

**LA VÍCTIMA COMO NUEVO SUJETO HISTORICO EN LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN EN
ENRIQUE DUSSEL**

HERNÁN MAURICIO ROJAS RAMÍREZ



**UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRIA EN FILOSOFÍA**

**LA VÍCTIMA COMO NUEVO SUJETO HISTORICO EN LA ÉTICA DE LA
LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN EN
ENRIQUE DUSSEL**

HERNÁN MAURICIO ROJAS RAMÍREZ

Monografía para optar por el título de Magister en filosofía

Director

PhD MARTÍN JOHANI URQUIJO ANGARITA



**UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRIA EN FILOSOFÍA**

DEDICATORIA

En primer lugar doy gracias a Dios, por haberme dado fuerza, valor y entendimiento, para culminar esta nueva etapa de mi vida.

A mi familia, Claudia, Juan y María Paz por su apoyo y comprensión.

A los compañeros del Seminario de Investigación por sus valiosos aportes en la corrección del presente trabajo, y especialmente al maestro Martín Urquijo, pues gracias a sus directrices y dedicación es posible presentar este trabajo de investigación a la comunidad académica.

A William Palta por su amistad.

Contenido

Introducción.....	5
Capítulo I	
Paso de la categoría de pobre como exterioridad a la categoría de Víctima.....	11
Introducción.....	11
1.1 La Filosofía de la liberación.....	13
1.1.2 El plano de la opresión erótica	23
1.1.3 El plano de la dominación pedagógica	25
1.1.4 El plano de la dominación económica	29
1.1.5 En el plano sociológico y político de la dominación.....	33
1.1.6 El plano de dominación de la religión fetichizada.....	34
Observaciones finales.....	41
Capítulo II	
La víctima en la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión	43
Introducción.....	43
2.1 Caracterización de la víctima.....	44
2.1.1 ¿Quiénes son las víctimas?	44
2.1.2 ¿Quién es una víctima?	46
2.1.2.1 La víctima como viviente humano.....	46
2.1.2.2 La víctima como subjetividad sufriente.....	52
2.1.2.3 Las víctimas como excluidas de las decisiones.....	58
2.2 ¿Cuál es el papel de la <i>víctima</i> en la ética del 98?	62
2.2.3 Ser víctima es comprometerse autoresponsablemente por la transformación	69
Observaciones finales.....	73
Capítulo III	
El deber de memoria como elemento que amplía la categoría de víctima en Dussel....	77
Introducción	77
3.1 La víctima y la pretensión política de justicia dusseliana en dialogo con Young....	78
3.2 la víctima y el deber de memoria en Mate	84
Observaciones finales.....	93
CONCLUSIONES.....	95
BIBLIOGRAFÍA.....	99

Introducción

El presente trabajo de investigación se fundamenta en el concepto de víctima desde la perspectiva del filósofo latinoamericano Enrique Dussel, quien junto con los filósofos de la generación de los años sesenta, partieron de la realidad de dependencia y exclusión del continente suramericano y propusieron un nuevo paradigma filosófico que denominaron *Filosofía de la liberación* (Beorlegui, 2004:661).

Lo relevante de la *filosofía de la liberación* en la tradición dusseliana es el cambio de paradigma ético, que toma como punto de partida la vida humana, distanciándose del enfoque: el ético-cultural de Kusch, Cullen, Scannone, y del utilitarismo, como ética material que sólo considera valioso lo útil o la felicidad para el mayor número.

Dussel finalmente crítica el totalitarismo en algunos elementos presentes de la filosofía clásica y eurocéntrica, a través de la cual se oculta la exterioridad del pobre, y se justifica la dominación, impidiendo el desarrollo de la vida humana.

La ética de la liberación no es una ética de los valores, ya que estos según Dussel nunca serán “alguien” sino siempre “algo”. Se construye sobre el fundamento material: la vida humana concreta "un sujeto corporal viviente"; este sujeto sufre las causas generadas por el sistema que niega las condiciones básicas para que la vida se desarrolle de manera adecuada.

La ética de la liberación surge de los que no tienen voz, los invisibilizados, los excluidos y oprimidos por las estructuras sociales de injusticia. Es así como propone la construcción de un nuevo paradigma u orden ético un contra-discurso sobre el orden ético vigente. Esta propuesta ética emprende el camino de develar e identificar las causas de la negación de la vida humana, para crear conciencia e instaurar una comunidad anti-hegemónica que impida la nefasta y sacrificial muerte de las víctimas, desde los diferentes ámbitos sociales del contexto latinoamericano y global (político, económico, pedagógico, religioso, erótico).

La liberación, entendida desde esta propuesta ética, pasó por dos momentos en su evolución filosófica. El primer momento giró sobre la interpretación de Hegel, Marx, Husserl, Heidegger y Levinas. Este último le permite repensar al Otro como ser vulnerable. El aporte de Levinas busca críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro, pero en el proceso de la construcción de un orden nuevo. Es así como surge el segundo momento en su pensamiento filosófico, que le posibilitará entender la liberación como una propuesta que busca la no dependencia, gracias a la no-dominación, el reconocimiento de los derechos, la participación simétrica de las víctimas desde la producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad.

Enrique Dussel planteó su discurso ético liberador desde el contexto de América Latina, el cual termina por globalizarse, dado que la exclusión tiene muchos matices (ecológico, racial, género, económico, sexual, etc), por lo cual este proyecto ético alcanza una reivindicación universal.

El concepto de víctima para Dussel, visto desde una perspectiva filosófica, plantea que las víctimas las encarnan los dominados y los excluidos, quienes a partir de su reconocimiento constituyen una crítica al sistema: “la crítica ética de las víctimas de cualquier sistema siempre parece ilegítima desde el punto de vista de ese sistema mismo (...) [las víctimas] habiendo sido excluidas se reconocen como tal y, en consecuencia, constituyen una crítica al sistema” (Mendieta, 2001:15-43). Su existencia plantea una crítica al principio ético universal en tanto conservación de la vida y la concepción del bien como construcción histórica en cuanto la realización material de los sujetos (la ética material).

Si la víctima es el pobre y el excluido del sistema desigual, la pobreza “significante ante todo falta de “capacidad-para” la realización efectiva del propio modo de vida concreto, cultural (de la “vida humana” en cuanto tal)” (Dussel, 2001:139), es decir, aquel a quien se le ha negado materialmente a través de la violencia, la humillación, la miseria. La vida es concebida aquí desde una perspectiva diferente a la humanitaria, pues aun siendo entendida como el principio material para la realización humana, lleva consigo el imperativo de cambio frente a las condiciones que siguen manteniendo y produciendo las víctimas. Dussel explica que bajo el amparo del Estado de Derecho, las víctimas son

en resumidas en los “sin-derecho” del sistema. Y si bien constantemente el autor parece hacer un llamado para liberar a las víctimas de su situación de dominación, como un principio ético de la sociedad, también menciona que son las mismas víctimas de dicho sistema quienes reconociendo su situación, incorporan “nuevos” derechos en un doble proceso, de deslegitimación del antiguo derecho (legal) y legalización del nuevo derecho (legítimo) (Acebedo, 2012).

Con fundamento en lo anterior, para el desarrollo de este trabajo de investigación se propone como pregunta orientadora: ¿Cómo se configura la categoría de víctima en el pensamiento ético-político de Enrique Dussel?

Considero que este problema de investigación es relevante, ya que la ética como filosofía práctica, generalmente ha mirado el comportamiento humano desde las virtudes, los valores, los principios, el bien, la justicia etc. –y esto no está mal- pero poco lo ha hecho desde las víctimas, los vulnerables, los oprimidos. Pensar desde el sufrimiento, desde el dolor, desde la marginalidad sitúa la reflexión ética en las víctimas en la medida que posibilita el hacer justicia a seres humanos victimizados por un sistema creado que se cierra en sí mismo y excluye a la mayoría de la población.

Otro argumento, sobre la relevancia del problema de investigación, es el histórico, ya que la historia ha sido contada desde el punto de vista de los vencedores, (el capitalismo, el neoliberalismo, la burguesía, el machismo, los emperadores, los aristócratas, los conquistadores, los terratenientes, los banqueros, los dictadores, los dueños de industria, las multinacionales, las transnacionales, los fondos multilaterales de crédito, los países industrializados etc.) y en menor medida desde los vencidos (los oprimidos, el pobre, el trabajador explotado, el desplazado, el discapacitado, los esclavos, los siervos, los campesinos, los proletarios, las minorías étnicas o religiosas, las mujeres, los niños, los ancianos etc). Por ende, la historia se sigue cantando con coros triunfantes, permitiendo que las injusticias y la barbarie continúe cabalgando impunemente y se perpetúe el sacrificio de las generaciones futuras. En este sentido, W Benjamin afirma que se debe “cepillar la historia a contrapelo”. Esto indica que no se debe seguir la corriente ni la tradición de los vencedores, sino por el contrario releer la historia y reconstruir la tradición a partir de los vencidos (las víctimas).

Esta investigación pretende situar el problema filosófico, acerca de ¿quién sufre? y no de la pregunta acerca de ¿qué es el ser? Ya que considero que la filosofía tiene una responsabilidad social y una palabra que decir en torno a las desigualdades cada vez más marcadas en las sociedades contemporáneas y en consecuencia, el hecho de no tomar partido por las víctimas sería como continuar legitimando la opresión y la victimización.

Como bien lo expresa Judith Shklar en su libro *Los rostros de la injusticia* (2010), existen dos tipos de injusticia: la injusticia activa (como la negligencia, en evitar una mala acción cuando se podría y se debería hacer) y la injusticia pasiva (como el fallo cívico en detener actos privados o públicos de injusticia). Es decir, mi capacidad de agencia como sociedad organizada para detener las injusticias en los ámbitos públicos o privados. Desde esta perspectiva el desconocer a las víctimas en el ámbito filosófico, sería tanto una injusticia activa como una injusticia pasiva, en la medida en que al continuar invisibilizando esta realidad se promueve su estado y condición.

En el Departamento de filosofía no se ha abordado hasta el momento una investigación en relación con el concepto de víctima desde la filosofía y mucho menos contextualizada a través de un filósofo latinoamericano, como es el caso de Enrique Dussel. Es por ello que este trabajo de investigación pretende llenar este vacío teórico, aportando una investigación filosófica desde el concepto de víctima.

Por otro lado, la categoría de víctima es un problema de investigación, ya que Dussel hace un cambio conceptual en el transcurso de su pensamiento filosófico, pasando del pobre a la víctima; es por ello necesario indagar, en qué consiste este cambio, si es sólo nominal o si realmente es un cambio de fondo desde el punto de vista ético.

Finalmente, esta investigación pretende aportar conceptualmente al tema del deber de memoria en las víctimas. Por lo cual, propongo abordar algunas reflexiones acerca de la memoria, como lo planteo W. Benjamin y el desarrollo hecho por Manuel Reyes Mate. Con este aporte a la *filosofía de la liberación* dusseliana pretendo enriquecer este marco ético tan importante para Latinoamérica. Concluyo afirmando que en la medida en que se rescate la memoria de los vencidos, es como se evita que se queden impunes los delitos e injusticias del pasado, y a la vez una búsqueda en la toma de conciencia para

que no vuelvan a repetirse las tragedias que ha experimentado la humanidad a lo largo de su historia.

La hipótesis que me propongo validar a través de esta investigación está presente en la siguiente afirmación: la víctima es comprendida por Enrique Dussel, como el nuevo sujeto histórico que debe tomar conciencia de su condición o realidad, para pasar a la organización de comunidades críticas (anti-hegemónicas), hacer resistencia y luchar por el reconocimiento de sus derechos y agenciar transformaciones en la cotidianidad desde los parámetros de la praxis de liberación.

Para alcanzar el propósito de este trabajo y validar la hipótesis presentada se parte de realizar un rastreo y evolución de la categoría de víctima en el pensamiento ético-político dusseliano, centrando la investigación en la obra “La ética del 98”¹, sin desconocer su legado filosófico.

En el primer capítulo se abordará la pregunta ¿cómo pasa Dussel de la categoría de pobre a la categoría de *víctima*? Iniciándose el estudio desde una visión general del tema y que constituye la base conceptual sobre el que se construye la reflexión de este trabajo.

En el segundo capítulo se hace la caracterización de la víctima mediante la pregunta: ¿quién es la *víctima* en la ética del 98? Este apartado es central en este trabajo, ya que para comprender a la *víctima* es necesario reconocerla y valorarla. En este mismo acápite se indicará cómo la víctima debe agenciar transformaciones para el reconocimiento de sus derechos negados a través de la organización de comunidades antihegemónicas de víctimas, como condición necesaria en la praxis ético-política de liberación. Igualmente se trabajará la pregunta ¿cuál es el papel de la *víctima* en la ética del 98? Este capítulo dará algunas luces para indicar el camino en la toma de conciencia y la lucha de las *víctimas* por sus derechos desde la perspectiva dusseliana.

¹ Cuando se hable en el texto de la *ética del 98* se está haciendo referencia a la obra de Enrique Dussel *La Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, 1998.

En el tercer capítulo propongo dos cuestionamientos: el primero es acerca de *la pretensión política de justicia* en Enrique Dussel y la importancia de la categoría del reconocimiento como la base de sus principios. En un segundo momento, expongo un elemento que Dussel no ha desarrollado suficientemente, como es el tema de la importancia de la memoria para las víctimas. Este capítulo así mismo, se estructura sobre el debate entre Young, Mate y Dussel, a través de algunos apuntes para indicar el camino en la búsqueda de la ampliación del concepto de víctima y así presentar una visión a la tradición dusseliana.

Capítulo I

Paso de la categoría de pobre como exterioridad a la categoría de víctima de Enrique Dussel

La pregunta de partida no es la clásica
¿Por qué el ser y no la nada?, sino
Quien sufre.

Rosenzweig

Introducción

El propósito del presente capítulo es abordar la pregunta: ¿cómo pasa Dussel de la categoría de pobre a la categoría de *víctima*? Para tal fin, se hará un rastreo a la categoría del pobre y se concluirá en las razones que llevaron a Dussel a reformular su nuevo sujeto histórico en la categoría de *víctima*.

La obra de Dussel es extensa y expresa un pensamiento vivo y en continua reelaboración. Es oportuno presentar la evolución y las líneas de pensamiento dusseliano desde el 60 al 90 para ubicar el paso de la categoría de pobre a la categoría de víctima en su obra *la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.

El reconocimiento de la exterioridad del pobre (epifanía de Dios, subjetividad sufriente), fue uno de los puntos de referencia de la filosofía de la liberación como propuesta *Latinoamericana* en la tradición Dusseliana, con su respetivo desarrollo categorial, el dialogo interfilosófico con algunos filósofos de la historia, el esfuerzo por deconstruir la historia de las eticidades con la intensión de buscar el florecimiento de una ética ontológica. En la búsqueda por superar la ontología europea y abrir el camino hacia una meta-física de la exterioridad, Dussel descubre en *Emmanuel Levinas* el punto de partida para su arquitectónica ética. El punto de vista “del otro, del pobre, de un pueblo que oprimido clama por su liberación”. (Dussel, 1975: 9). Dussel comparte con Emmanuel Levinas su propuesta de la alteridad, pero señala también que Levinas no se plantea aspectos necesarios para la factibilidad o puesta en marcha de su proyecto alterativo. Sobre Levinas Dussel afirma que:

Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el "nuevo orden" (Dussel, 1975: 9).

Dussel reconoce el gran aporte que Levinas hace al criticar desde su experiencia existencial un punto de exterioridad. Señala que con este punto de partida muestra el camino, pero no lo desarrolla, dado que no expresa cómo llevar a cabo el proyecto de liberación del pobre y tampoco las mediaciones o condiciones necesarias para tal fin. En este sentido Dussel expresa que:

Al respecto, el autor opina, debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones (Dussel, 1975: 9).

En este punto Dussel retoma de Levinas esta experiencia originaria, asumida como la epifanía del otro en el cara-a-cara con el pobre que interpela, pero señala que Levinas opina siempre que el Otro es "absolutamente" otro. Por lo cual, tiende entonces hacia la equívocidad. Y subraya que Levinas nunca pensó que el Otro pudiera ser “un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes” (Dussel, 1973: 161).

