nuevos derechos, las nuevas leyes en el sistema del derecho (nuevas leyes en el sistema antiguo, o simplemente nuevo sistema de derechos y leyes)<sup>295</sup>.

No se trata de cambiar las leyes como transformación del sistema de Derecho, sino que es la propia noción de ley en un sentido formal como sinónimo de Derecho lo que limita la perspectiva jurídica de Dussel. Lo que sucede hasta ese momento, es una recopilación formalista del sistema de Derecho y de su idea de reforma, aunque surjan algunas categorías críticas y que posibiliten una crítica transformadora por la propia materialidad del nivel de las mediaciones e instituciones, como acción estratégica. Toda la estructura empieza a cambiar en la readaptación del sistema de Derecho que el autor menciona en la arquitectónica política, cuando reconoce a los derechos humanos como lucha de los sujetos históricos y anuncia una dimensión política para más allá de la función formalista institucional:

<sup>294</sup> Sobre el esquema de esa arquitectónica, véase Dussel, Enrique. *Política de la liberación: Arquitectónica*. V. II. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 43.

<sup>295</sup> Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., p. 168.

Los llamados “derechos humanos”, los derechos subjetivos o individuales del liberalismo deben ser redefinidos, y en este sentido deberíamos ir más allá que Habermas. Dichos derechos no son meros “derecho humanos”, “derechos subjetivos” o “derechos individuales” en abstracto, como si el sujeto pudiera tener derechos autónomos por ser una individualidad metafísica substantiva anterior al Estado (en la que consiste la concepción liberal). Se tratan, en cambio, de “derechos del sujeto” humano que deben ser reconocidos en el campo político y por los sistemas institucionales políticos empíricos; y sujeto que, sin nunca dejar de ser intersubjetivo, es ya siempre miembro perteneciente a muchos otros campos prácticos, externos (al menos con exterioridad analítica) al mero campo político. Estos derechos se le reconocen al ciudadano, no como derechos anteriores al Estado del individuo substantivo, sino como derechos a ser participante en otros campos (familiar, económico, cultural, religioso, etc.): trascendentalidad funcional o sistémica del sujeto con respecto al mero campo político, cuyo sistema de derecho debe incluir y definir además los derechos políticos propios del sujeto o actor económico, social, familiar, cultural, deportivo, etc., al que se le reconoce libertad (negativa) en referencia al campo político (no está obligado a la exclusiva obediencia política), y libertad (positiva) para ejercer funciones en otros campos aparte del político (es libre de actuar como miembro de diversos sistemas intrínsecamente no-políticos)<sup>296</sup>.

De este modo, queda demostrado en E. Dussel una comprensión de los derechos como un proceso de luchas político-jurídicas, al afirmar que son frutos de un proceso de lucha histórica generada de la concientización político-jurídica de la comunidad. Dimensiona los derechos más allá de las esferas de legitimidad, pero verificando anteriormente en la esfera material, en el nivel de los principios y también en el ámbito de la factibilidad. Y por fin, abre espacio para la existencia material del sistema de derechos:

La producción discursiva del derecho (Poder legislativo) y la resolución de los conflictos (en especial los sociales) (Poder judicial) permite que el estado de derecho consolide la continua regeneración del poder político de la comunidad. Claro que J. Habermas, siempre, se refiere sólo a una legitimidad formal. Por nuestra parte, ya lo hemos indicado, **si consideramos que el estado de derecho debe también fundarse en la igualdad de derechos de reproducir y desarrollar la vida concreta de los ciudadanos** (en la esfera material),

<sup>296</sup> Dussel, Enrique. *Política de la liberación: Arquitectónica*, op. cit., p. 304, destaque nuestro.

tendríamos un concepto de **legitimidad real**, y por ello también la idea de un **estado de derecho real** (es decir, formalmente fundado en el derecho, las leyes, y materialmente existente en la resolución de los conflictos sociales que surgen de un no cumplimiento de los requerimientos ecológicos, económicos o culturales en toda la población)<sup>297</sup>.

Como se puede verificar, la opción por la acción estratégica en cuanto materialidad política crítica de liberación no aparece en estos textos, pero abre un campo de lectura potenciadora de la crítica jurídica. Tal vez, Enrique Dussel haya dejado para explorar ese momento crítico desde la materialidad de los principios y de la acción estratégica en el último tomo de la política de la liberación, porque se sabe que su perspectiva en el tomo II es apenas para reconstruir con algunos toques reflexivos el sistema vigente. La idea de sistema de derecho trabajada por E. Dussel, principalmente en las dos últimas obras en las que se dedicó al asunto, está influenciada por perspectivas formalistas, quizás por eso haya un apego y poca crítica al formalismo. Sin embargo, se observa un avance en esa postura en dos momentos:

En nuestro caso, cuestión a la que retornaremos en la Crítica, para que la “pretensión de legitimidad” no sea sólo formal (teniendo en cuenta el sistema del derecho), sino que pueda igualmente tomar en cuenta la situación material o social de un posible acusado, para lo cual será necesario usar principios que sitúen a la solución del caso dentro del horizonte de la normatividad de la esfera material de la política, para que se alcance una “pretensión de legitimidad real”. La legitimidad del juicio se completará como un juicio justo<sup>298</sup>.