Es en la ética de 98, donde Dussel cambia de la categoría de pobre a la de *víctima*, expresando con este concepto el nuevo sujeto histórico que lucha contra el sistema hegemónico vigente. Dussel toma como uno de los soportes principales de su arquitectónica ética el principio material² y le da contenido y complejidad, a través de la formulación de sus pluriprincipios³ que tendrán como fin orientar el desarrollo de la vida

² El principio material tal como se lee en su formulación: “El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica” (Dussel, 1998:110).

³ Para profundizar sobre los pluriprincipios como el conjunto de principios que Dussel expone a lo largo de su obra *la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, ver

en comunidad con una propuesta que busque la factibilidad de la liberación de las *víctimas*.

1.1. La Filosofía de la Liberación

La ética de la liberación en la tradición dusseliana desde la década del 60 ha elaborado una reflexión filosófica desde la exterioridad del sistema vigente. En contraposición al pensamiento totalitario hegemónico que impide el desarrollo de la vida humana en comunidad. Dussel explica su proyecto filosófico afirmando que “el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad” (Dussel, 1973: 14). Esta realidad a la que hace referencia Dussel, es la realidad de pobreza, exclusión y muerte a la que es sometido el ser humano en el contexto latinoamericano. En este sentido, Dussel propone la necesidad de estructurar una nueva manera de pensar en Latinoamérica, que revele esta realidad de ocultamiento:

Es necesario, entonces y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos nos abrimos camino destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana (Dussel, 1973: 14).

En mi opinión la estrategia que plantea Dussel en el hecho de retomar a los filósofos europeos –más importantes- es plausible⁴, en la medida en que al hablar desde

Beorlegui Carlos, *historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Universidad de Deusto Bilbao, 2004.

⁴ Esta estrategia le ha hecho merecedor de grandes críticas, ya que se le acusa de falta de autenticidad y poca originalidad, dado que su propuesta filosófica está en directo dialogo con lo que crítica. Ahora bien, personalmente considero que este argumento de sus detractores es precisamente un argumento a favor de su originalidad, ya que al proponer una superación y subsunción de estos postulados filosóficos va más allá de ellos (recuérdese la frase que dice: “la historia se debe conocer para no ser repetida”). Sin embargo Dussel crea nuevas categorías y una de ellas es la categoría de trans-modernidad (como nuevo proyecto de liberación política,

su propio discurso y combatir con sus propias armas argumentativas, se puede estructurar un contradiscurso que plantee una filosofía crítica que toma como punto de partida al pobre, el indio, el mestizo, inmigrantes, campesinos, mujeres y obreros, en otras palabras el conglomerado del pueblo latinoamericano excluido⁵. Con el fin de superar o subsumir los postulados filosóficos que sirvan para liberar ético, político, pedagógico, erótico, económico, religioso al pobre, epifanía del Otro, que nos interpela con su grito “tengo hambre”. En este sentido Dussel afirma en su autobiografía:

Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «destruir» el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas

económica, ecológica, erótica, pedagógica, religioso, etcétera) como proyecto mundial de liberación de la Alteridad negada.

⁵ Frente a la problemática de la exclusión en el contexto Latinoamericano, Alejandro Moreno afirma que: “Hablar de exclusión es hablar de lejanía y al mismo tiempo de encierro. [...] No se trata, sin embargo, de la separación de territorios sino de la separación de condiciones de vida. Las murallas no están hechas de piedra. La exclusión de por sí no supone necesariamente inequidad sino cuando, como en nuestro caso, la exclusión se ejerce sobre condiciones de vida humana. Porque no se trata sólo de distintas condiciones de vida humana, sino de unas condiciones en las que la vida humana se hace posible, y aún en abundancia, y condiciones en las que la vida humana se dificulta y llega hasta hacerse imposible” (Lander, 2003:164). La exclusión tiene como criterio la reducción de las posibilidades de vida del Otro. Ahora bien, esta falta de condiciones en la vida humana, engendra la muerte, la desnutrición, el hambre generalizado de la población mundial que lucha por sobrevivir en medio de la crisis ecológica y las reformas de las leyes que empeoran estas mismas condiciones de vida digna. Dussel no es el único filósofo que habla de la exclusión social, otros filósofos que retoman este concepto en su reflexión filosófica son Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Editorial Paidós, México, 2007. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Editorial Alianza, España, 2004.

hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos.

Dussel se apoya en la cultura semita para ir fundamentando la posibilidad de la revolución de los pobres, en contra del proyecto eurocéntrico que coloniza al ser humano en su conciencia y legitima la dominación y la desigualdad haciéndola pasar como natural⁶. Parte de este proyecto eurocéntrico inicia con Aristóteles en la obra *la*

⁶ Dussel afirma que “Para los griegos, «desde la naturaleza unos se manifiestan como dioses, otros como hombres, unos como libres y otros como esclavos». Nadie es culpable de la pobreza del pobre; ninguna falta de ninguna libertad es la fuente creadora de la injusticia. El «pobre» es pobre por inclinación natural, por mala disposición de su cuerpo o alma, por vagancia, por falta de virtud o simplemente por mala suerte (del destino o la providencia). Una teología de la resignación justifica el hecho del «pobre» diciendo: «¡Dios así lo quiso!»” (Dussel, 1986: 44) Para profundizar acerca de la crítica sobre “el origen la propiedad privada” Ver *temas de la ética latinoamericana* 4ª edición, Editorial Búho, Bogotá, 1990. En este texto Dussel afirma que Marx en el capital explica explícitamente que “lo que los teólogos llaman míticamente el pecado original, es la cuestión de la acumulación originaria” es decir, que cuando alguien tiene propiedad, se produce automáticamente la desigualdad porque por la codicia siempre alguien va desear acaparar más de lo que tiene o en palabras de Rousseau “el origen de las desigualdades entre los hombres se dio cuando uno dijo: esto es mío y hubo tontos que lo creyeron”. Este ocultamiento acerca del origen de la acumulación de bienes, y el culpar al pobre por su estado, debido a su “vagancia” termina en una actitud de justificación de la injusticia, que viven hoy millones de personas en todo el mundo. Según el Programa Mundial de Alimentos [WFP] 870 millones de personas están desnutridas en el mundo. Esto significa que al menos uno de cada seis personas no tiene alimentos suficientes para estar saludable y llevar una vida activa y 1.000 millones de personas se acuestan a dormir con hambre en el mundo. Lo peor de todo esto es que el hambre en el mundo es uno de los problemas que tiene solución como bien lo expresa Amartya Sen, para Sen las hambrunas son muy fáciles de prevenir y el Estado tiene un papel fundamental en la medida en que ayude a la creación de renta y empleo regenerando así “el poder adquisitivo perdido por los grupos que resultan muy afectados, lo cual puede hacerse por medio de diversos programas, entre los cuales se encuentran: la creación de empleo de emergencia en proyectos públicos de corta duración, el funcionamiento de los mercados

política (1981). Allí Aristóteles describe que el esclavo es uno de los bienes materiales que toda familia debía poseer,- de igual modo cómo se tiene una silla o una hamaca- el esclavo era considerado un objeto con título de propiedad y artículo de la familia, que está en capacidad de prestar un servicio a sus miembros cuando fuere necesario. Esto se constata en la siguiente cita: “Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres” (Aristóteles, 1981:9).

Por consiguiente, la necesidad del esclavo en la economía doméstica va mostrando uno de los principios de la esclavitud, dentro de la sociedad y la cultura griega, que se encuentra *incompleta* y que necesita ser *completada* a causa de la esclavitud y servilismo al que se debía someter a otro ser humano.

Aristóteles emplea un argumento que pretende justificar la esclavitud de manera racional⁷. En la siguiente cita afirmará que es necesaria para la conservación del ser humano:

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de

privados para la producción de alimentos y la creación de trabajo, la utilización del comercio y la actividad económica normal” (Sen, 2000:220).

⁷ Dussel afirma que “Las filosofías Clásicas greco-romanas, con algunas excepciones, articularon los intereses de las clases dominantes esclavistas y justificaron su dominación desde el horizonte del ser mismo. Es fácil entender de Aristóteles que "El esclavo es esclavo por naturaleza" o la inclinación de los estoicos y los epicúreos de extender la libertad a todos los ciudadanos del imperio, con el fin de garantizar una "buena conciencia" en todos sus miembros, por una parte, y por otra, para santificar el imperio, con las manifestación finita de los dioses del cosmopolitismo” (Dussel, 1985: 6). Este punto confirma el proyecto de dominación en algunos elementos de la filosofía clásica en su dialéctica de amo y esclavo.

esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden (Aristóteles, 1981:7)

Es en este punto, en que Aristóteles plantea que unos nacen para obedecer: como la mujer y el esclavo y otros nacen para mandar: como lo es el hombre libre. Ahora bien, el esclavo al no poseer autodeterminación, no puede elegir y desarrollar su voluntad. Lo que le resta a él –esclavo- es agradecer que utilicen su fuerza, ya que es incapaz de dirigirse o decidir por sí mismo.

Dussel es consciente de la creación de una forma de totalitarismo en la filosofía aristotélica en el hecho de la negación de la libertad y los derechos individuales, desconociendo también la dignidad de la persona humana al justificar la esclavitud⁸. Posteriormente Dussel retomará de uno de los fundadores de la Escuela de Marburg,

⁸ Hannah Arendt en el libro *Los orígenes del totalitarismo* expresa: “lo que llamamos hoy un «derecho humano» hubiera sido considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatar. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde la época de Aristóteles, ha sido considerado como el «animal político», el que por definición vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana. Esta era, hasta cierto punto, la condición de los esclavos, a quienes por eso Aristóteles no incluyó entre los seres humanos. La ofensa fundamental de la esclavitud contra los derechos humanos no estribaba en que significara una privación de la libertad (que puede suceder en muchas otras ocasiones), sino en que excluyera a una cierta categoría de personas incluso de la posibilidad de luchar por la libertad —una lucha posible bajo la tiranía e incluso bajo las desesperadas condiciones del terror moderno (pero no bajo las condiciones de la vida del campo de concentración)—. El crimen de la esclavitud contra la Humanidad no comenzó cuando un pueblo derrotó y esclavizó a sus enemigos (aunque, desde luego, esto era suficientemente malo), sino cuando la esclavitud se convirtió en una institución en la que algunos hombres «nacían» libres y otros «nacían» esclavos, cuando se olvidaba que era el hombre quien había privado a sus semejantes de la libertad y cuando la sanción por este crimen era atribuida a la Naturaleza” (Arendt, 2004: 375-376).

Hermann Cohen, -una intuición que desde joven visualizaba en su realidad campesina- la siguiente frase: "el pobre se transforma en el símbolo de la humanidad [...]. En el pobre se conoce por su posición la enfermedad sintomática del Estado" (Dussel 1980:50). En esta frase Dussel advierte que el pobre se convierte en "catalizador" de la realidad de injusticia que devela la corrupción y el origen agónico de la humanidad como *totalidad* que provoca la no vida para el Otro, como sujeto humano, sufriente.

En la *ética de la liberación* Dussel define al pobre como el oprimido, -ya no como el haragán, o perezoso, como lo expresaba Aristóteles o el menos afortunado como lo expresará Rawls - al mismo tiempo es visto como exterioridad: en tanto oprimido es momento de una clase; en cuanto exterioridad del sistema es miembro del pueblo⁹ (más concreto).

Es visto como clase, porque hace parte de un grupo de empobrecidos desde su condición de vender su fuerza de trabajo, sin que realmente reciba lo que merece por ello (Cfr. Dussel, 2011: 119), en otro pasaje Dussel expresa: El pauper¹⁰ es el individuo expulsado del modo de producción preburgués, sin familia, tierra, instrumento ni patria: yace en el ouk-tópos (sin lugar: utopía). (Cfr. Dussel, 1991:410).

El filósofo español Mate define la pobreza "como la figura histórica en la que se concreta el sufrimiento de la humanidad" (Mate, 1997:232), este sufrimiento lo explica en dos aspectos: un sufrimiento físico "la miseria que conlleva la pobreza es una experiencia dolorosa que afecta al estómago y al cerebro de quien la padece. No es una

⁹ Dussel desarrolla la categoría de pueblo en varias de sus obras, (Dussel 1980; 1985; 1990; 1991; 1993) una de estas definiciones expresa: "definimos como pueblo el bloque de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guarda cierta exterioridad: el otro político" (Cfr. Dussel, 2011:119-222).

¹⁰ Dussel retoma de Marx la categoría de pobre (*pauper*) para dar fundamentación filosófica con categorías económicas, como personificación y portador de la capacidad de trabajo por sí, aislada de su objetividad. Es decir, el capital ha subsumido esta capacidad de producción del pobre para producir valor y en consecuencia ganancia.

ilusión, es un dolor” (Mate, 1997:233). Y en segundo lugar la pobreza es un daño en la conciencia, porque es un asunto social “lo que se quiere decir es que la pobreza [...] es cosa del hombre [...] es histórica [...] es producida, [...] tiene un tiempo y contamina a toda la cultura” (Mate, 1997:233).

Por otro lado, Amartya Sen concibe la pobreza como la “privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza” (Sen, 2004: 116). Sin embargo, el enfoque de las capacidades, no rechaza de plano la razón de que la falta de renta pueda ser motivo de esta privación de capacidades. Sen lo que busca develar en la evaluación de capacidades son las injusticias que no se muestran en evaluaciones centradas en los *medios* o *instrumentos* como los recursos, en los bienes sociales, o el ingreso real. Ya que este tipo de evaluación, termina siendo sobre “cosas” u “objetos” y no sobre la vida humana y sus rasgos personales:

Lo que hace la perspectiva de las capacidades en el análisis de la pobreza es contribuir a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los *medios* (y de un determinado medio que suele ser objeto de una atención exclusiva, a saber, la renta) a los *fines* que los individuos tienen razones para perseguir y, por lo tanto, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines (Sen, 2004: 117).

Tanto Sen con su propuesta evaluativa centrada en las capacidades, como Mate en su reflexión sobre los dos tipos de daños que provoca la pobreza en el ser humano coinciden en una misma idea, en que la pobreza es un problema estructural. Mate lo expresa directamente y Sen de manera indirecta, ya que al proponer un enfoque evaluativo parte de entrada de un juicio de que algo no funciona bien, por lo cual es necesario diagnosticarlo para determinar las capacidades vulneradas en la población.

En este sentido, el papel de la filosofía, además de develar esta realidad de dependencia y de opresión, es reconocer que la pobreza y la opresión son un asunto estructural que ha sido producido por el mismo hombre, que no es producto del azar, ni

de la falta de actitud frente al trabajo, que se trata de un empobrecimiento cada vez más vergonzoso de unos frente a otros. En referencia a este aspecto Dussel expresa que:

Pobre es el que ha producido o trabajado su producto para satisfacer su necesidad. El «pan», sin embargo, no regresa al productor en el consumo, sino que pasa, por un proceso de desapropiación, al dominador. El dominador práctico se transforma en «rico» (puede haber un dominador que no llegue a ser rico porque, por ejemplo, libera a su dominado inmediatamente después de su acto de dominación) cuando se apropia del producto del trabajo del otro. De esta manera acumula el fruto de su trabajo y el del otro. «Rico», como categoría bíblica, no es sólo el pecador, sino el pecador estructural, histórico, económico; es decir, aquel que usufructúa, consume, utiliza el producto del trabajo del otro como instrumento de la dominación sobre el otro. (Dussel, 1993:194)

Es aquí donde se entiende que al quitar la producción del pan que el pobre produce para su sustento, el pobre muere y el rico acumula. La acumulación no es natural entre los seres vivos, ningún animal no humano acumula, cuando caza lo hace para sobrevivir y cuando recoge el fruto es para satisfacer su hambre. Por el contrario, el animal humano lo hace para dominar.

Pero esta realidad de pobreza como injusticia creada por el sistema hegemónico, es identificada por Dussel en el siglo XV (Cfr. Dussel, 2001:369) donde Europa se siente superior y centro del mundo, a raíz de la fecha de 1492. Momento histórico concreto en la historia de la humanidad, donde la colonización del continente suramericano, es precisamente señal indicativa para Dussel del nacimiento de la modernidad. Este colonialismo que no sólo deshumaniza al ser humano, sino que le niega su identidad, al justificar por naturaleza su esclavitud, considerando los seres inferiores e incluso sin alma, parecidos a cualquier animal salvaje, factible de ser reemplazado y /o asesinado en cualquier momento, siempre y cuando deje de cumplir con su labor de carga. Dussel describe cómo la modernidad pretende justificar la irracionalidad de la violencia en contra de los oprimidos, a través del mito de la modernidad.

Un mito de modernidad que pretende colonizar la razón, la economía, la cultura, la religiosidad, la sexualidad, la pedagogía. Bajo un proceso que no respeta las diferencias de contexto cultural, porque no lo reconoce como tal, y por consiguiente el “bárbaro” se convierte en obstáculo del “progreso” predicado por la modernidad.

Es por ello, que frente a todo obstáculo de “progreso”¹¹, es necesario empuñar las armas para eliminarlo o declararle la guerra, en palabras de Dussel (la guerra justa colonial) con el fin de conseguir los objetivos de la modernidad. Este proceso modernizador provoca la victimización del pueblo y su empobrecimiento generalizado, pero es asumido en su “lógica” como parte de un acto necesario e inevitable en el “proceso civilizador”.

De esta manera se invierte la responsabilidad. El culpable termina siendo la víctima por oponerse al progreso y el que emancipa y trae la “luz” al pueblo es el

¹¹ W. Benjamin crítica fuertemente esta visión de “progreso” porque lo único que provoca son nuevas víctimas en la historia, ya que se construye sobre los cuerpos y vidas de los seres humanos oprimidos. Esta crítica se evidencia claramente en la tesis IX en *tesis sobre la historia*: “hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos *progreso*”. Echeverría Bolívar, *Walter Benjamin, tesis sobre la historia*, tesis IX. Es aquí donde cabe la pregunta que se hace Hegel ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas? Será que la respuesta a esta pregunta es simplemente, porque son efectos no intencionados del “progreso” como si el “progreso” fuera inocente de esta realidad de miseria y destrucción ecológica en la que está sometiendo al planeta tierra y a sus habitantes.

héroe. Finalmente, la modernidad termina pasando como inocente en este feroz y brutal proceso de conquista. Dussel afirma lo siguiente frente a la “inocencia de la modernidad”:

Por todo ello, si se pretende la superación de la "Modernidad" será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la "otra-cara" negada y victimada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente": es la "víctima inocente" del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la "Modernidad" como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado antes como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Dussel, 2003:49).

La propuesta de Dussel implica poner todo en su debido lugar, ya que en esta lógica (la “lógica” de la modernidad) configura una lógica de la dominación y oculta una inversión de los valores, ya que el espíritu de la modernidad pasa por inocente y las víctimas terminan siendo las culpables. En consecuencia es necesario e inaplazable darle un nuevo giro a esta realidad de opresión, para develar la injusticia cometida a las víctimas, y así empezar un proceso trans-moderno de liberación.

Es en este sentido, en que Dussel propone un cambio de paradigma que parta del pobre en su estado de exterioridad. Donde en un primer momento se escuche su lamento. Esto se constata en la siguiente cita:

El que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. (Dussel, 1985:174).

Esta cita pone de manifiesto la problemática de opresión, dado que el ser humano es cosificado y, por lo tanto, tomado como objeto que se usa o desecha, cuando no se necesita o se enferma a causa de las largas horas de trabajo o salarios de hambre, ejemplo de ello son las multinacionales que explotan la mano obrera –con la venia de los gobiernos de turno- a través de la maquilación de productos, provocando un empobrecimiento despiadado en la comunidad más vulnerable.

Por otro lado, de esta cita se constata explícitamente una derivación de la ética de la liberación: como una ética de la responsabilidad, esta responsabilidad entendida no en relación con responder a una pregunta, sino por responder por alguien, es decir, hacerse cargo del otro, el pobre negado por el sistema hegemónico en sus derechos vitales. De esta manera nace el compromiso ético de solidaridad por el otro, pero no de manera *paliativa*, sino buscando transformaciones estructurales de justicia por el otro.

Esta reflexión ético-crítica la ira describiendo Dussel a través de un análisis concreto de opresión y dominación que se ejerce en el pobre desde diversos planos. Como el erótico, pedagógico, económico, político y religioso.

1.1.2 El plano de la opresión erótica. La opresión erótica latinoamericana quiere pensar la posición cara-a- cara del varón y la mujer en el contexto de dependencia histórico del continente suramericano, con el concierto de los gobernantes que han fetichizado el poder dado que mandan /mandando guiados por sus interés particulares.

En la erótica se da una relación fetichizada entre el hombre y la mujer, ya que en ella se ejerce un dominio sexual y se cosifica a la mujer. En palabras de Dussel:

La mujer sufre una doble dominación: dominada por ser latinoamericana y por ser dominada por el varón -a través del machismo-. Varón y mujer, siendo ya en un mundo que los condiciona, histórica, racial, cultural, socialmente, dejándose ver en ellos la dominación ética, cumplen la esencia de lo erótico en el coito, la unión carnal de los sexos, acto plenario del existir humano, lleno de belleza, afectividad, inteligencia, totalización extática de peculiaridad distintiva (Dussel, 1977:55).

Esta relación fetichizada continua vigente, no tan fuerte como en la época de la conquista, pero sí persiste a través de la colonización intelectual y el machismo imperante de nuestras sociedades “civilizadas”, ya que la mujer continua siendo objeto de todo tipo de violencia: sexual, intrafamiliar, laboral, religiosa, política¹² etc.

Por otro lado, Dussel desarrolla su discurso desde una simbólica erótica, buscando develar o descubrir la realidad que oculta la dominación:

La aparente fealdad del pobre (de la india amancebada con el conquistador, del gamín que pide limosna en Bogotá, del minero boliviano a cientos de metros de profundidad en las minas) no es más que la máscara que ha labrado cuidadosamente la opresión de los dominadores y con la que se tapa la belleza del Otro, del hombre libre que es la india, el niño y el trabajador, para que no aparezca a la visión falseada del mundo de los poderosos. Si la máscara fabricada que oculta el rostro del pobre desapareciera, le sería más difícil al dominador habérselas con ese hombre para poder cotidianamente tratarlo como cosa y no como Otro (como sirvienta, como lustrabotas, como mano de obra). (Dussel, 1977:76).

La existencia de esta máscara que oculta la belleza del otro, para excluirlo de la participación, y negarle sus derechos, a través de sofismas en contra del pobre, manifestando que su pobreza se debe a la naturaleza perezosa e ignorante de sus habitante, que les gusta mendigar para ganarse la vida de manera suave y despreocupada. Con estos raciocinios justifican la inequidad como natural, dado que en

¹² En 1936, siendo Alfonso López Pumarejo presidente, fue presionado por los grupos de mujeres organizados del país para presentar la reforma del artículo 8 del *Acto Legislativo No.1 de 1936*, mediante el cual las mujeres podrían ocupar cargos públicos que implicaran autoridad y jurisdicción. Pero sólo hasta el Acto Legislativo N° 3 de 1954 se establecería el voto femenino. En el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla, el 25 de octubre, la Asamblea aprobó el cambio constitucional para extender el sufragio a las mujeres, derecho que fue ejercido efectivamente tres años más tarde.

teoría todos somos “libres e iguales” con las mismas condiciones y oportunidades en el mercado, donde algunos las “aprovechan” y otros por pereza las desperdician.

De esta manera, el otro como mujer subjetividad sufriente que clama justicia, al no pertenecer a la comunidad de iguales en libertad y derechos, el sistema la termina reduciendo en una cosa que automáticamente pierde la posibilidad de ser reconocida como ser humano agente de derechos y fácilmente prescindible, como un artículo que deja de funcionar cuando ya no puede ser más explotado en sus condiciones de trabajo¹³.

1.1.3 El Plano de la dominación pedagógica. Dussel desarrolla una reflexión acerca de la pedagogía latinoamericana como una continuación del discurso de dominación en el que es sometido el pobre, a través de las relaciones fetichizadas entre el padre, la madre y el hijo que es el nuevo Otro. Dussel diferencia entre la pedagógica y la pedagogía (ciencia de la enseñanza y aprendizaje). Y señala que no debe confundírsela, dado que la pedagógica, es “la parte de la filosofía que piensa la relación cara-a-cara del padre-hijo, maestro-discípulo, psicólogo-enfermo, filósofo-no filósofo, político-ciudadano, etc. Es decir, lo pedagógico en este caso tiene una amplia significación de todo tipo de ‘disciplina’ (lo que se recibe de otro)” (Dussel, 1977:123). Con miras a formular en el contexto de dependencia latinoamericano un proyecto de liberación de la anti-pedagógica.

Dussel describe cómo la pedagógica de la dominación es un proyecto que tiene su fundamento en Rousseau a través de la obra el *Émile* donde el educando debe

¹³ Esto ya se prefiguraba en *Ética Eudemia* libro VII, 9 Aristóteles aborda la relación entre justicia, comunidad y amistad y afirmará que en el caso del amo y el esclavo no se da la relación de comunidad, ya que no son dos partes o parejas distintas sino que el primero contiene al segundo. Este pasaje desarrolla consecuencias nefastas para el esclavo, ya que se le niega su ser como individuo diferente de su amo, con vida propia, sueños, alegrías y proyectos alternos a su amo y en consecuencia se le negará automáticamente su lucha por el reconocimiento, como otro: marginado y excluido de la participación social y convertido en cosa.

obediencia a su preceptor (el padre-Estado-maestro) pero que en últimas el educando en palabras de Dussel queda sometido y cosificado:

El educando es el objeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretensión de respetar su libertad. Sólo se exige que sea libre de condicionamientos (del padre-madre, familia, cultura popular, etc.), pero después se lo "conduce" (para eso es *paidagogós*) al proyecto pre-existente del educado (Dussel, 1977:141).

Lo que demuestra todo un proyecto de alienación a través de la colonización intelectual donde se elimina la identidad cultural y se enseña lo preestablecido, es decir, la cultura opresora, europea, que educa para obedecer la autoridad del dominador y predica el desarraigo a la propia tierra. Buscando que el educando anhele vivir en otras latitudes que aparentemente son mejores y más civilizadas que las nuestras.

El anti-*Émilio* es la propuesta de liberación que plantea Dussel. Donde el primer deber del maestro o pedagogo de la alteridad es la de escuchar la voz del niño-discípulo, el Otro en la indigencia. En palabras de Dussel:

El auténtico maestro primero escuchará la palabra objetante, provocante, interpelante, aun insolente del que quiere ser Otro. Sólo el que escucha en la paciencia, en el amor-de-justicia, es la esperanza del Otro como liberado, en la fe de su palabra. Sólo él podrá ser maestro (Dussel, 1977: 153).

Después de que el maestro escuche la voz del joven y deje "dejarla ser", a través de la maduración del tiempo, y la promoción de acciones constructivas se podrá establecer un nuevo orden de servicio generoso al pobre. En este proceso se constata que la función del maestro no es la de simplemente transmitir la cultura (*Émile*), sino la de transformarla por dentro por medio de la toma de conciencia que se va gestando en la interacción con el maestro transformativo.

La liberación pedagógica es la liberación del niño-pueblo, el pobre de la pedagógica, que no es un huérfano (*Émile*), sino que posee una cultura y es fuente de un

proyecto futuro de un mundo posible, en renovación constante. Este proyecto pedagógico es una crítica a las instituciones pedagógicas vigentes en las naciones dependientes, “estructuradas por Estados neocoloniales pobres” (Dussel, 1977:160). Para provocar un cambio de paradigma pedagógico de liberación, que luche contra la alienación colonial del saber. En este sentido es importante recordar la frase de Simón Bolívar en el "*Congreso de Angostura*" en un discurso pronunciado el 15 de Febrero de 1819: “Un pueblo ignorante, es instrumento ciego de su propia destrucción”, confirma esa lucha firme y sin cuartel de liberar y transformar las conciencias del pueblo latinoamericano.

Por otro lado, en la obra ética del 98 Dussel destaca de Vigotsky el hecho integrar los ámbitos de la problemática del paradigma de la conciencia, de la lengua y de los instrumentos a la mano del niño, pero que no es suficiente, ya que Vigotsky no da suficiente importancia al orden de las pulsiones, ni tampoco educativamente a la comunidad como lugar de participación activa del educador y el educando como sujeto. Es decir, este sujeto no podía considerarse como una víctima culturalmente oprimida.

Finalmente, Dussel describe el concepto de *concientización* en Paulo Freire¹⁴ como el momento deseable y plausible dentro de la reflexión acerca de constitución de la comunidad ético-crítica. Dussel expresa que la posición de Paulo Freire es radicalmente distinta, ya que ha descubierto que es imposible la educación sin que el educado se eduque a sí mismo en el proceso mismo de su liberación (Dussel 1998:430).

Esta cita señala que si bien el papel del educador es la de aportar mayor criticidad al enseñar, el educando no es una *tabula rasa* o papel en blanco. El educando no tiene una mente vacía de contenido. El educando según Freire tiene una responsabilidad de autoformación constante, con el fin de generar aportes al proceso de liberación.

¹⁴ Paulo Freire (1921-1997) fue uno de los mayores y más significativos pedagogos de este siglo. Con su ‘principio del diálogo’, él nos mostró un nuevo camino para la relación entre profesores y alumnos. Sus ideas influenciaron e influyen procesos democráticos por todo el mundo. Él fue el pedagogo de los oprimidos y en su trabajo transmitió la pedagogía de la esperanza.

Dussel describe la propuesta de Freire siguiendo un esquema de 10 pasos:

- 1) La situación límite: este será el punto de partida. Desde lo material, económico y político, su génesis es la realidad. Es el punto donde se encuentra el educando, es desde su realidad como oprimido.
- 2) Concientización: la concientización va más allá de ésta. Es mucho más que la visión cognoscente del mundo, es situarse en el máximo de negatividad que sirve de modelo a todo otro proceso pedagógico crítico-posible.
- 3) Desde la <<conciencia ingenua>> emerge la <<conciencia crítica>>: es abordada aquí como la cultura del silencio, es la mitificación de la realidad, para Freire el primer acercamiento a la realidad objetiva viene por medio de una conciencia ingenua.
- 4) El miedo a la libertad es el miedo que existe al paso de la víctima a sujeto que enfrenta su liberación. El desafiar una precaria comodidad en busca de libertad. Freire sostiene que el oprimido en un primer momento está bloqueado pulsionalmente para abrirle campo a la crítica.
- 5) La participación del educador crítico en Freire el papel del educador escapa a propósitos elitistas. El papel del educador según Freire “consiste en que aporta mayor criticidad al enseñar a interpretar la realidad objetiva críticamente” (Dussel, 1998:435) para la toma de conciencia ético-crítica de sí mismo y del otro.
- 6) La conciencia ético-crítica, habiendo despertado la conciencia crítica de la víctima, hace plausible el análisis teórico de las causas que han generado tal opresión, una vez logrado esto, se podrá concluir que sin conciencia ético-crítica no hay educación auténtica, dado que la estructura social es obra de los seres humanos y por ende su transformación pasa por las mismas manos.

- 7) El <<sujeito histórico>> de la <<transformación>> cuando el sujeto una vez despierta su conciencia crítica la enfoca sobre sí mismo, nace el sujeto histórico, lo que se traduce en el sujeto histórico por excelencia. La tarea de la conciencia crítica promueve la transformación de la realidad en una praxis transformativa.
- 8) Intersubjetividad comunitaria: esta es la razón ético-discursiva. Freire se apoya en una comunidad que tiene como característica el que sus integrantes son víctimas oprimidas, no sujetos puestos en una simetría formal hipotética.
- 9) La <<denuncia>> y el <<anuncio>> esta comunidad de víctimas no es un ejercicio estéril. Por el contrario, la denuncia es el fruto del trabajo mancomunado entre la víctima y el educador, lo anterior gracias al uso de la conciencia crítica por parte de la víctima que será aquello que permitirá que éste denuncie. Pero esta denuncia sin el anuncio de alternativas estaría incompleta. Siendo la comunidad de víctimas la plataforma para las alternativas de cambio y fuente del proyecto de liberación.
- 10) La <<praxis de liberación>> Dussel explica que para Freire la <<praxis de liberación>> no es un acto final, sino el acto constante que relaciona los sujetos entre ellos en comunidad transformadora de la realidad que produce los oprimidos. Por tanto, el <<propósito>> y el <<lugar>> del acto pedagógico sólo se da dentro de los procesos de la praxis de liberación como acto transformativo humanizante a favor de los oprimidos, con el fin de dejar de serlo (Cfr. Dussel 1998: 432-439).