Y, en el segundo, cuando destaca:

Por nuestra parte, ya lo hemos indicado, si consideramos que el estado de derecho debe también fundarse en la igualdad de derechos de reproducir y desarrollar la vida concreta de los ciudadanos (en la esfera material), tendríamos un concepto de legitimidad real, y por ello también la idea de un estado de derecho real (es decir, formalmente fundado en el derecho, las leyes, y materialmente existente en la resolución de los conflictos sociales que surgen de un no cumplimiento de los requerimientos ecológicos, económicos o culturales en toda la población)<sup>299</sup>.

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 315. (Negrillas nuestras).

<sup>298</sup> *Ídem*.

<sup>299</sup> *Ídem*.



Se observa que no solamente se abre una posibilidad crítica para la próxima obra, aún no publicada, sino también empieza a redimensionar el nivel y la esfera que puede ocupar el derecho, transformando realmente el sistema de derecho y no apenas su dimensión objetiva fundada en la lógica formal. Aunque estos estudios sobre el sistema de derecho abran algunas ideas para que se problematice una crítica jurídica desde la FL, de inmediato se puede percibir que las categorías críticas de Enrique Dussel, presentadas en la primera parte de esta obra, parecen más adecuadas a la crítica jurídica que propiamente la lectura particular del autor sobre el campo jurídico.

### 3. La transmodernidad jurídica

La obra de Enrique Dussel propiamente no plantea una idea concreta de crítica jurídica; por esa razón se dice que sus categorías filosóficas le sirven al pensamiento jurídico crítico mucho más que su propia perspectiva. En ese escenario, cabe relacionar el trabajo del iusfilósofo de la Universidad Federal del Paraná, Celso Luiz Ludwig, quien se dedica al pensamiento de la FL, en especial a la vertiente desarrollada por Enrique Dussel, aprovechando sus categorías para la lectura de una Filosofía jurídica crítica y liberadora.

El referido investigador opta por contextualizar su abordaje en la perspectiva que prioriza la construcción de la totalidad moderna como centro del pensamiento reduccionista y dominador, pues, al especificar una unidad paradigmática (el Yo pienso) como subjetividad de la historicidad fundadora moderna-europea presupuesta en arquetipos de dominación indo-europeos<sup>300</sup>, que se expande en la realidad continental a partir de la invasión de América Latina, funda una nueva geopolítica e histórica mundial y se apropia de los demás discursos, ascendiendo niveles de representación de la multiplicidad bajo la tutela de la unidad centralizadora<sup>301</sup>.

Su perspectiva filosófica parte de algunas delimitaciones. Inicialmente sitúa unos paradigmas en el campo de las variadas filosofías o incluso perspectivas filosóficas que le parecen más consensuales con la lectura de la Filosofía moderna. Eso es importante, pues va a abrir la posibilidad para posteriormente explorar un sesgo ético, político y jurídico específico de la perspectiva

---

<sup>300</sup> Dussel, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Traducción Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 3ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

<sup>301</sup> Ludwig, Celso Luiz. "Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial". En: Wolkmer, Antonio Carlos *et al.* (Org.). *Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 103.

crítica a la que desea llegar. Se apoya en la siguiente división de la Filosofía occidental (cosmológica, teocéntrica, antropocéntrica y biocéntrica), en la que busca privilegiar la mirada antropocéntrica como primer criterio de delimitamiento, y dentro de ésta, el análisis que se propone paradigmático a partir de la idea que toma del filósofo Jürgen Habermas (auxiliado en la división histórica a partir del ser, consciencia y lenguaje y acción comunicativa).

En esa ingeniería teórica que construye, Ludwig añade una cuestión de la FL, en que un cuarto elemento que no aparece y debe ser considerado sería la vida. Y, por último, la geografía mundo de su propuesta sitúa la problemática que envuelve los análisis de los procesos de modernidad y de la posmodernidad, pues dimensiona que su proyecto aspira a una absorción de las contribuciones de ambos períodos, pero cuyo enfoque se trataría del tema de la transmodernidad. En resumen, su propuesta de lectura de la liberación estaría asentada “[...] en el contexto de la perspectiva antropocéntrica, situado en los fundamentos y límites del paradigma de la vida concreta de cada sujeto, teniendo como horizonte el proyecto de la transmodernidad”<sup>302</sup>.