1.1.4 El plano de la dominación económica. La ética de la liberación dusseliana pone la mirada en el trabajo vivo, del obrero que es explotado en la lógica del sistema capitalista, destacando el agravamiento de la alienación que el trabajador sufre en los países periféricos, Dussel afirma que el “pobre, como categoría metafísica, indicaría exactamente la negatividad de un sujeto explotado por el sistema, hambriento (es decir, no beneficiado de los bienes producidos por él mismo)” (Dussel, 1979:79). Con el fin de

desarrollar la dominación económica, Dussel retomará la reflexión de Marx frente al capitalismo y describirá como “el «cuerpo» del pobre muere cuando el pan le es arrebatado: el hambre como desapropiación del pan del trabajo” (Dussel, 1993:199).

La ética del 98 le permite a Dussel afinar su crítica y para ello se remite al padre del Neoliberalismo (Friedrich Hayek) y señala cómo este sistema económico se convierte en “el nuevo «gran relato» y la única «utopía» aceptable por el Poder” (Dussel, 1998:15). En la medida en que se expande a través de políticas económicas que afectan a la mayoría de las economías del planeta. Según Dussel, Hayek termina justificando la eliminación de los que son vencidos por la «competencia» del mercado, ya que posiciona al mercado como único horizonte formal-racional económico posible, y por ello, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad (Cfr. Dussel, 1998:141). Esta catástrofe predicha por Dussel es constatada por Joseph E. Stiglitz premio nobel de economía (2001) en su libro *El malestar en la globalización* (2002) Stiglitz afirma:

Occidente aseguró a esos países [Rusia y países en transición del comunismo al mercado] que el nuevo sistema económico les brindaría una prosperidad sin precedentes. En vez de ello, generó una pobreza sin precedentes; y en muchos aspectos, para el grueso de la población, la economía de mercado se ha revelado incluso peor de lo que habían predicho sus dirigentes comunistas. (Stiglitz, 2002: 40).

Esta afirmación es expresada por Stiglitz en el marco de un examen profundo a las políticas del FMI (Fondo Monetario Internacional), al BM (Banco Mundial) y al OMC (Organización Mundial del Comercio) para determinar los alcances de sus políticas macroeconómicas en los países en desarrollo en la década del 90 con el interés de contribuir a su crecimiento.

Dussel y otros autores como Hinkelammert¹⁵ critican esta lógica del mercado propuesto por Hayek. En palabras de Dussel:

Hayek introyecta el modelo de «competencia perfecta con tendencia al equilibrio» (modelo inconsistente [porque si la competencia es perfecta no puede haber competencia ninguna, dado que todos los competidores son iguales] y de imposible aplicación) en el mercado empírico. Ningún estudio científico empírico puede mostrar la «tendencia al equilibrio del mercado», muy por el contrario, el solo mercado produce desequilibrio entre naciones, entre ramas del capital, entre regiones, entre clases sociales, entre individuos, porque la <<competencia>> destruye al más débil y acumula en pocas manos, más capital. Esa es la «tendencia» de los dos últimos siglos. (Dussel, 1998: 222 Nota 93).

Desde el punto de vista de la lógica formal, algo que es lógicamente imposible no puede ser factible como modelo aplicable en la sociedad y el modelo económico del neoliberalismo de <<mercado de competencia perfecta>> lo ha demostrado. Un mercado perfecto implicaría que no se dieran prácticas monopólicas como: mayor capital, mejores avances tecnológicos, mayores niveles de información etc. Pero en la práctica del mercado, estos tipos de monopolios se presentan de manera evidente y en consecuencia se sigue la lógica del “pez grande se come al pequeño” señalando la desigualdad en la competitividad:

Si no hay ninguna diferencia y total igualdad, con conocimiento perfecto a velocidad infinita en todos sus puntos, no puede haber competencia alguna. Un

¹⁵ Ver, Hinkelammert Franz J, *Crítica de la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1984. En esta obra afirma que “en la competencia perfecta nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que la competencia no sea perfecta. Si fuera perfecta la competencia, no habría razón para competir. Hayek tendría que discutir a partir de este resultado el carácter de la competencia perfecta como concepto límite no-empírico, cuya importancia es categorial y no empírica” (Hinkelammert, 1984:42).

tal modelo es lógicamente imposible. Para que algo sea factible empíricamente no debe ser lógicamente contradictorio. (Dussel, 1998:266).

En conclusión la cuestión consiste en preguntarse si este paradigma -formal, abstracto, empíricamente imposible, un sistema perfecto en su vigencia y en sus consecuencias, gestora de sociedades sin instituciones-, no ha negado desde el comienzo la materialidad de la vida humana como criterio de verdad. En consecuencia es inevitablemente que se produzcan las víctimas, que son las que sufren todo tipo de injusticias y privaciones en las sociedades imperfectas en la que vivimos. En palabras de Dussel:

En la actualidad, por ejemplo, el proyecto económico neoliberal, inspirado principalmente en F. Hayek, que es el que elabora el marco teórico de las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) o del Banco Mundial (BM), produce víctimas en todos los países pobres postcoloniales. [...] El Estado que desmantela el antiguo «Estado benefactor», por privatizaciones -que permite «realizar» al capital *ficticio* financiero de los países centrales en capital productivo-y políticas monetaristas de recesión económica, efectúa una coacción legal pero crecientemente ilegítima, ante un pueblo que no puede aceptar más un orden político que los victimiza con el desempleo, el hambre, la miseria. Son acciones del Estado que adquieren el rostro de la pura violencia, la represión legal ilegítima. De esta manera, la crítica que se origina desde el orden material de las víctimas deslegitima la validez formal y aparentemente democrática, y las acciones de dichos movimientos sociales, su praxis de liberación, nunca pueden ser consideradas como violentas, sino que significan una coacción legítima aunque frecuentemente ilegal. (Dussel, 1998: 547).

De este pasaje es importante señalar, que precisamente el desmantelamiento del <<Estado benefactor>> es el que provoca cada vez más la crisis social en todos los ámbitos de la sociedad (salud, económico, cultural, seguridad, alimenticio, etc.) ya que

la ausencia del Estado posibilita que se incrementen las injusticias a la población¹⁶. El solo imaginar que los ciudadanos quedaremos a merced del capital privado y los impuestos que genere la nación no servirán para inversión social, sino al pago de la deuda, es un panorama desesperanzador para las futuras generaciones, que desde ya pasan a ser víctimas no nacidas¹⁷.

Es posible que la propuesta de la *ética de la liberación* se enriquezca con el marco evaluativo del enfoque de las capacidades propuesto por el premio Nobel de economía (1998) Amartya Sen, ya que este marco evaluativo, permite conocer el estado real de la víctima desde categorías económicas, determinando los funcionamientos y capacidades que le han sido negadas, y de esta manera evaluar, tanto cualitativa como cuantitativamente lo que la víctima puede lograr hacer y ser.

En este sentido comparto la percepción de Urquijo cuando afirma:

¹⁶ Para Amartya Sen las hambrunas son fácilmente prevenibles si existe la presencia de un Estado que tome medidas a tiempo, pero si hay ausencia del Estado, entonces la población estará completamente desprotegida frente a este y otros problemas sociales y medioambientales Véase (Sen, 2004: 69-75).

¹⁷ En Colombia los gobiernos de turno se someten a las condiciones que dicta el FMI, es decir, implementar la reforma pensional, laboral y tributaria, con el fin de obtener los recursos necesarios para gobernar durante sus mandatos. El aval del Fondo Monetario Internacional le permite a Colombia acceder a los mercados de capitales en mejores condiciones, al mismo tiempo que activará los recursos pactados con la banca multilateral. Lo único es que Colombia tiene que aplicar la fórmula, es decir, disminución del gasto público, control de la inflación y tasas de interés competitivas con la devaluación. Así, a pesar de los fracasos experimentados en distintas latitudes del mundo, el FMI sigue con la misma receta recesiva que desequilibra las economías con el fin de continuar ejerciendo la “teoría de la conspiración” que según Stiglitz es la maniobra para debilitar las economías con el fin de controlarlas vía endeudamiento, pues ese es el resultado después de ejecutar los programas de rescate.

La ética de la liberación desde sus inicios ha insistido en la preeminencia del pobre como víctima de sistemas económicos y sociales. Se toma al pobre como categoría ética, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida interpela a la conciencia ética y económica. La dificultad para la ética de la liberación era darle un estatuto “científico” desde la economía al tema de la pobreza. Para Dussel, Sen ayuda a clarificar este tema central para toda ética crítica en el sentido de una negatividad material que sufre un sujeto en condiciones de pobreza. (Urquijo, 2008:244-245).

Considero que es necesario continuar entablando un dialogo fecundo entre estos dos filósofos en la medida en que se pueden complementar muy bien y profundizar sus análisis desde una ética que parta del principio material de la vida humana.

1.1.5 En el plano sociológico y político de la dominación. Dussel se propone continuar con el proyecto de denuncia de una política fetichizada que enajena a los pobres y les impide las condiciones de vida buena. A través de una “política de la liberación” de la periferia y de la opresión propiamente dicha. Con el fin de poner en cuestión a los sistemas políticos totalitarios y opresores que fetichizan el poder, convirtiéndolo en “poder de dominio”, en contra de la vida del pobre y sus derechos vitales.

El proyecto de liberación dusseliano permitirá pensar la compleja “cuestión de la construcción del orden nuevo por medio de una praxis no sólo de des-totalización sino, esencialmente, de producción o construcción (no ya destrucción) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico” (Dussel, 1979:34). La tesis sobre la cual Dussel sustentará la política latinoamericana la expone en la siguiente cita:

La tesis fundamental de la ontología política latinoamericana se formula de la siguiente manera: la Totalidad del "sistema" político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido constituidas por el "yo" europeo (y por su prolongación geopolítica del "centro"). Se trata del Estado de la Totalidad Política neocolonial, en crisis, es verdad, pero vigente. El mundo como Totalidad de sentido, como horizonte de

comprensión se abre desde la subjetividad que se ejerce como "voluntad de dominio" (Dussel, 1979:50-51).

El "yo" europeo es el "yo conquisto", que termina colonizando y dominando a su paso con su afán codicioso de llenarse a costa de las injusticias sociales que se puedan cometer sin importar el sometimiento del otro, con el fin de obtener los objetivos y metas trazadas. Así, "el yo se manifiesta con mayor omnipotencia dominadora, imperial, guerrera, conquistadora. Represora" (Dussel, 1979:35). Es el nacimiento de la modernidad con su proyecto de sometimiento, donde el Otro y la naturaleza se convierten en instrumento o mediación para "estar-en-la-riqueza". De esta manera se da fundamento y se justifica todo proyecto de dominio, matanza, exclusión, esclavitud, servidumbre que implicará el paradigma de la modernidad.

La liberación que plantea Dussel no es sólo, el dar la libertad al oprimido del sistema totalitario, sino el reconocimiento de sus derechos vitales y la afirmación de su exterioridad, que en últimas es la causa de la negación originaria de todo el Sistema.

1.1.6 El plano de dominación de la religión fetichizada. Dussel plantea cómo la fetichización de la religión es una manera como el sistema vigente, justifica la dominación sobre el pobre. Es por ello que la única manera o posibilidad de afirmar al Otro es ser ateo del sistema totalitario que termina convirtiéndose en el dios-fetichismo. (Cfr. Dussel, 1980: 51).

Con el fin de contrarrestar este fetichismo de lo religioso, Dussel propone la necesidad de hacerse cargo por el pobre suplicante, el Otro, que necesita protección, ayuda, y socorro. Es así como el que oye la voz provocante, hace parte -según Dussel- de la evidencia de poseer una "conciencia ética". Esta consiste en: "escuchar la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar responsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado" (Dussel, 1980: 53).

El sistema totalitario justifica desde el dios-fetichismo la misma lógica dialéctica de amo-esclavo que oprimirá de manera natural al Otro, pero no como individuo sino como objeto, que se oprime y esclaviza. Dussel lo explica en la siguiente cita:

Una vez que el "sistema" se ha divinizado es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Es por ello que la "lógica de la alteridad", el método de las "escuelas proféticas", queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: "No tendrás otros dioses delante de mí... No matarás... No robarás..." (Dt 5, 7-19). Poco o nada, en verdad, se ha pensado sobre esta dialéctica negativa metafísica. El que se diviniza instituyendo dioses intrasis-temáticos niega al Dios alterativo; al negar la alteridad niega al otro, al hermano, a la mujer, al niño, al anciano: propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. La divinización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. No divinizar la totalidad, no matar, no robar no son propuestas negativas, sino negación de negación: no al no al Dios alterativo; no al no a la vida; no al no a la posibilidad del otro. No-matar es no-al-no-a-la-vida del otro, es decir, respeto o amor al otro en la justicia (Dussel 1980:132).

La afirmación del Dios alterativo, es la afirmación de la vida, el reconocimiento de los derechos, la pretensión de justicia, es el grito por la posibilidad de aumentar la vida del pobre. Es por ello, que la propuesta de liberación parte del anuncio del ateísmo¹⁸ al dios-fetiche que oprime y mata al pobre. En este sentido, la religión, según Dussel, en el aspecto meta-físico, es la proximidad real: cara-a-cara, en el rostro del Otro (Cfr. Dussel 1980:56).

En este punto podemos concluir que de la década de los 60 al 90 la categoría de pobre fue el punto de partida de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, como "*hecho*" latinoamericano, "el pobre, subjetividad inmediata de una corporalidad sufriente, sin recursos, sin comida, sin capacidad para reproducir su vida" (Cfr. Dussel, 1993:154). Pero es en la década del 90 en que cambia esta categoría, por otra más indicativa y amplía con implicaciones ético-políticas (pasando de una visión regional de

¹⁸ "El pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano. El que odia al hermano odia a Dios, o mejor, se diviniza a sí mismo es un idólatra. Ser ateo de una tal idolatría es el primer momento, el momento negativo de la profecía" (Dussel, 1980:56).

opresión y exclusión de América latina para hablar de *víctimas* de la edad de la globalización a escala mundial) en medio de un sistema hegemónico falseado por las *víctimas* que produce.

De esta manera, consolida la ética de la liberación, a partir de la crítica de las condiciones dominantes y desde el punto de vista del Otro oprimido, de la *víctima*¹⁹ ("*sub lumine oppresionis*"). Ahora bien, es importante señalar que el concepto de *víctima* lo retoma de Walter Benjamin²⁰ en la tesis *sobre la historia* (1940). En ellas, (Benjamin)

¹⁹ Contrario a lo que sucedió a la escuela de Frankfurt donde el "sujeto histórico" se le fue <<diluyendo>> "Sea por la represión nazi, sea por el exilio, sea por el cambio del capitalismo tardío europeo de postguerra, los posibles sujetos históricos-sociales se le fueron como «diluyendo» a la Escuela" (Dussel, 1998:333). La víctima se convirtió en el nuevo "sujeto histórico" que luchará por la defensa de sus derechos, a través de la creación de comunidades antihegemónicas de las víctimas.

²⁰ Enrique Dussel no es el único que se inspira en Walter Benjamin, también lo hace el filósofo español Reyes Mate (Cfr. Mate, 2006) sin embargo este autor deriva las consecuencias de su reflexión en una ética de la compasión. "la compasión, es, en efecto, un sentimiento y como tal, algo particular y material. Pero es un sentimiento mediado racionalmente: el otro es digno de compasión, no es un mero objeto doliente, sino un sujeto con su dignidad herida, ultrajada o frustrada" (Mate, 2008:144-145). Por el contrario; Dussel planteará un ética de la misericordia y solidaridad frente al oprimido. "El ethos de la liberación se estructura todo en torno a un eje esencial, que no es la "compasión" (como para A. Schopenhauer) ni la "simpatía" (como para M.Scheler) puesto que ambas son posiciones de las partes funcionales para con las otras partes (padecer-con el igual), sino "conmiseración"-en su sentido real y plenario-, conmiseración. Es la pulsión alterativa o de justicia metafísica; es el amor al otro como otro, como exterioridad; amor al oprimido y al excluido. Es amor al miserable, el que sufre, la traumática posición del libre, del otro, de la persona, que ha sido reducida a ser un instrumento en el sistema. Descubrir al otro como otro y ponerse junto a (con) su miseria, que puede ser la propia, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir la esclavitud ("sustitución" diría E. Levinas). Ser distinto y alguien, y al mismo tiempo ser sólo como una parte diferente interna; dolerse con el dolor de dicha escisión es la posición primera del ethos liberador. No es la "amistad", ni la "fraternidad" (de los iguales), sino el amor a los oprimidos ("solidaridad") en razón de su real dignidad como exterioridad" (Dussel, 2011:112). En mi opinión considero que ambos, tanto Dussel como Mate

realiza una crítica profunda al concepto de progreso y a las concepciones conformistas de la historia. Ejemplo de esto se ve reflejado en la famosa frase de la (Tesis VII) donde afirma Benjamín: “cada documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie”. Tesis que indica, que detrás de toda obra de arte (el arco del triunfo, las pirámides de Egipto, etc) han sido creaciones posibles gracias a la esclavitud, explotación y barbarie a la que fue sometido el ser humano y victimizado por la potencia de turno.

Por su parte, Dussel capitalizará esta reflexión y la desarrollará *en la ética de la liberación en Edad de la Globalización y la Exclusión* hasta sus últimas consecuencias. Dussel ya no se centrará, en criticar a la modernidad como lo hizo (Benjamin) sino que lo hará desde el fenómeno de la globalización, vaticinando los mismos efectos nefastos en la historia de la humanidad, ya que la misma lógica sigue vigente.

Esta es la tarea que se propone Dussel al releer a Benjamín desde la realidad de exclusión, pobreza y miseria de una gran parte de la población en América Latina. Pero resulta que esta situación de desigualdad no es exclusiva de Latinoamérica sino del mundo entero. Por eso Dussel expresa:

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis del sistema mundo que ha comenzado a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo paradójicamente a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte (Dussel, 1998:11).

Dussel retoma la intuición de Benjamín y propone ir más allá de ella con el fin de construir y desarrollar paso a paso la propuesta de un proyecto de liberación de las *víctimas*. Este es el motivo principal de retomar la reflexión Judía alemana y austriaca (Herman Cohen, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Gerhard

llegan al mismo punto que es restaurar la dignidad del oprimido, pero Dussel va más allá dentro de su compromiso ético, ya que su propuesta no está enraizado solamente en un sentimiento, sino en llegar a ponerse en la situación del otro e incluso en sustituir al otro, en su sufrimiento y dolor. En otras palabras, hacerse víctima él mismo para que la víctima deje de sufrir a través de la sustitución de mi propia vida por la de la víctima.

Scholem, Emmanuel Lévinas y Karl Marx.) que no propiamente son la escuela de Frankfurt, pero que se encuentran en el contexto de una Europa excluyente de entre guerras y que se agudizará con la II guerra mundial (donde los judíos al igual que los Latinoamericanos comprenden muy bien desde la periferia, la exclusión y muerte de un sistema totalitario que impide la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana). Este será el contexto y el marco teórico sobre el que reposa la categoría de víctima.

El pensamiento de Benjamin se inspira a su vez en varios filósofos de su época entre ellos se encuentra Schelling con *las Edades del mundo* (Pérez, 2002). Benjamín subsume de este filósofo la ruptura del tiempo en dos momentos: el tiempo como (cronos) lo cotidiano y el tiempo como Kairos (mesiánico) y de Franz Rosenzweig con su obra *la Estrella de la redención* (1921) de donde Benjamin retoma el concepto de la redención de las víctimas.

Para Benjamin no bastaba con la rememoración del sufrimiento, la contemplación en la conciencia de las injusticias pasadas, o que se desarrolle una investigación histórica para dar luz a los pasajes oscuros de la historia. Es necesario, la reparación de las injusticias pasadas y la realización de su utopía social. Un pacto secreto y misión que une a las víctimas de las generaciones pasadas que claman justicia con gritos inefables. Esta exigencia si se realiza, tendrá como fruto la redención de las generaciones presentes. De esta manera el pasado y el presente de las víctimas están íntimamente unidos.

No hay que esperar que se haga presente “el Mesías”; corresponde a las generaciones presentes la tarea de redimir la memoria y los objetivos no alcanzados por ellos (las víctimas del pasado) y por los cuales perdieron la vida. La redención así definida, responde a una autorredención, es decir, corresponde al colectivo social de la humanidad de oprimidos luchar por el reconocimiento de sus derechos. En este orden de ideas, la redención va en doble vía por un lado: salvar del olvido a los vencidos y, por otro, continuar y de ser posible, consumir su combate emancipatorio.

Después de la muerte de W. Benjamin y tras la publicación las tesis “sobre el concepto de historia”, a partir de la década de 1950 se suscitan debates donde se trata de ubicar su pensamiento, en torno a ello se distinguen tres grandes escuelas de interpretación de las tesis:

1. La escuela materialista: Walter Benjamin es un marxista, un materialista consecuente. Sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas, una forma exótica que encubren verdades materialistas. Esta es la posición ya proclamada por Brecha en su diario.
2. La escuela teológica: Walter Benjamín es ante todo un teólogo judío, un pensador mesiánico. En él, el marxismo no es sino una terminología, un uso abusivo de conceptos como “materialismo histórico”. Es el punto de vista de su amigo Gershom Scholem.
3. La escuela de la contradicción: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía, materialismo y mesianismo. Ahora bien, todo el mundo sabe, esas perspectivas son incompatibles. De allí el fracaso de su intento. Así lo leen tanto J. Habermas como R. Tiedemann (Löwy, 2002:41).

Por su parte, Dussel al igual que Michael Löwy comparten que estas tres corrientes aciertan y se equivocan a la vez, dado que concluyen afirmando que W. Benjamín es marxista y teólogo. Ya que es un autor que con su profunda formación judía mira hacia Jerusalén y hacia Moscú con las categorías económicas tomadas del comunismo marxista. Walter Benjamin integra de una manera muy original en su crítica al progreso los temas de redención, mesianismo y materialismo histórico.

Enrique Dussel retoma a la víctima como el Otro, en condición de exclusión. De esta manera compartirá con las *filosofías de la liberación*, la ética como reconocimiento y la transformará en una propuesta política cuando la lucha se hace con y por el Otro (la *víctima*). De esta manera Dussel universaliza la problemática de la exclusión a escala planetaria de la pobreza y opresión vivenciada por los modelos de dominación como es el caso del capitalismo: que es un sistema perverso que niega institucionalmente la vida

humana, que enajena, comete injusticia, victimiza, sacrifica, oprime, desrealiza, empobrece y mata al ser humano²¹. En palabras de Dussel:

El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra «persona-igual» en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*). El nuevo punto de partida se origina desde la *experiencia ética* de la «exposición» en el cara-a-cara: «Me llamo Rigoberta Menchu! », o el «¡Heme aquí!» (Abriendo la camisa y descubriendo el pecho ante el pelotón de fusilamiento) de Levinas (Dussel, 1998:417).

Como podemos observar en la anterior cita, Dussel afirma deliberadamente que el punto de partida en la ética del 98 es la víctima (y ya no el pobre), este cambio no obedece a un simple juego de palabras o superficial cambio nominal, es la manera de universalizar la problemática de opresión y exclusión que vivencia la humanidad bajo un sistema necrófilo²², que excluye a los sujetos éticos y sólo incluye el aumento del valor de cambio. Es un proceso fetichista que ha llevado a cabo una total inversión de los valores.

²¹ La categoría de *víctima* en la Ética de 98 toma distancia del concepto reductivo de la ley de *víctimas* (Ley 1448 de 2011) que sólo reconoce como *víctima* y por tanto merecedora (de atención, asistencia y reparación) a las causadas por el conflicto interno colombiano y en un tiempo determinado “hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985”. Este es un ejemplo más de que si el sistema no es transformado desde las estructuras de injusticia toda nueva ley o cambio sólo entrará a maquillar al sistema perverso. Y en consecuencia se continuará negando la vida de las víctimas.

²² Dussel define a los necrófilos como: —amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futura etc (Dussel, 1998: 92).

Observaciones finales

En el diálogo presentado en este capítulo entre Dussel, Mate y Sen acerca de la categoría de pobre, considero importante señalar que Mate agrega otro elemento necesario a este concepto al no centrarse en la disminución de la renta como lo hace Dussel, sino que afirma que la pobreza genera un daño en la conciencia al afectar no sólo al estómago sino la mente de quien la padece. Por otro lado, Sen amplía también este concepto al señalar que la pobreza además de la falta de ingresos, es la privación de capacidades básicas que impiden a una persona ser o hacer lo que desea conveniente.

La categoría de pobre representan la primera visión de Dussel y lo que ella implicó, en la evolución de su pensamiento filosófico, al retomar de la cultura semita y no desde Grecia la dignidad del trabajo y la revolución de los pobres, de Levinas su propuesta de la alteridad asumida como la epifanía del otro en el cara-a-cara y reorientando esta reflexión al pobre como clase y como pueblo. La segunda propuesta para Dussel está compuesta por una reflexión más madura, donde el nuevo sujeto histórico es la víctima como viviente humano con exigencias de vida no cumplidas. Este nuevo sujeto histórico permitirá imprimir una fuerza política capaz de vincular la *filosofía de la liberación* Dusseliana a toda la humanidad que si bien, no son pobres, son discriminados, oprimidos o excluidos desde otros puntos de vista: pedagógica, erótica, religiosa, económica, etc.

En mi opinión la víctima es el pilar o piedra angular, desde donde se construye toda su arquitectónica ética, y en consecuencia el punto de referencia de todo este esfuerzo categorial y argumentativo.

Analizado el paso de la categoría de pobre a la categoría de víctima en el pensamiento ético dusseliano, profundizaré en el segundo capítulo acerca de la categoría de víctima, a través de un rastreo conceptual en la ética del 98.

Capítulo II

La víctima en la Ética de la liberación, en la edad de la globalización y la exclusión

Me dicen que, adelantándote a los verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.
Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo,
empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.
Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla
Se pasean como hombres de Estado. Los pueblos
Se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.
Así el futuro está en tinieblas, y débiles
las fuerzas del bien. Tú veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura.

Bertolt Brecht, 1940

Introducción

Bertolt Brecht era amigo de Walter Benjamin y dedicó de manera póstuma este párrafo, que indica paradójicamente lo que Benjamín denunció acerca de la victimización del “progreso” y una realidad de la que él no pudo escapar, la de terminar siendo víctima en su corporalidad, tras su fallida fuga de la frontera entre España y Francia.

Este capítulo tiene como propósito dar cuenta de la comprensión de la víctima en la obra dusseliana; para ello formulo la siguiente pregunta: ¿quién es la *víctima* en la ética del 98? Esta descripción es de suma importancia en el marco de la realidad sociocultural, política, ecológica de la población mundial, ya que cada vez, somos más los empobrecidos, marginados y excluidos, en una sociedad donde la globalización cobra cada vez más víctimas en todo el mundo, ya que el orden económico actual en manos del mercado no ha generado bienestar; antes por contrario, ha desencadenado un desequilibrio que sigue privilegiando a una minoría a expensas de la mayoría, los

empobrecidos. Es evidente la necesidad de esta caracterización, dado que al ir develando quién es la víctima se irán revelando las causas de la victimización y la exclusión²³.

2.1 Caracterización de la víctima

Con el propósito de caracterizar a la víctima desde el filósofo mendocino, es necesario preguntarse primero: ¿quiénes son las *víctimas*?, ¿quién es una *víctima*?, ¿por qué son *víctimas*?, ¿cuál es el papel de la *víctima*?

2.1.1 ¿Quiénes son las víctimas? Las víctimas para W. Benjamin son los vencidos de la historia, es decir la clase dominada, los oprimidos o la clase subalterna. Benjamin afirma en la tesis XII: “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (Benjamin, 2008, 6).²⁴

²³ Según cifras del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 57 millones de personas que murieron en el mundo en 2002, uno de cada cinco era un niño menor de cinco años, es decir que muere casi un niño cada tres segundos. Casi todas estas muertes ocurrieron en el mundo en desarrollo, pero el gasto para prevenir las enfermedades concentra en su mayor parte en los países ricos (Cfr. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2005c: 30). Según el informe sobre desarrollo humano 2005 en “2003 y en lo que constituye un retroceso sin precedentes, 18 países con una población total de 460 millones de personas bajaron su puntuación en el Índice de Desarrollo Humano (IDH) respecto de 1990. En medio de una economía mundial cada vez más próspera, 10,7 millones de niños no viven para celebrar su quinto cumpleaños (¡siguen muriendo todavía unos 30.000 cada día!) y más de mil millones de personas sobreviven en condiciones de abyecta pobreza con menos de un dólar al día” (PNUD, 2005b: 3).

²⁴ Para leer una interpretación más exegética sobre la tesis XII. Ver Reyes Mate, *Medianoche en la historia, comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<sobre el concepto de la historia>>* Editorial Trotta, 2006.

Cuando Benjamin hace referencia a las generaciones vencidas, habla desde una filosofía de la historia diferente. Su percepción de la historia y de su liberación está centrada en las víctimas del pasado. Esto es explicado en la tesis IX a través del relato del *Angelus Novus*, el ángel no pierde la vista en el pasado, pero además el rostro del ángel está horrorizado con la escena que tiene enfrente, la tragedia humana –que para Hegel es el “costo de la historia”- del progreso y quiere hacerse cargo de él pero no puede. Mate afirma al respecto: “lo específico del punto de vista benjaminiano es querer ver el futuro en el pasado. Pero, ¿qué quiere decir cuando se coloca la esperanza en las frustraciones pasadas? Que es haciéndonos cargo hoy de esas ansias insatisfechas o de esos derechos pendientes como podemos desenmascarar y superar las barreras del presente, que es el de los vencedores” (Mate, 2008:206). En este punto, puedo resaltar una diferencia entre la propuesta duseliana y la del filósofo Mate, ya que Dussel no desarrolla el tema de la memoria (anamnesis) como bandera para buscar la liberación de las víctimas, como piedra angular de la crítica de la razón moderna (que promueve el olvido para perpetuar su sistema de dominación)²⁵.

Los vencidos no sólo son aquellos que perdieron una guerra, sino los que son víctimas permanentes de los sistemas de dominación. Y es en este sentido, en que Enrique Dussel comprende a la víctima como el oprimido²⁶ por el sistema vigente. Los

²⁵ Este punto se desarrollará en el capítulo 3 de la presente monografía.

²⁶ El afectado es el “*oprimido*, la víctima, que es «explotada» intra-sistemicamente (como p.e. la «clase campesina», que para Marx como conjunto de asalariados del campo crean plusvalor, en este caso para la United Fruit; o la mujer en el machismo patriarcalista, etc.)” (Dussel, 1998: 418). Pero no solamente el explotado es oprimido, también lo es el que se encuentra en desventaja con relación a las oportunidades que brinda la sociedad para producir bienestar. Dussel afirma “oprimidos son aquellos que se encuentran en desventaja, por las estructuras de la reproducción de la vida, sean las que fueren, los que no tienen las mismas posibilidades de acceso a los medios del cumplimiento del ideal propuesto por la sociedad en su respectivo momento histórico. Los "subalternos", explotados, dominados en sus "posibilidades" constituyen en el "campo político" lo que hemos llamado el "bloque social de los oprimidos". (Dussel, 2001:218-219). El modelo neoliberal predica que “todos los ciudadanos” estamos en condiciones igualitarias de crear empresa y competir libremente, pero este sofisma de distracción

rostros de las víctimas se evidencian en: “el obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc” (Cfr. Dussel 1998: 309). Dussel agrega a esta lista no sólo a los oprimidos, de manera directa por medio de la explotación del trabajo vivo, sino a los excluidos, es decir a los desechados por el sistema, a los despojados de su fuerza de trabajo (ancianos). En mi concepto a esta lista le hacen falta las víctimas a causa de la violencia. Como es el caso particular de nuestro país, ya que el conflicto interno colombiano ha generado y sigue generando una asombrosa cantidad de víctimas inmoladas, bajo las balas de ambos actores del conflicto, y la población civil se encuentra en medio del fuego cruzado. Faltarían también, las personas con deficiencias y discapacidades diría - Martha Nussbaum- ella afirma “No hay ninguna doctrina [...] que incluya a las personas con graves y raras deficiencias físicas y mentales en el grupo de los que deben escoger los principios políticos básicos. Como es sabido, en la mayoría de las sociedades modernas se consideraba hasta hace poco que estas personas simplemente no formaban parte de la sociedad. Eran excluidas y estigmatizadas” (Nussbaum, 2007: 35).

2.1.2 ¿Quién es una víctima? Para dar respuesta a esta pregunta en singular, es necesario hacer una radiografía más detallada de la víctima. Para alcanzar este propósito me centraré en algunos apartes de la ética del 98.