Ya en lo tocante al análisis que realiza de la FL, de forma esquemática se puede abordar de la siguiente forma: parte de las categorías de la FL, es decir, totalidad, exterioridad, ética de la alteridad y transmodernidad. Así, dentro de cada una establece el desarrollo de su perspectiva, o sea, en el ámbito de la totalidad trabaja el paradigma filosófico fundamentado en la idea de Ser, de la consciencia y del actuar comunicativo, utilizando el método analéctico como forma de ruptura para una inmersión en la lógica de la exterioridad. A partir de ahí, reflexiona cuestiones como Marx, FL, Filosofía del Derecho, ética con criterio de la vida humana, alternatividad jurídica y Filosofía jurídica libertadora. Esa segunda categoría sería la más amplia y detallada; incluso así, aún encuentra espacio para divulgar una perspectiva ética de la alteridad y esbozar lo que sería un proyecto de transmodernidad descolonial.

A partir de la construcción de la Historia de la Filosofía, en que destacan los paradigmas Ser, sujeto y actuar comunicativo, el autor debate en el campo de la totalidad, o sea, en la producción de la unicidad que privilegia la objetividad del pensar con primacía del centro dominador, basado en la idea del *Ego Cogito* cartesiano y atomizado en la figura del Ser europeo; a lo que se sabe, se torna el parámetro que distingue entre el Ser y el no-Ser. Así, el paradigma

<sup>302</sup> Ludwig, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos”. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*. Curitiba, n. 41, 2004.

del Ser dentro de la perspectiva dicha se conforma en la “[...] ontología de la totalidad, la lógica prevalente es la de la dominación del otro. Concreta e ideológicamente, de la mujer, del hijo y del discípulo, en la erótica y en la pedagógica”<sup>303</sup>; esto, en el punto de la consciencia, redundante:

Así, lo que abstractamente se instaura como subjetividad del sujeto, al nivel más concreto, se resuelve en el sujeto-europeo-blanco-varón-adulto. Geopolíticamente Europa y su relación colonialista con la periferia y semiperiferia del mundo; en la ideología de la discriminación racial es el hombre blanco; en la dimensión sexista machista es la identificación con el hombre; en la pedagógica, adulto, y, al nivel social, clase dominante. Estamos delante de una lógica inocultable de reducción de todo a la Totalidad en el orden que se instaura como sujeto. Se legitima teóricamente la dominación práctica<sup>304</sup>.

Esa condicionante que parte de la reflexión del Ser en un “sí mismo dominador”, se da en la esfera filosófica de la construcción potenciadora del “Yo dominador” de la ontología filosófica del centro hegemónico, el llamado “ego conquiro”, trabajado anteriormente en la perspectiva del pensamiento de Dussel. En ese sentido, la totalidad opera como paradigma de la consciencia para el espacio dominado latinoamericano, transformándose en capacidad de aniquilación de la perspectiva de lo distinto y, culminando en un ámbito en el cual la base mediatizada es el “Yo dominador” y sus arquetipos, confirmando un paradigma que acepta las diferencias, pero que ignora los que no se encajan en la perspectiva oficial, acoplando esos Otros/Distintos en niveles de sumisión.

Ludwig, citando a Dussel, menciona que el “[...] todo es confundido con el polo dominador, en cuanto el dominado viene a ser la diferencia interior al mismo”<sup>305</sup>. En esa esfera recuerda también que el pensamiento moderno maduro en la Filosofía de Hegel visualiza el mundo dentro de la referida totalidad como discurso dominante. En efecto, su dialéctica es la categoría que se mueve dentro de la propia totalidad. Por eso la ontología de Hegel se manifiesta también como totalidad. Esa crítica estaría establecida en el pensamiento de los “externos” a la Filosofía hegemónica del centro. Establece Ludwig que esa “[...] identificación de la subjetividad con el horizonte ontológico no sería el mayor problema, si no fueran las implicaciones ideológicas de

<sup>303</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, op. cit., p. 100.

<sup>304</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, op. cit., p. 107.

<sup>305</sup> Dussel apud Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, op. cit., p. 103.

ahí decurrentes”<sup>306</sup>. Puede surgir la pregunta: entonces, ¿a cuáles implicaciones se refiere el autor? Citando la obra de Dussel es posible aclarar:

Lo más grave es que esta ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. [...] La ontología de la identidad de la razón y de la divinidad como el ser termina por fundamentar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos, constituidos como colonias, neocolonias, ‘dependientes’ en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina siendo la sabia fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del ego cogito transforma así, en ‘ganas de poder’ todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda, en nombre de su razón incondicionada<sup>307</sup>.

Según el investigador curitibano, esa condición es posibilidad para la reflexión en el paradigma del actuar comunicativo, pues, subsumiendo esa importante categoría filosófica, acaba por despertar que existen sujetos, quienes, condicionados por los otros dos paradigmas anteriores, acaban por no participar del actuar comunicativo, sino en la condición de receptores de los consensos, ya que al final de cuentas no lograron exponer sus percepciones. En efecto, la diferencia ética es entre una ética de la alteridad y una ética del discurso, la segunda elaborada por una premisa incluida en la totalidad y en sus paradigmas ontológicos y subjetivos; mientras la primera es la reveladora de la exterioridad, que irrumpe en la realidad en la condición de los seres dominados, afectados por el consenso hegemónico, habitantes de la comunidad real de víctimas que pueden o no ser intencionales<sup>308</sup>.

Para Ludwig, esa sería la experiencia reveladora de la FL latinoamericana. Es el punto que le interesa en la esfera del pensar paradigmático moderno: la condición de exterioridad del otro, el distinto, sujeto histórico silenciado y oprimido en la esfera de un diálogo en el que participó como víctima, “[...] La no-comunicación —la incomunicabilidad (el no-ser)— es el punto de partida. En la periferia del mundo latinoamericano, no es un tema apenas teórico, sino una experiencia fáctica que lleva más de medio milenio”<sup>309</sup>. Concluyendo esa parte de la reflexión:

<sup>306</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 108.

<sup>307</sup> Dussel *apud* *idem*.

<sup>308</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 108.

Así, en el paradigma del actuar comunicativo, se concretiza una superación de la consciencia monológica para la intersubjetividad: paso del yo al nosotros, que, sin embargo, se puede totalizar en la comunidad de comunicación real, resultando en un consenso de “lo Mismo”, por cuanto excluye la exterioridad —el otro como el que está más allá, el excluido (porque silenciado)— de la argumentación<sup>310</sup>.

La irrupción insurgente del Otro en la esfera de la comunidad de comunicación es el punto de partida de la FL, pues se trata de un momento innovador en la Filosofía histórica: la exterioridad “[...] es la condición de posibilidad de argumentación como tal. En la argumentación seria es necesario suponer que el otro tiene una nueva razón, una razón diferente o distinta, y que puede poner en entredicho el consenso ya alcanzado”<sup>311</sup>. La FL piensa sus fundamentos filosóficos bajo la perspectiva histórica y frente a los resultados de la realidad sociopolítica. Es decir, el movimiento no se da desde el filósofo hacia la realidad, sino que la propia realidad es provocadora del pensar del sujeto, no aquel abstracto, sino concreto e históricamente contextualizado y condicionante de su reflexión crítica y comprometida con un diálogo complejo por las esferas geopolíticas y geoeistémicas que componen el horizonte para el cual se pretende establecer una nueva propuesta reflexiva.

Al establecer la construcción paradigmática y ética de la totalidad, en secuencia se visualizan dos factores: la búsqueda por demostrar la arquitectura de la dominación y, también, la condición de los fundamentos éticos de la Justicia —vista en la expectativa latinoamericana— no se encuentra en la totalidad, pues “[...] la justicia se fundamenta no en la totalidad, sino en el momento de la exterioridad”<sup>312</sup>. Citando nuevamente el pensamiento de Dussel, refiere Ludwig:

Por lo expuesto hasta ahora, se puede percibir que para Dussel la Filosofía como ontología dialéctica se vincula a una postura histórico-existencial negadora de la justicia, por implicar y afirmar la muerte y la negación de la realidad que se sitúa más allá de la totalidad. Define la justicia, a partir de la categoría de la exterioridad, como virtud óntico-meta-física<sup>313</sup>.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>311</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 110.

<sup>312</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>313</sup> *Idem*.

Dicho esto, se puede constatar que la modernidad opera por medio de la totalidad que sería su discurso de fundamentación. En efecto, la historicidad filosófica que emerge como grito de justicia en la periferia del sistema-mundo revela la exterioridad que sería, por lo tanto, su contra-discurso<sup>314</sup>. Para esto, el autor paranaense utiliza tres elementos que pretende establecer en la óptica de la exterioridad; estos son: el método analéctico, la fundamentación con criterio-fuente en la vida humana concreta —producción, reproducción y desarrollo—, y la comunidad de víctimas —representada en la figura del sujeto insurgente—. Siendo así, como se puede percibir, esos elementos componen variables que van a influir directamente en la lectura de la filosofía jurídica crítica. En consecuencia, el pensamiento será permeado por el abordaje de la metodología analéctica. Vale resumir la idea de la siguiente forma:

En síntesis, en el propósito de reformular la dialéctica, a partir de la perspectiva de aquello que se sitúa para más allá de toda la totalidad, Dussel habla del método analéctico como momento analéctico de la dialéctica. El método analéctico busca afirmar un ámbito de la exterioridad metafísica del otro —alteridad irreductible a la lógica de la totalidad y punto de apoyo para la construcción de una lógica de la diferencia, evitando, así, la reducción de todo a lo mismo—. El nuevo método consiste en la afirmación de la negatividad del otro, pues incluye el momento alterativo, desde una anterioridad (es un momento ana-dialéctico), movimiento que indica el paso de la negación desde un lugar que está más allá del sistema, o sea, del otro, del pobre, del oprimido, del excluido, de la víctima, etc.<sup>315</sup>.

Ese método aspira a dimensionar el lugar comunicativo del otro en el sistema mundo, pues si la dialéctica se establece en la negación de la realidad de opresión, la analéctica visualiza la exterioridad del otro que estaría fuera de esta relación opresiva, pues la marginalidad presupone inclusión precaria al sistema, al punto que la exclusión sitúa fuera de la dialéctica al opresor/oprimido. Lo que dimensionó como anterioridad negativa es propiamente la inversión de postura en la mirada del tema, que se verifica en la anterioridad constitutiva de las relaciones humanas para más allá de la dicotomía que sustenta la relación dialéctica mencionada. En fin, “[...] no se trata sólo de una dialéctica negativa, sino de una dialéctica positiva donde la exterioridad del otro es condición originaria y fuente del movimiento metódico”<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> Luwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 110.

<sup>315</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>316</sup> Luwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 112.

Otra condición que emerge como elemento de la FL en la óptica de Celso Ludwig, es el criterio-fuente de la vida humana. Cuando dimensiona eso, lo sitúa en la anterioridad recién mencionada. Es la vida concreta de los sujetos que buscan mediar la realidad para producción y reproducción de la vida, es la condición para la edificación de todo el “quehacer humano”, de su capacidad productiva instituyente, además de constituirse como criterio de referencia para los demás campos que atraviesan las relaciones humanas. En efecto, “[...] la premisa es que la vida humana en comunidad es el modo de realidad del sujeto. El modo de realidad consiste en considerar a la vida humana como ella se nos presenta, en las situaciones concretas del mundo, en la edad de la globalización y de la exclusión”<sup>317</sup>. Con esta afirmación, muestra que la vida humana se sobrepone al ámbito de los valores de la ontología. No se presenta como condicionante de la cotidianidad de los sujetos, sino como “modo de realidad”, pues el “[...]existir como modo de realidad del viviente humano es más que propiamente condición, más que fundamentos, para ser precisamente fuente y contenido de donde emana, incluso, la racionalidad como momento del ser viviente humano”<sup>318</sup>.

Esa producción y reproducción de la vida humana como modo de realidad se degrada con la vulnerabilidad de la vida del sujeto<sup>319</sup> (negado), la misma situación en lo tocante a las condiciones materiales de mediación de la vida. Estas se interpelan cotidianamente en la realidad concreta de esos sujetos negados, pues son parte del histórico viviente y permanente lucha. Esa lucha es por la exigencia de rellenar las condiciones de mediación con la realidad para el desarrollo humano y eso implica una transformación del sistema productor de limitaciones y obstáculos a ese acceso. Se concretiza en la esfera política de exigibilidad primeramente como exterior a esas relaciones (anterioridad) y después de afirmación dialéctica (momento analéctico positivo). Esa condicionante por intermedio de la subjetividad negada se materializa en la siguiente elucidación:

Momento que instaura, inequívocamente, un derecho subjetivo legítimo, con exigencia de efectividad, intrínseco al criterio-fuente anunciado: la vida concreta de cada sujeto como modo de realidad, siendo que aquí ese modo de realidad consiste en la negación de vida en algún grado de subjetividad,

<sup>317</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, op. cit., p. 145.

<sup>318</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, op. cit., p. 112.

<sup>319</sup> Ludwig, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação”, op. cit., p. 9.

por eso, categorialmente, subjetividad negada, en la determinación específica del desarrollo. Por eso, contexto argumentativo, la vida humana —criterio-fuente— no aparece propiamente como un derecho. Como en el caso de tener “derecho a la vida”, por ejemplo. Se trata de un nivel más abstracto. En ese sentido, la vida no es un derecho, sino fuente de todos los derechos. Ese criterio-fuente nos conduce al principio que es el crítico principio concreto de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto en comunidad<sup>320</sup>.