2.1.2.1. La víctima como viviente humano. La víctima es un ser humano viviente al que se le impide la *producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad*²⁷, a

encubre una realidad muy diferente, ya que los que realmente pueden invertir y competir en esta sociedad son los que tienen el capital y además, el guiño del gobierno para estar protegidos o ser exonerados de algunos impuestos como es el caso de los ingenios, el aceite de la palma de cera entre otros.

²⁷ El contenido de esta primera definición de la víctima hace la mención explícita al primer principio deontológico de Dussel, el principio ético material “El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de

través de las estructuras que generan opresión o invisibilizan a los afectados. Dussel lo afirma en la siguiente cita:

¡He aquí una víctima!

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este «conocer» a un ser humano desde la vida; este «re-» conocerlo: conocerlo "desde» su vulnerabilidad traumática. Este volver sobre su estado empírico negativo y «re-conocerlo» *como víctima* (es decir, faltante de vida en alguna dimensión, o no realización pulsional en cuanto a la autoconservación), es el momento analéctico de la dialéctica y que nos permite subsumir todo lo ganado en la *primera parte* (Dussel, 1998:371).

Esta cita hace referencia no a cualquier forma de vida biológica. Es la vida²⁸ de la víctima como ser humano viviente en un contexto de vulnerabilidad traumática, es decir, vida que ha sido puesta en riesgo²⁹ y faltante de vida.

cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica [...] que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad” (Dussel, 1998:140). La *producción* de la vida humana está relacionada con el principio ético material, la *reproducción* de la vida está en relación directa con el principio moral formal y la *reproducción* de la vida de las víctimas esta en relación con el principio ético-crítico (Cfr. Dussel, 1998, 628).

²⁸ Aquí cabe preguntarnos ¿cuál es el tipo de vida al que Enrique Dussel, hace referencia en la ética del 98? Esta cuestión es analizada en un artículo titulado *Dussel y el suicidio* Ver Cabrera Julio, “*Dussel y el suicidio*” *Diánoia*, vol. XLIX, no.52 (mayo2004). En este artículo se hace una fuerte crítica a Dussel y su concepción “ética de la vida” Cabrera afirma: “se trata, pues, de una “ética de la vida” con fuertes restricciones. Al tenerlas, se puede preguntar si esa ética es eficaz para enfrentar la situación mundial de “asesinato” y “suicidio colectivo” denunciada por Dussel, o si de algún modo contribuye a que esa situación continúe” (Cabrera, 2004:114).

²⁹ Cómo dejar pasar la crueldad con la que en Colombia se quita la vida de sus ciudadanos no solamente por parte de los grupos al margen de la ley (las guerrillas, paramilitarismo etc), sino desde el mismo aparato militar gubernamental como se ha comprobado en los casos de las “ejecuciones extrajudiciales” en Mapiripan y Trujillo entre otros. En *Trujillo una tragedia que*

La víctima es un ser humano viviente que sufre la negación de su corporalidad, expresada en el sufrimiento que padece a través de diferentes formas de dominación (económica, cultural, pedagógica, erótica etc.). Pero esta negatividad originaria empírica que provoca la victimización y las desigualdades sociales entre seres humanos, se ha querido mostrar como un «hecho natural». Dussel afirma:

En efecto, la pobreza no origina rebelión cuando se la admite como "natural", como una relación originaria del sistema económico. Así el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes “naturales”. Es el tiempo de la hegemonía de las relaciones económicas vigentes, positivas -diría Adorno-. Pero cuando el pobre descubre que es víctima de diversos sistemas autorreferentes (micro: la empresa, intermedio: el capital nacional, o macro: el sistema capitalista del mercado globalizado mundialmente, con un centro múltiple y una periferia altamente diferenciada, como aún lo admite George Soros) (Dussel, 2001:141).

Este viviente humano nace en una sociedad que considera como “natural” las relaciones de desigualdad social y que es reafirmada a través de la estratificación catastral. De esta manera, el neonato es condicionado para pensar que su situación es connatural y en consecuencia, una realidad innegable. De esta manera, supondrá y creará que efectivamente es normal pensar que la pobreza es producto de la pereza, dejadez y holgazanería de unos cuantos: “los pobres”.

Es toda una colonización mental³⁰, de la que el ser humano es objeto, ya que a través de los “aparatos ideológicos” del Estado, se busca reproducir la dominación

no cesa (2008) se narra cómo esa *vulnerabilidad traumática* de la víctima que señala Dussel se hace realidad a través de la masacre de la población civil como estrategia de terror. “Las masacres ocupan un lugar central en la difusión del terror. Las masacres son espectáculos de la crueldad. su forma extrema, brutal y sanguinaria tiene un enorme impacto social y psicológico que se extiende más allá de la memoria colectiva de las comunidades directamente afectadas” (Comisión, 2008: 15).

³⁰ La colonización mental se podría comparar con un “chip” que se implanta en el momento mismo de la concepción y que inmediatamente después del nacimiento en el contacto con la

hegemónica. Impidiendo pensar que hay otras realidades, donde se pueda pensar un mundo diferente, viable y posible de ser vivido.

El filósofo y premio Nobel de Economía Amartya Sen (1998), también identifica esta pasividad del viviente humano en el fenómeno de <<adaptabilidad>> en la medida en que se asume como natural el hecho de las desigualdades sociales. Sen afirma:

El problema es especialmente acuciante en el contexto de desigualdades y privaciones enquistadas. Una persona completamente desvalida, que lleva una vida muy degradada, puede parecer que no está en muy mala situación en términos de métrica mental de deseo y su satisfacción, cuando acepta su privación con resignación y sin quejas. En situaciones de privación duradera las *víctimas* no siguen quejándose y lamentándose todo el tiempo y, muy a menudo, hacen grandes esfuerzos para gozar de los pequeños placeres a su alcance y reducir sus deseos personales a proporciones modestas o <<realistas>>. En situaciones de adversidad que las *víctimas* no pueden modificar por sí solas, la *razón prudencial* aconseja que concentren sus deseos en aquellas cosas limitadas que quizá puedan alcanzar, en vez de aspirar infructuosamente a lo que es inalcanzable. Por tanto, el grado de privación de una persona puede no aparecer en absoluto en la métrica de la satisfacción de deseos, incluso si esa persona no está adecuadamente alimentada, decentemente vestida, mínimamente educada y convenientemente alojada (Sen, 2004:68-69).

En Amartya Sen la *víctima* es la persona que se encuentra en condiciones de desigualdad o estado de privación de sus capacidades mínimas para llevar la vida que desea hacer y ser. Este fenómeno de la <<adaptabilidad>>, hace que la víctima se vaya acomodando a unas expectativas y deseos reducidos que él o ella pudieran alcanzar y no

madre, se activara como un pensamiento fijo que afirma: “la desigualdad es natural en el viviente-humano” y luego se retroalimentará en la sociedad de manera consciente o inconscientemente a través, de la interacción social.

en desarrollar sus capacidades para lograr realmente lo que desea hacer, imposibilitando la utilización de su libertad como capacidad de elección³¹.

La víctima como viviente humano en Dussel está llamada a tomar conciencia de esta alienación de la que es objeto, a ejemplo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Durante años y años cosechamos *la muerte* de los nuestros en los campos chiapanecos; nuestros hijos *morían* por una fuerza que desconocíamos [*sic*]; nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solo vivíamos y *moríamos*. Los más viejos de los viejos *de* nuestros *pueblos* nos hablaron palabras que vengan de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, *de* cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras *de* los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos³² en sus palabras que *la larga noche de dolor* de nuestras gentes venía de las manos y palabras *de los poderosos*, que nuestra *miseria* era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de

³¹ En este punto puedo señalar que tanto Dussel como Amartya Sen comparten el principio material de la vida humana como punto central de su pensamiento. Sen comprende la vida humana como un “conjunto de funcionamientos <<interrelacionados>>, consistentes en estados y acciones” (Sen 2004:53). en orden a mejorar cada vez más su calidad de vida. En la obra *la idea de la justicia* (2009) Sen afirma en relación al fenómeno de la acomodación: “A través de la <<acomodación>> con el propio predicamento de desesperación la vida se hace más o menos soportable para los de abajo, como las minorías oprimidas en las comunidades intolerantes, los sufridos trabajadores en los sistemas incertidumbre o las deprimidas amas de casa en las culturas profundamente sexistas. La gente desesperadamente pobre puede carecer del coraje para desear cualquier cambio radical y típicamente tienden a justar sus deseos y expectativas a lo poco que ve como factible. Se entrenan para disfrutar de las pequeñas misericordias” (Sen, 2009:312-313).

³² Ahora se pasa de la ingenuidad a la «conciencia *ético-crítica*» a través de la crítica y aporte del *intelectual orgánico*.

nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos,
 y que a esa casa no podía entrar nuestro paso,
 y que la abundancia de su mesa se llenaba con el *vacio* de nuestros estómagos,
 y que sus lujos eran paridos por nuestra *pobreza*,
 y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la *fragilidad* de nuestros cuerpos,
 y que la salud que llenaba sus espacios venía de la *muerte* nuestra,
 y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra *ignorancia* se nutría, que la paz que la cobijaba era *guerra* para nuestras gentes (Dussel 1998: 309-310).

Esta cita da cuenta de la falta de conciencia en esa “fuerza oculta” que generaba la muerte entre los más pobres, conciencia que va despertando y develando la realidad: que la negación de la exterioridad era la causa de la justificación de la naturalización de la desigualdad social y que la pobreza era producto de la acumulación de la riqueza de unos pocos, y que con su actitud de indiferencia permitían la continuidad de un sistema necrófilo que exige sacrificar al hermano.

Es el nacimiento de la conciencia *ético crítica* al identificar que la pobreza no es natural, que los estratos sociales son convenciones para justificar las desigualdades sociales, que, si existe un pobre, es porque hay un rico que acumula ilegítimamente unos bienes que pertenecen a todos³³.

³³ Dussel apela a la tradición hebraica para dar a conocer la problemática que encierra la categoría de pobre y la relación dialéctica entre rico y pobre, Dussel afirma que: “Para entender la categoría bíblica de «pobre» hay que hacer previamente algunas distinciones. Para que haya pobres, es necesario que haya más de una persona. Si sólo estuviera Robinson Crusoe, no sería ni pobre ni rico. Ser «pobre» es situarse en un lugar muy preciso en la relación persona-persona. Si la relación persona-naturaleza es productiva, la relación persona-persona es práctica (operabilia). [...] Para que haya un «pobre», es necesario que haya un «rico». Si no hay pobre, no hay rico; y viceversa. Es una relación dialéctica: incluye su contrario. Pero ambos términos no son equivalentes. No se puede ser rico y pobre en la misma relación *hic et nunc*. El rico es el dominador, el pecador; el pobre es el dominado, el que sufre el pecado del pecador”. (Dussel, 1993:191). Esta cita demuestra la relación dialéctica entre pobreza y riqueza y como todo rico es

2.1.2.2. La víctima como subjetividad sufriente. La víctima como subjetividad sufriente se entiende como la negación de las condiciones mínimas o básicas para llevar una vida digna como la posibilidad de un salario justo, jornadas laborales razonables, seguridad social etc. Esta negatividad únicamente será superada con la afirmación de la dignidad del nuevo sujeto histórico. Dussel afirma que

La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al "sin-derecho" como un "hueco" negro dentro del "sistema del derecho". Es el dolor, fruto de la violencia familiar y la humillación del patriarcalismo ante sus propios hijos, de la propia corporalidad sufriente de la mujer oprimida por la cultura machista (en el nivel sexual, social, económico, cultural, religioso, etc.) que permite subjetiva y públicamente "descubrir" su inexistencia en el "sistema del derecho vigente" (Dussel, 2001:153).

Es la negatividad material la que provoca el sufrimiento de la víctima, ya que a través de métodos de explotación y posterior abandono en la miseria es como se despoja de su capacidad de trabajo al sujeto humano. Esta es la reflexión que Dussel retoma de Marx acerca del *trabajo vivo* (asalariado) y el *plusvalor*:

El "trabajo vivo", (ahora sólo "fuerza de trabajo") se enfrenta en su propia corporalidad, como persona viviente, en su subjetividad y pobreza, al poseedor del dinero. Éste comprará a aquél en su propia personalidad viviente y lo usará, consumirá; en su proceso productivo. Como es "fuente creadora de valor" —y el valor no es sino trabajo objetivado: vida puesta en el producto—, el trabajo vivo creará más valor que el recibido en su salario. Dicho salario paga sólo el valor de la fuerza de trabajo: su reproducción; pero como la fuerza de trabajo sólo existe

responsable de la muerte del pobre, ya que el rico acumula bienes, a través de despojar del pan al pobre.

como facultad del individuo vivo, su producción, pues, presupone la existencia de éste³⁴ (Dussel, 1990:143).

La anterior cita describe cómo el Otro es negado en su corporalidad y puesto una máscara³⁵ de asalariado a través de su *trabajo vivo*, que nunca será pagado realmente a causa del plusvalor, que tiene como fin incrementar las riquezas del capital. Esta es la realidad de millones de personas en todo el mundo, que bajo la bandera político-económica del neoliberalismo -de unos pocos- buscan realizar el proyecto del capital. Los países industrializados exportan a todo el mundo sus productos, algunos con precios irrisorios como el caso de China: que posicionan sus productos en los mercados internacionales por los bajos costos al consumidor final. Pero, queda en el aire la pregunta: ¿quién paga realmente el precio de estos artículos? Y la respuesta habría que buscarla en el productor, el *asalariado* -del que hablan Marx y Dussel- que sufre en su corporalidad el no pago de su esfuerzo y capacidad productiva, ya que a cambio de su labor, sólo le es retribuido un plato de comida y hospedaje. Y en el caso de muchas mujeres que son embarcadas por meses en el mar, para confesar ropa, donde el empleador no sólo evade impuestos, sino el no pago de un salario justo, la seguridad social y demás parafiscales a que tienen derecho.

El no pago de este esfuerzo se ve reflejado directamente en el hambre. Como otra de las causas del sufrimiento de la víctima, ya que el hambre no da espera para la víctima, Dussel señala cómo Freud ignora el aguijón del hambre de las víctimas, ya que

³⁴ Dussel afirmará en la ética del 98 bajo el contexto del trabajo y la víctima: “el trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo [la víctima] no tiene valor alguno, tiene dignidad” (Dussel, 1998:325). Esto se comprende porque el trabajo vivo, que es la persona, la subjetividad humana no puede ni comprarse ni venderse, como se comercializa una cosa o un objeto.

³⁵ La máscara es la “definición del otro por la función que cumple dentro del sistema: es empleado, obrero, campesino, su exterioridad queda oculta desde el horizonte del sistema y por ello funciona dentro. Se ha fijado su función-profesión-clase social, se ha cristalizado él para-qué y ha desaparecido el quién” (Dussel, 2011:109).

para él “las preocupaciones de cómo conseguir el alimento es una de las preocupaciones más carentes de fundamento” (Dussel, 1998:456).

Para determinar las causas de estos atropellos contra esta subjetividad sufriente es importante buscar cuál es el imaginario que el opresor usa para justificar sus actos. En este sentido Dussel señala en su libro *filosofía de la producción* (1984) cómo el hombre no es tratado como subjetividad consciente, sino como mera corporalidad sensible:

El hombre no es conciencia sino corporalidad sensible, esto desde Feuerbach; pero desde Engels y la economía, el hombre es corporalidad productor, trabajador, necesitante, sufriente, miserable cuando alienada. La subjetividad del cogito cartesiano ha sido por primera vez radicalmente superada como subjetividad carnal que produce para negar la necesidad de la vida: comer, vestir, habitar [...] En este contexto se hace presente una primera manera de percibir la tecnología, de manera principalmente negativa (Dussel, 1984:120).

La víctima como subjetividad sufre en su corporalidad el *hecho* de ser reducido a una máquina,³⁶ que debe producir un número indeterminado de productos para satisfacer la demanda del mercado global, pero en detrimento de su salud, familia y sueños personales; porque entre más trabaja más se esclaviza al sistema que lo oprime.

Por otro lado, hay quienes justifican este sufrimiento como un hecho ontológico al ser humano, es decir que deviene desde el punto de vista de su naturaleza material o humana. Esto se ve reflejado en el pesimismo de Schopenhauer. Según Doñate Schopenhauer expresa:

³⁶ En palabras de Dussel la cosificación del sujeto “la cosificación de los Otros permite a las aristocracias manejar a las personas como pluralidad, masas, *Lumpen*, animales con razón pero no como seres humanos, como Aristóteles enseñó al respecto de los esclavos en Grecia.”(Dussel 1985:54). Otro ejemplo de cosificación del ser humano se percibe desde el pensamiento de Luhmann, ya que para él, el humano viviente no es considerado como constitutivo interno del sistema es visto sólo como parte del entorno (Cfr. Dussel, 1998:257); el ser humano termina convirtiéndose en un ser invisibilizado o como un peón más dentro de la estrategia del mercado, es decir, medio para los fines del sistema.