La inversión analéctica opera cuando la construcción de la vida humana es criterio-fuente y no es objetivada dentro de un sistema legal del Derecho estatal. Al dimensionar el espacio de la liberación, busca primero afirmar la subjetividad negada de aquellos a quienes se les priva de sus medios, y luego son reducidos los ámbitos subjetivos en la existencia marginal o exterior al sistema excluyente. El modo de realidad de esas subjetividades negadas, son por sí mismas condiciones de exigibilidad o interpelación en la realidad concreta. Ese modo de realidad cuando visualizado en la óptica del criterio-fuente vida humana, se encuentra negado, limitado, o incluso suprimido en la negación del acceso a los medios, o más, mercantilizado en la esfera económica donde son verificados algunos pocos sujetos que usufructúan plenamente de los privilegios y disponen en abundancia de los elementos necesarios para el desarrollo de las condiciones básicas para vivir.

Se percibe que la analéctica revela la materialidad principiológica de la vida humana en el criterio fuente, dotándola de carácter subjetivo para las subjetividades negadas y fundamentando todo Derecho. Para Ludwig, “[...] la función específica del sistema de derecho es doble: por un lado, la función es de conservación donde la vida está afirmada; y por otro, la función es de transformación donde la vida está negada”<sup>321</sup>. Al establecer ese diálogo, dicho autor no estaría pensando en el sujeto abstracto y universalizado por las revoluciones burguesas y sus cartas con catálogos de derechos, sino en un sujeto concreto y geopolíticamente localizado. En el caso latinoamericano sería el sujeto que ocupa la periferia del “ego conquiro” y del “ego cogito” moderno. En ese sentido, el debate se expande en búsqueda de alternativas para la dialéctica de la modernidad/posmodernidad, abriéndose a la espacialidad de ese sujeto localizado en el sistema-mundo, para un proyecto alternativo que pueda ser transmoderno. El autor aclara esa perspectiva de la siguiente forma:

<sup>320</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação*, op. cit., p. 149.

<sup>321</sup> Ludwig, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação”, op. cit., p. 43.



En ese giro transmoderno del pensamiento la categoría de la exterioridad, en la condición de categoría de las categorías, tiene importancia fundamental, porque permite pensar las nuevas cuestiones, o pensar de manera diferente cuestiones ya pensadas, ahora más allá del horizonte de la hegemonía de las teorías moderno occidentales eurocéntricas. Nuestra reflexión ahora se encamina hacia el sujeto, hacia el grito del sujeto concreto, como modo de su realidad, considerados los mundos imposibles y los mundos posibles. El surgimiento de las alternativas exige pensamientos alternativos para más allá de la totalidad hegemónica de las teorías del Norte. El monismo del pensamiento necesita pensamientos alternativos para las alternativas. La exigencia del pluralismo se justifica por la necesidad de pensamiento alternativo para las posibles alternativas. Y la categoría de la exterioridad puede orientar el sentido del pluralismo de pensamientos<sup>322</sup>.

Esos sujetos localizados en el proyecto alternativo de la exterioridad estarían inmersos en el proceso de liberación del monismo reduccionista de la modernidad. La idea de liberación es puntual en liberarse de las negaciones en el modo de realidad de los sujetos en comunidad. Estos son víctimas del sistema que produce sufrimiento al negar las oportunidades de mediación, limitando el desarrollo del criterio-fuente (la vida).

Como se puede percibir, el orden de negación (obstáculos) se afirma en el sistema de privilegios para que algunos tengan positivadas las mismas circunstancias que son negadas. En efecto, “[...] la emancipación o liberación encuentra su legitimidad crítica desde las negaciones de cada sujeto y de cada comunidad popular”<sup>323</sup>. La idea de incluir al sujeto oprimido en una comunidad de comunicación, o incluso como lo hace Dussel, en un bloque, parece adecuado, pues como destaca el autor “[...] permite incluir a la ‘clase’, pero también a los grupos que no lo son (etnias, tribus, minorías, etc.) y las formas de dominación, cuyo locus puede tanto ser la exterioridad del sistema (por haber exclusión), como la interioridad del sistema (por haber subsunción)”<sup>324</sup>. Así puede incluirse ahí al sujeto como vivencia histórica plural y consciencia múltiple de luchas políticas para ir más allá de la dialéctica del sistema capitalista, abarcando también otras esferas de dominación y de opresión que no resultan solamente de ese fenómeno, el bloque social de los oprimidos.

<sup>322</sup> Luwig, Celso Luiz. “Filosofía e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 116.

<sup>323</sup> *Ídem*.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 117.

Se trata, entonces de la comunidad de las víctimas, legitimidad fundadora de los nuevos sujetos colectivos, en el proyecto comunitario-participativo, de producción de nuevos derechos<sup>325</sup>. Esa idea de bloque social de los oprimidos como comunidad de víctimas de los sujetos históricos dimensiona la pluralidad de luchas en la condición de negación del criterio-fuente, límite para diferenciar esas de las demás esferas de exigibilidad. El bloque social de los oprimidos permite que las luchas sean visibilizadas como fruto de la consciencia liberada. Así, es posible afirmar:

El oprimido contiene en su ser (que es no-ser para la ontología de la totalidad), quiere decir, en su subjetividad, en su cultura, en su praxis, en su existir, exterioridad analéctica, que le permite descubrirse como oprimido en el sistema. No fuera la exterioridad como afirmación analéctica (afirmación de su dignidad, de su libertad, de su cultura, de sus derechos, de su trabajo – trabajo vivo, primero, y fuente de todo valor), estaría él sumergido, sin posibilidades de emancipación, de liberación, en fin, sin posibilidad de utopía. La exterioridad es así, la afirmación positiva y fuente axiológica de exigencia de justicia. La negación de la opresión se inicia y es posible por la afirmación de la exterioridad del otro (aquí el pobre y el oprimido nunca totalmente subsumido en cualquier uno de los niveles de dominación). De esa manera, el pobre/oprimido merece justicia en razón de la dimensión constitutiva de su ser como exterioridad, en fundamentación ético-metafísica. La forma concreta de busca de esa alteridad puede ocurrir por la praxis jurídica alternativa, situando al pobre/oprimido como realidad (histórica) y teniendo en la categoría (también epistemológica) de la exterioridad la fuente de una ética jurídica de liberación<sup>326</sup>.

La categoría de la exterioridad que revela la condición y el lugar de “habla” de los sujetos históricos en el bloque social de los oprimidos, se presenta como fuente de exigibilidad de Justicia, pues dimensiona la condición de estos en la totalidad negadora, revela la cara interpelante de la otredad sistémica y el rostro desnudo que irrumpe en esa totalidad, demostrándose ajeno a la dicotomía igualdad-diferencia, o sea, distinguiéndose y al mismo tiempo afirmándose en la plenitud de su condición de Otro, luego, interpone la necesidad de una reflexión filosófica por intermedio de su corporalidad viviente. Siendo así, con esa postura de exterioridad reveladora de los límites de la totalidad sistémica, Ludwig evidencia que más allá de los marginales en la totalidad, también existen los excluidos de la comunidad de comunicación.

<sup>325</sup> *Idem.*

<sup>326</sup> Ludwig, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Liberdade*, op. cit., p. 171.

Véase que esa reflexión filosófica interpelante obliga a expandir los horizontes del pensamiento indolente de la modernidad, mostrando su cara perversa, al fin y al cabo la dicotomía del “Sí mismo” ya no justifica ningún parámetro avasallador y ecualizador del Otro. Esa subjetividad interpelante por Justicia, en el momento que irrumpe la barrera que separa la exterioridad de la totalidad, ya por sí empieza a fundar Otro Derecho, ese Derecho sería: “[...] El derecho del pobre/oprimido es el derecho de ser (ser que se le priva), visto que su no-ser no es la nada, no es el no-sentido, mas es ser/sentido distinto, desde la afirmación analéctica de la exterioridad”<sup>327</sup>.

Ese sería el ámbito del pensar filosófico transmoderno, que aspira a la superación de los males de la modernidad como totalidad dominadora. La exterioridad descubierta por la analéctica de la dialéctica totalizadora posibilita, al momento reflexivo en América Latina, la consolidación de la Filosofía transmoderna descolonial, que se convierte en un pensamiento ético de la alteridad, crítico a los obstáculos que constituyen la limitación a la capacidad plena de desarrollo de la vida humana, e incluso una Filosofía crítica a los límites que, recuerda en Enrique Dussel, alrededor de la propia Filosofía, deben ser superados en la lógica de la totalidad: el helenocentrismo, occidentalismo filosófico, eurocentrismo y, por último, colonialismo filosófico; en el último caso, se trata de aplicar aquello que se denomina giro epistemológico filosófico descolonial<sup>328</sup>.

La órbita de una Filosofía jurídica crítica liberadora o transmoderna descolonial, debe estar permeada por una racionalidad crítica, mediada por la materialidad de las negaciones existentes y de los sujetos afectados<sup>329</sup>. Eso lleva a considerar un concepto de Justicia crítico que también opera por medio de la idea de injusticia —momento negativo— visto como justo legalizado (formal y objetivo). El Derecho, para Ludwig, es una mediación sistémica. Esa debe ser transformada por la misma perspectiva positiva de injusticia, que se visualiza como consecuente de la materialidad concreta de la vida de los sujetos negados en las mediaciones sistémicas. Teniendo en cuenta la superación analéctica de la negatividad dialéctica del sistema de Derecho, depurada en la idea de injusticia producida por el sistema formal, se encontraría la transformación del sistema de derecho por la inclusión de nuevos derechos o incluso por la conformación más ampliada en la lógica de Otros Derechos

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>328</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 119.