La vida individual es tan pésima que nada se pierde, pero a la vez es imposible evitar nuestros sufrimientos. La vida de los seres individuales es dolor y conflicto. La felicidad tiene un carácter negativo, ya que sólo existe como *deseo* que una vez satisfecho nos produce hastío, aburrimiento. La única salida posible a este destino trágico será la anulación de la voluntad individual sólo posible en la ascética (Doñate, 1988: 202).

El pensamiento pesimista de Schopenhauer provoca inmovilización y parálisis crítica de las víctimas en su lucha por la reivindicación de sus derechos, ya que a través de esta estrategia (pesimista) se justifica el dolor y el sufrimiento como natural en las víctimas, posibilitando así el encubrimiento de la causa misma de la injusticia, en el sistema hegemónico vigente.

Aquí llegamos a una primera conclusión acerca de la causa del sufrimiento de la víctima. El sistema hegemónico se fetichiza³⁷, es decir, se cierra en sí mismo provocando la alienación³⁸ y en consecuencia la injusticia. Dussel lo confirma en la siguiente cita:

El sistema con su "disciplina" -diría Foucault-, o como alienación -Marx-, o como represión pulsional-Freud-, niega la subjetividad corporal del sujeto en nombre de la sistematicidad del sistema. Prácticamente es el dolor de la corporalidad (hambre del obrero, castigo sufrido por el esclavo negro, violencia y humillación de la mujer, disciplina escolar agobiante del educando, etc.) la que

³⁷ La Fetichización es “el proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio o en el totalitarismo nacionalista. La totalidad erótica se fetichiza cuando es constituida por la fascinación del falo dominador de la ideología machista. La totalidad cultural se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular o castra al hijo. El fetichismo es la muerte de la totalidad, del sistema, del discurso” (Dussel, 2011:154-155).

³⁸ La alienación es “totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro, es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro” (Dussel, 2011:96).

significa la injusticia. El "cierre" del sistema (la institución que de reproductora de la vida humana se convierte en victimaria) es negación del sujeto, de la subjetividad, de la corporalidad (Dussel, 2001:331).

Las instituciones sociales son necesarias para la defensa y crecimiento de la vida, pero cuando estas instituciones como sistema se "cierran", es decir, piensan en sí mismas cayendo en egoísmo o autodivinización. El sistema pierde su foco por el Otro: el viviente humano, y es convertido en subjetividad sufriente que experimenta en su corporalidad, la injusticia del sistema, que busca el beneficio de unos pocos, a costa del sacrificio de la mayoría. El fenómeno se agudizó con la globalización, como ejemplo palpable de esta realidad de injusticia social a escala planetaria. Dussel señala:

El subtítulo de esta obra: «en la Edad de la Globalización y la Exclusión». El tema ha estado presente en toda esta Ética, como corriente marina de fondo -no de superficie-. Las continuas referencias al neoliberalismo, a F. Hayek, al «centro» y la «periferia», al capitalismo, a la hegemonía de Estados Unidos, y en especial en el nivel militar a través el Pentágono, etc., se estaban refiriendo a este tema. Esta Ética de la Liberación, entonces, intentó justificar filosóficamente la praxis de liberación de las víctimas en esta Edad de la historia, a finales del siglo XX y comienzo del III milenio, en especial de las víctimas excluidas del actual proceso de globalización del capitalismo mundial. El «sistema de los 500» -como lo llama N. Chomsky-, la Modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el terror, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los excluidos de los beneficios del Sistema-mundo que se globaliza. Esta globalización es la de un sistema formal performativo (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero: D-D', fetichismo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como responsable de la alteridad de los excluidos, y acepta sólo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir

con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque perezca el pueblo deudor: *fiat:justitiam, pereat mundus*. Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo (Dussel, 1998:567-568).

En este párrafo Dussel plantea muchos temas como: el neoliberalismo, las políticas armamentistas, la modernidad, el fetichismo del capital, la deuda externa e identifica en todas ellas un “fracaso a escala planetaria” de la vida humana, a través del “comienzo de un asesinato masivo”, en la medida en que se continúe con la misma lógica del “*ego conquiro*” el yo conquisto, el yo domino. Para ser más gráfico Dussel se vale de una figura literaria *apocalíptica* (Cfr. Dussel, 1998:567). Para ello, se remite a los cuatro jinetes del Apocalipsis - realmente describe sólo a tres de ellos- representados en el caballo rojo: la guerra (el terror de las políticas armamentista), el caballo negro: el hambre (la deuda externa ficticia y el neoliberalismo), el caballo amarillo-verdoso (como el color de la palidez enfermiza de un cadáver) y representa a la muerte (como consecuencia de la realización de los anteriores factores); estas condiciones son enmarcadas por Dussel en el fenómeno de la globalización con su nefasta consecuencia en el “asesinato masivo” del pueblo.

Esta misma conclusión es confirmada por el premio nobel de economía (2001) Joseph Stiglitz, en *El malestar en la globalización* (2009). En él afirma que “para millones de personas la globalización no ha funcionado. La situación de muchas de ellas de hecho empeoró, y vieron cómo sus empleos eran destruidos y sus vidas se volvían más inseguras. Se han sentido cada vez más impotentes frente a fuerzas más allá de su control. Han visto debilitadas sus democracias y erosionadas sus culturas” (Stiglitz, 2009:432). Pero en comparación con Dussel, Stiglitz es optimista en que, si se aprende de los errores de la puesta en práctica de la globalización, es posible que contribuya a la promoción del mundo en desarrollo. Pero un desarrollo que funcione para los miles de millones de personas para las que aún no ha funcionado -y que por el contrario; están sumidos en la pobreza y en la miseria- y no como lo han hecho funcionar hasta el momento sólo para los ricos y los países industrializados.

Es de vital importancia alzar la voz y buscar transformar –no se habla de modificar- este proceso de destrucción a escala humana, que beneficia a unas pocas personas y países industrializados, en contra de los más pobres y países en desarrollo. Ahora bien, Dussel plantea que este propósito sólo será factible si se fundamenta una comunidad antihegemónica de las víctimas que busque la dignificación de la vida humana desde todos los ámbitos del sistema.

2.1.2.3. Las víctimas como excluidas de las decisiones. Los gobernantes en todo el mundo toman decisiones, pero estas decisiones no son consultadas directa o indirectamente a sus representados (el pueblo). Esto se percibe con más fuerza en los países en desarrollo. Ejemplo de ello ha sido la apertura de los mercados a la libre competencia –presión ejercida desde la junta del F.M.I- para privilegiar a los países industrializados, en detrimento de la seguridad alimenticia, el fortaleciendo de la dependencia extranjera y cogobernar estos países bajo sus políticas de crédito. Estas medidas no fueron evaluadas con el pueblo, que en último término es y ha sido el más afectado en estas decisiones tomadas a sus espaldas³⁹. En palabras de Dussel:

El afectado *como excluido* en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo válido hegemónicamente alcanzado. La Ética de la Liberación señala que la conciencia o el saberse «afectado» (cuando se es excluido) es ya fruto de un proceso de «concientización» liberador. El tiempo in memorial radical, entonces, es la situación en la que el/la afectado/a *no tiene conciencia de ser afectado/a*. Tal es la situación del esclavo que cree ser por «naturaleza» esclavo. Hemos citado más arriba este texto: «Durante años y años cosechamos *la muerte* de los nuestros en los campos chiapanecos [...] Nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de *la ignorancia*» (Dussel, 1998:418).

³⁹ Los países del tercer mundo no estaban preparados para competir ni con la tecnología ni con la producción de los países industrializados, y mucho menos con la doble jugada hipócrita que se daba por debajo, consistía en que mientras los países en desarrollo abrían y quitaban sus restricciones, Estados Unidos protegía y subsidiaba su agro.

Se han tomado decisiones profundas y estructurales en los gobiernos como la deuda externa, las políticas económicas, la apertura económica, el neoliberalismo, el control militar etc. En los que no solamente se han depuesto la palabra, sino el patrimonio nacional, la autonomía de la democracia y la producción interna. Como consecuencia de esto, todos los habitantes de un país, se encuentran endeudados desde el momento de nacer. Y lo más paradójico es que en ningún momento se consultó al pueblo sobre su opinión al respecto.

Por otro lado, Martha Nussbaum confirma el hecho de esta exclusión de los afectados en las decisiones, en su libro *Las fronteras de la justicia* (2006), reconoce que los teóricos clásicos del contrato asumieron que todos los agentes “eran hombres más o menos iguales en capacidad y aptos para desarrollar una actividad económica productiva” (Nussbaum, 2006:34). Y concluye que por este motivo, fueron excluidos del contrato social: las mujeres, los niños, los ancianos, personas discapacitadas, con raras deficiencias físicas, o con enfermedades mentales. Fueron excluidos del grupo de sujetos que deben escoger los principios políticos básicos. Ya que no eran considerados por un lado, ni productivos, y por otro lado, iguales en capacidades para desempeñar funciones “normales”⁴⁰. Nussbaum señala que este problema de exclusión social aparece como una carencia desde el punto de vista de la justicia. Ya que se violenta el derecho de tener voz y voto en la sociedad, que en último término pertenece a todos sus miembros. Y por el contrario; terminan siendo ignorados o peor aún invisibilizados, como víctimas de una justicia que no los tiene en cuenta desde el estadio fundacional inicial⁴¹.

⁴⁰ En el caso de las personas con discapacidades y problemas mentales, ha sido hasta hace poco tiempo invisibilizadas, ya que no formaban parte de la sociedad y no se les tenía en cuenta ni para su movilidad. Por ejemplo: puentes adaptados para sillas de ruedas, sonido en los semáforos para ciegos etc.

⁴¹ Sen también catalogaría esta situación como una injusticia reparable, ya que el Estado debe garantizar a sus ciudadanos las condiciones básicas para que las personas desarrollen sus capacidades, a través de funcionamientos que le permitan hacer lo que ellos valoran hacer o ser con sus vidas.

Nussbaum identifica la causa de esta injusticia, en el hecho en que la tradición del contrato social confunde dos cuestiones que son en principio distintas: ¿quién diseña los principios básicos de la sociedad? y ¿para quién están pensados los principios básicos de la sociedad? En cuanto a ¿quién diseña los principios básicos de la sociedad? podemos señalar que se trata de un grupo muy selecto que es productivo y posee igualdad en capacidades. Además, establecen un contrato social para el beneficio mutuo y la reciprocidad entre las personas beneficiadas en este pacto. Por otro lado, la cuestión de ¿para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?, debemos afirmar de nuevo que son para los mismos sujetos (aquellos seres humanos que no padecen deficiencias graves a nivel mental o físico). En este sentido Nussbaum propone que se podría pensar una teoría en la cual, muchos seres vivos tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos. Dado que, desde la sola condición de ciudadano con dignidad se es merecedor de un trato respetuoso en un plano de igualdad con los demás. Para Nussbaum, una sociedad decente es una sociedad que lucha contra tantas desigualdades sociales.

Por otro lado, Enrique Dussel propone en su ética de la liberación (Ética del 98), el principio moral de validez universal donde los afectados “[...] deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido” (Dussel 1998:214)⁴². Pero es en la *Política de la Liberación. Volumen II: Arquitectónica* (2009), donde se da un contenido más definido con carácter de

⁴² Dussel reconoce que fue ganando mayor claridad en la formulación acerca de la pretensión de bondad. Dussel afirma: “cuando concluí la redacción de la *Ética de la liberación*, todavía no había logrado formular claramente –no en sus términos- la pretensión de bondad. Merodeaba el tema- lo que un lector atento puede descubrir fácilmente-, pero no había cobrado conciencia clara y definitiva sobre la cuestión” (Dussel 2009:514).

imperativo categórico, y presenta una elaboración más estructurada; y se evidencia cómo es subsumido el principio moral en el campo político.

Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una organización (micro o macro), en el nivel material o en sistema formal del derecho (como dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, el ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de manera más plena participar los afectados⁴³ (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano (Dussel, 2009:405).

La manera de hacer justicia a las víctimas está representada en el hecho de ir estableciendo en la sociedad una manera de hacer política que parta de los afectados y los tenga en cuenta en las decisiones como comunidad. Este principio democrático es un criterio y norma que posibilitará a las víctimas tener voz y voto en las decisiones que propendan en la producción, reproducción y desarrollo de su vida. Lo contrario, es negación de la vida y promoción de muerte con políticas necrófilas. Entender este principio democrático es comprender que la comunidad de víctimas tiene una herramienta valiosa para participar y exigir que la política tenga a la comunidad como fuente soberana de poder⁴⁴.

⁴³ Serán los mismos dominados o excluidos, las víctimas, asimétricamente situadas en la comunidad antihegemónica, los encargados de construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica, histórica, real (Cfr. Dussel, 1998: 215).

⁴⁴ Para Dussel, el replanteamiento de los principios políticos es desde donde se posibilita un cambio de fondo hacia una democracia más radical con pretensión política de justicia. Dussel afirma “Los excluidos no deben ser incluidos (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el

De tal manera que tomar decisiones de “alto calado” como son las decisiones estructurales, sin la participación de los afectados deslegitima la democracia, ya que los gobernantes deben *mandar obedeciendo*⁴⁵ como lo expresa el zapatismo, es decir, escuchando a sus ciudadanos, posibilitando medidas que promuevan la participación en las discusiones, sin ningún tipo de coacción o violencia. En otras palabras “el ejercicio del poder delegado debe ser el resultado del consenso de la comunidad política estableciéndose de manera unánime. Esta unanimidad es fruto de la participación de los ciudadanos⁴⁶” (Palta, 2013:58).

2.2 ¿Cuál es el papel de la víctima en la ética del 98?

Este trabajo de investigación también se plantea reflexionar acerca del rol que debe desempeñar la víctima para su autoliberación. En este aspecto hay una gran diferencia entre Enrique Dussel y Judith Shklar. Para Enrique Dussel la víctima es activa y está comprometida en su autoliberación por el contrario; Shklar expresa que la condición de la víctima “es una noción pasiva, como puede verse claramente en el origen etimológico de la palabra víctima. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, <<víctima>> se refería a criaturas que eran sacrificadas y asesinadas en aras de alguna nuevo orden político). No se lucha por la inclusión sino por la transformación -contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de inclusión” (Dussel, 2006: 75).

⁴⁵ Dussel expresa en *20 tesis de política* como la obediencia es uno de los deberes de un gobernante “al representante se le atribuye una cierta autoridad [...] para que cumpla más satisfactoriamente en nombre del todo (de la comunidad) los encargos de su oficio; no actúa desde sí como fuente de soberanía y autoridad última sino como delegado, y en cuanto a sus objetivos [...] deberá obrar siempre en favor de la comunidad, escuchando sus exigencias y reclamos. escuchar al que se tiene delante, es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante, el que cumple alguna función de una institución política” (Dussel 2006:23-24).

⁴⁶ Dussel retoma este concepto de unanimidad de la experiencia que tuvo con los indígenas mayas de Chiapas “las decisiones deben ser tomadas por unanimidad, si alguno mantuviera su voluntad disidente, la comunidad no puede darse por satisfecha y no puede pasar a realizar la decisión” (Dussel. 2009:417-418).

deidad. Solo desde el siglo XVII se ha aplicado a gente que era sometida a la muerte o a un trato cruel y opresivo y, finalmente, se ha extendido a aquellos de quienes alguien se ha aprovechado o que han recibido menos de lo que les corresponde” (Shklar 2010:75-76). Considero que ambas posiciones son complementarias ya que si bien, la víctima es quien padece la acción opresiva de otro sujeto (verdugo), la víctima no es un ser pasivo, que simplemente se queda allí para lamentarse de lo sucedido por el contrario; es un sujeto histórico que tiene en sus manos la posibilidad de promover su propia reivindicación como sujeto que busca transformaciones sociales. Finalmente Dussel afirma que la praxis de liberación debe contar con la “lucha por el reconocimiento de las víctimas mismas excluidas, devenidas sujetos responsables de su propia liberación, porque puede echar mano de los momentos material, de factibilidad y crítico” (Dussel 1998:460). Para ello es de vital importancia que las víctimas agencien transformaciones en su medio sociocultural. Es preciso resaltar el tema de la lucha por el reconocimiento de sus derechos negados a través de la organización de comunidades antihegemónicas de víctimas que, organizadas entre sí, desarrollen movilizaciones y frentes de liberación que propendan por la consecución de sus objetivos.