<sup>329</sup> *Idem*.

(puerta para el ejercicio pleno y la acción política jurídica estratégica del pensamiento jurídico crítico). Por lo tanto, la transformación crítica del sistema de derecho:

[...] requiere un concepto de justicia —desde la injusticia de la negatividad—, lo que es posible históricamente en los momentos en que la necesidad de afirmación de la vida es conducida por la comunidad de las víctimas. Y una de las mediaciones específicas del derecho, en este caso, es la de posibilitar el ejercicio efectivo de incorporación de nuevos derechos. Esa transformación es posible cuando los actores que sufren las negaciones toman consciencia de un nuevo derecho que se produce en la historia concreta de la comunidad de las víctimas, que gana legitimidad intersubjetiva, porque hay negación material de la vida, con la pretensión de una nueva legalidad. De esa manera, los nuevos derechos, orientados por el criterio de justicia mencionado, pasan a ser necesarios, pues aspiran a la afirmación de derechos de aquellos que tienen una dimensión de la vida negada. Me refiero a aquellos que se encuentran en la condición de “sin-derechos” (o víctimas del sistema de derecho vigente). Por lo tanto, es este el espacio de los nuevos sujetos de derechos, comprendidos a partir de la racionalidad negada<sup>330</sup>.

La transformación del sistema de Derechos se encuentra en la tensión entre el viejo y el nuevo derecho que emerge en la realidad interpuesta de la negación jurídica al sujeto concreto. Sin embargo, alerta Ludwig que “[...] No se trata de posible yuxtaposición entre el núcleo del derecho que permanece y el nuevo derecho. La dialéctica es de tensión y de conflicto, y es en ella que se opera la reconstrucción del sistema jurídico”<sup>331</sup>.

Vale resaltar que este autor deposita su atención en la idea de superación del Derecho vigente por los derechos que vendrán de la exigibilidad de los llamados “sin-derechos-aún”, que originan aquello que fue destacado en el ítem anterior en lo tocante al disenso que desestabiliza el consenso establecido. Este disenso oriundo de las exigibilidades de los sujetos negados es la nueva fuente de legitimidad, y en ese punto la cuestión estaría centrada no meramente en la forma, sino en la materialidad concreta de la tensión negadora entre el sistema formal como productor de injusticia y el nuevo sistema interpelante, convirtiendo la racionalidad crítica en materialidad negativa que

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>331</sup> Ludwig, Celso Luiz. “A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação”, *op. cit.*, p. 18.

puede llevar a la liberación<sup>332</sup>. Eso se traduce en “[...] actuación antihegemónica pluralista tiene el sentido de reacción superadora de la globalización neoliberal hegemónica, que sigue siendo dominante, opresora y de exclusión”<sup>333</sup>. Siendo así, concluye su reflexión mencionando que:

[...] el cambio paradigmático del sujeto pensante para el sujeto pobre como oprimido, la comunidad de las víctimas en sus frentes de liberación, hoy se actualiza como reto para el sujeto pobre como excluido también, en busca de expectativas de una vida posible y mejor, mas a partir de la condición de sujeto viviente, que quiere, puede y debe vivir, en la condición de otro, en la condición de exterioridad, criterio fuente de justicia<sup>334</sup>.

Concluyendo esta etapa de análisis de la crítica jurídica filosófica, que privilegió el pensamiento de Enrique Dussel y Celso Ludwig en la transformación analéctica del sistema de derecho, se continúa analizando el pensamiento jurídico de liberación en las reflexiones de Jesús Antonio de la Torre Rangel, que también desarrolla sus perspectivas filosóficas para el campo jurídico desde la obra de Dussel. El autor mexicano realiza una fundamentación en torno a la idea de derecho que nace del pueblo y del iusnaturalismo histórico analógico, permeado por una concepción de justicia liberadora.

Por lo tanto, si este capítulo ha logrado demostrar la superación formal del pensamiento jurídico por la fundamentación de la FL, el próximo buscará, con la misma filosofía, plantear las potencialidades de materialidad crítica del Derecho.

---

<sup>332</sup> Ludwig, Celso Luiz. “Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial”, *op. cit.*, p. 121.

<sup>333</sup> *Idem.*

<sup>334</sup> *Idem.*