Si Rousseau mostró en el Emilio el prototipo de educación burguesa revolucionaria -solipsista, de un huérfano sin familia ni comunidad, metódicamente sin tradición cultural medieval o de la nobleza monárquica, dentro del paradigma de la conciencia y bajo la orientación solipsista de un preceptor-, un Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo XX, nos muestra en cambio una comunidad intersubjetiva, de las víctimas de los Emilios en el poder, que alcanza validez crítica dialógicamente, antihegemónica, organizando la emergencia de sujetos históricos («movimientos sociales» de los más diversos tipos), que luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras institucionales de tipo culturales, económicas, políticas, pulsionales, etc. Se trata, entonces, de todo el problema del surgimiento de la «conciencia ético-crítica» (monológica y comunitaria, con un SuperYo responsable y creador) como «toma de conciencia» progresiva (la *concientização*), negativamente, acerca de lo que causa la «negación originaria» (Dussel 1998:441).

Las comunidades antihegemónicas son comunidades intersubjetivas, es decir, una comunidad que en primera instancia goza de igualdad en la participación o participación simétrica de las víctimas y que poco a poco alcanzan validez crítica dialógica bajo la guía y orientación de los “intelectuales orgánicos”. Esta comunidad antihegemónica se va organizando a través de los diferentes movimientos sociales de la lucha por la reivindicación de sus derechos. Por tanto, la organización de comunidades antihegemónica es condición necesaria en la praxis ético-política de liberación.

Hay que señalar que esta comunidad antihegemónica está orientada por un “intelectual” como bien lo señala Dussel:

El experto, el científico, el filósofo (momento 6), que había sido movido a la corresponsabilidad por la interpelación de las víctimas, se transforma en conciencia ético-crítica que devuelve a las víctimas su <<interpelación>> procesada analítica y racionalmente según los mejores «recursos» teóricos, para colaborar en el crecimiento del «sujeto histórico» (momentos 7 y 8) como «comunidad antihegemónica» de víctimas, necesitadas de argumentar para alcanzar una nueva validez más allá de la validez del sistema de dominación. Ahora deberá igualmente, articulado a dichos «sujetos históricos» (el Partido político revolucionario, la organización de la I Internacional, etc.), comenzar a producir imaginativa y racionalmente alternativas futuras al capitalismo (Dussel 1998: 325).

Este “experto” o intelectual orgánico tiene como objetivo articular dos elementos: por un lado, aquellos argumentos que determinan las causas que generan la victimización, con las luchas por la reivindicación de sus derechos. En otras palabras el intelectual orgánico imprime no solo criticidad a los argumentos sino que promueve futuras alternativas de cambio al modelo hegemónico vigente. En la *política de la liberación* (2009) Dussel afirma:

Es aquí donde debe situarse la importancia política de los <<intelectuales>> creadores de explicaciones *ad hoc*, que tienen gran eficacia en cuanto a la integración social. Para deconstruir esa cultura hegemónica era necesario

considerarla detenidamente, y con categorías adecuadas. La filosofía política debía crear esas categorías estratégicas para iluminar la lucha política. La creación de teorías tenía un doble frente: luchar contra la argumentación de la cultura dominante y justificar la misma lucha política de los oprimidos (Dussel 2009: 155).

Es importante comprender que significa eso de *luchar contra la argumentación de la cultura dominante*. Es preciso identificar que la cultura dominante obviamente justifica su dominación con argumentos falaces o sofismas de distracción para que la víctima permanezca en estado de inconsciencia. Mate señala uno de estos argumentos:

Discursos tales como <<los sacrificios de hoy son la prenda del bienestar en el futuro>> no valen, porque está claro que los sacrificios actuales van a recaer sobre los de siempre, sin que esté garantizado que la mejora futura vaya a lograrse sin nuevas exclusiones (Mate, 2011: 223).

Sobre el anterior argumento se han justificado asesinatos y genocidios a millares de personas, indios, esclavos, soldados, niños, mujeres, con el fin de avanzar en “civilización” e ingresar a un futuro más próspero, en paz, libre de los “barbaros” que han sido colonizados. Frank Fanon, en el libro *Los condenados de la tierra* (1963) afirma en relación al maniqueísmo presente en la ideología del mundo colonial que:

La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas [...] Los valores, en efecto, son irreversiblemente envenenados e infectados cuando se les pone en contacto con el pueblo colonizado. Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son

la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional (Fanon 1963:23-24).

Es por este motivo que se justificó el genocidio de los indios en América Latina, ya que era necesario acabar con estos “barbaros” con el fin de que la moral y las buenas costumbres no se desviarán del camino “recto”. Ahora bien, ¿qué tipo de moral y valores éticos justifican lo injustificable, como es el quitar la vida? Solamente esto tiene lógica desde la argumentación del dominador que oculta obviamente graves perversiones, ya que de esta manera se funda una estrategia de invisibilización.

Otro argumento de la cultura dominante lo podemos hallar en el libro *Los rostros de la injusticia* (2010). Judith Shklar afirma:

Lo que es más significativo para nosotros, pueden haber aprendido de Rousseau y sus herederos que sus actos de injusticia les vinieron marcados por una sociedad injusta que deformó sus sentimientos morales y les privó de apoyo material y moral, de modo que son auténticas víctimas. Esto no debe tomarse como una mera hipocresía, sino como la última de una larga lista de argumentaciones que tratan al criminal como a una víctima (Shklar, 2010:72-73).

Este argumento indica que el victimario termina justificándose como la víctima, ya que se “culpa” a la sociedad en general, como la responsable de deformar los sentimientos morales de la humanidad y en este caso, el verdugo no tiene la culpa de haber actuado injustamente y de haber causado “daño” a la víctima.

Es importante señalar como lo expresa Mate que “no todo el que sufre es víctima” (Mate, 2011: 210). Ya que la característica principal de ser víctima es que el sujeto sufre en su inocencia, es decir, el sujeto sufriente no fue quien provocó el desenlace de los acontecimientos sino que fue *otro* (el verdugo) quien dio origen a la violencia. Mate agrega: “El concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo. Por eso no son víctimas, en sentido riguroso, ni los que sufren violencia natural (no hay verdugos), ni se es víctima por el hecho de sufrir. Los nazis condenados sufrían, pero no eran víctimas, como tampoco lo es quien muere intentando matar. La inocencia

es su primera característica. Esto no significa que podamos pasar de largo ante el sufrimiento del verdugo. Todo sufrimiento interpela, pero el de la víctima de una manera especial porque es inocente” (Mate, 2011: 210-211). Estoy de acuerdo con esta afirmación, ya que este punto de vista permitirá una demarcación acerca de quién es la víctima, e ir avanzando en claridad para no confundir al victimario con la real víctima.

Finalmente, opino que a las víctimas se les dificultaría llegar a una praxis de liberación y tomar conciencia crítica de su estado si no fuera por la intermediación adecuada del *intelectual orgánico*⁴⁷ quien intentará dar <<explicaciones>> a las <<causas>> de la negatividad de las víctimas. Dussel pone como ejemplo de <<intelectual orgánico>> a Karl Marx y dice que él a través de la <<explicación>> de un <<nuevo>> hecho: el plusvalor como creación impagada del obrero, pone las bases de la ciencia social crítica que parte del sufrimiento de las víctimas y de su incomprensión de marginalidad y exclusión del sistema funcional hegemónico. Dussel señala que el impacto de la crítica (de Marx) fue tan contundente que la ciencia económica <<reaccionó>> radicalmente y cambiaron el enfoque no ya desde la categoría <<metafísica del valor ó trabajo/valor >> sino desde <<el mercado>> con la

⁴⁷ Dussel plantea que el nacimiento del “intelectual orgánico” o “experto” se da cuando precisamente alguien que está dentro del sistema toma conciencia de su complicidad en el daño a la víctima, al dejarse interpelar por ella, se convierte en co-responsable por el Otro, en contra del Sistema hegemónico vigente. Dussel afirma: “Cuando alguien «en el sistema» acepta reflexivamente por la ya actual «re-sponsabilidad-por-el-Otro», recibiendo el impacto de estar siendo explícitamente interpelado «llamado actualmente por la víctima misma»), se cumple otro momento de la «razón ética preoriginaria», pre-discursiva, ahora en el oyente intra-sistémico: se reconoce la dignidad del sujeto ético del Otro y «toma-como-verdadera» (für-Wahrhalten) su palabra no suficientemente inteligible. La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes del sistema hegemónico que abandonan sin embargo su posición de dominación, por la afirmación de una «obsesión» o «co-responsabilidad» por el Otro, permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos histórico-comunitarios con plena conciencia crítica, no solo la del «sentido común» de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación” (Dussel 1998:422).

teoría del <<precio>> con el fin de rechazar la falsación de Marx. Dussel, retoma a Foucault, como segundo ejemplo de intelectual orgánico ya que este autor realiza su crítica, desde <<los excluidos de la sociedad>> y permite constatar las estructuras de dominación como a las *víctimas* ignoradas del sistema (Cfr. Dussel 1998:448-496). Además de tener a “intelectuales orgánicos” que dan criticidad a los argumentos de la comunidad de las víctimas, es necesario también estructurar una estrategia que tenga por objeto la construcción de unos “aparatos ideológicos antihegemónicos” al orden vigente.

La filosofía de la liberación es por consiguiente un "arma de los oprimidos, piensa y aclara los temas más urgentes, organiza su racionalidad ya dada, explica sus articulaciones, se transforma en baluarte de la "lucha ideológica" contra el "discurso dominante" (Dd) y contra sus "aparatos hegemónicos" (Ah). Evidentemente, este antidiscurso filosófico tiene necesidad también de ir promoviendo sus propios aparatos antihegemónicos (Aa), tales como escuelas de filosofía, publicaciones (libros, revistas, simposios, movimientos). Estos aparatos anti-hegemónicos justos reciben la violencia de la persecución y el sadismo infinito del dominador (Dussel 1983: 34-35).

Los aparatos ideológicos antihegemónicos son una herramienta importante para continuar nutriendo la resistencia de la comunidad antihegemónica de víctimas ya que los medios masivos de comunicación (MMC) en manos del sistema vigente manipulan la información, desaniman a las víctimas con una visión polarizada de la realidad, donde el maniqueísmo está al orden del día.

En la *política de la liberación* (2009) Dussel indica:

Las ideologías de la clase hegemónica tienen eficacia específica. Son, por una parte, una concepción de la vida y tienen aparatos materiales (tales como escuelas, universidades, medios de comunicación, profesores, periodistas) con los que forman sus cuadros. Podríase denominarlos <<aparatos de hegemonía>>, que organizan la cultura dominante, formando un tipo de conciencia. Políticamente, estos <<aparatos>> de la sociedad civil (Estado ampliado) deben ser materia de discusión y ejercicio político inevitable (Dussel 2009:155).

Atendiendo a lo anterior, es preciso utilizar los mismos medios para contrarrestar la información que se produce y determinar así un mayor impacto en el avance hacia el logro de la lucha por el reconocimiento.

2.2.3. Ser víctima es comprometerse autoresponsablemente por la transformación. Según Dussel, las mismas víctimas son autoresponsables de la aplicación del principio ético crítico y del principio de liberación a través de la conformación de comunidades de víctimas, de tal manera que al organizarse como “bloque histórico” lucharán por el reconocimiento de sus derechos. Dussel expresa que:

¿Quiénes son los responsables de la «aplicación»? Por todo lo dicho se comprenderá que es la misma comunidad constituida por las víctimas que se autoreconocen como dignas y afirman, como autorresponsables de su liberación, la encargada de aplicar en primer lugar el principio ético-crítico. Como en los casos anteriores, el «procedimiento» moral de aplicación es formal: es la manera como llevar a cabo la crítica y las transformaciones necesarias (Dussel 1998: 379).

Sin embargo, considero que es necesario agregar otro elemento que Dussel no tiene presente en esta reflexión y que puede contribuir a la praxis de liberación. Es importante señalar que en todo conflicto existen tres actores. Primero el agresor o (verdugo), segundo la víctima y tercero el público espectador que generalmente es pasivo. En este sentido Shklar da un aporte valioso y pone de relieve que el ciudadano pasivo – o espectador pasivo- se puede constituir en cómplice o verdugo por su actitud de indiferencia y sordera ética, permitiendo y posibilitando que prosperen las injusticias en las esferas tanto públicas como privadas de la vida social. Shklar señala:

La lección política es que el ciudadano injusto, al igual que la *injusticia*, no ha de ser considerado sólo como alguien violento o codicioso, sino como alguien remoto y éticamente sordo. Es responsable de apoyar y servir a malos gobiernos y en la vida diaria de permitir el engaño y la agresión. El mal que causa a sus víctimas no consiste sólo en asaltarlos directamente, sino en ignorar sus

reclamaciones. Prefiere ver solo mala suerte allá donde las víctimas perciben injusticia (Shklar, 2010:94).

Por lo anterior, debemos tener una visión mucho más amplia de lo que es ser verdugo, ya que los ciudadanos pasivos de una u otra manera aportan a la condenación de las víctimas.

Los ciudadanos pasivos que dan la espalda a las víctimas reales y potenciales también contribuyen con su propio grano de arena a la montaña total de la iniquidad. Este es uno de los fallos del modelo normal que mira sólo a los agentes, no a los contribuyentes inactivos de la injusticia (Shklar, 2010:82).

Esta falsa ciudadanía que es “indiferente” con el dolor ajeno, oculta la verdad “que todos somos víctimas potenciales” y que en cualquier momento vamos a padecer los rigores del sufrimiento del desempleado, el cambio climático, de las hambrunas, de la violencia, de la exclusión. Nadie está a salvo ni seguro en esta *cuerda floja* en que se encuentra el equilibrio de la humanidad, ya que como bien lo expresa el principio ecológico “todo en la naturaleza se encuentra relacionado”. De conformidad con lo anterior, somos responsables por el hecho de ser habitantes del planeta, del sufrimiento del otro por causa de nuestra actitud pasiva o activa frente a las injusticias, estructurales y cotidianas ya que el sistema es producto humano y sólo el ser humano puede transformarlo.

En el holocausto nazi se evidenció la ceguera ética de la población alemana y la complicidad de muchos sectores de la población mundial, que aunque no participaron directamente en el genocidio masivo, voltearon su mirada para no enterarse de cómo desaparecían miles de personas sin dejar rastro alguno, fue el tiempo en que se silenciaron las iglesias, el momento en el que a pesar de la movilización de grandes recursos tanto económicos como materiales no cuestionaron el objetivo de tales desplazamientos, la complicidad de los que crearon y abastecieron a los Nazis del Gas Zyklon B capaz de matar a más de 2000 personas. Estos “científicos” no se preocuparon en saber en qué se estaba utilizado esta enorme cantidad de producto, el tiempo en que la gente se aguantaba el olor a muerte y putrefacción que atravesaba varias hectáreas, fue el

tiempo en que nadie denunció el funcionamiento de hornos con enormes chimeneas en los campos de exterminio y menos del origen de aquella ceniza que cubría sus calles y tejados.

Tomar conciencia de esta realidad de injusticia por vía de la indiferencia, nos hace crecer como ciudadanos que comprometidos en la denuncia por las injusticias, estaremos contribuyendo en la construcción de un mundo posible, con “sistemas futuros en los que las víctimas puedan vivir” (Dussel 1998:411). No se habla de sistemas perfectos, porque nunca los habrá, pero sí de un mundo al menos más humano. Sin embargo, Dussel advierte que el hecho de tomar a cargo a la víctima tiene sus riesgos e incluso esta labor puede derivar en el martirio:

El que cumple con el deber ético de asumir a la víctima «a su cargo» ante el sistema ejerciendo el deber de la crítica se enfrenta a aquella estructura que causa víctimas, y, por ello, su mera responsabilidad manifestada en la crítica (que deslegitima) no podrá dejar de recibir el embate "persecutorio» -tal como lo describe fenomenológicamente Levinas, en la Figura sustitutoria del rehén-. El responsable de la víctima ante el sistema es perseguido por el Poder que la causa. Y es allá, cuando ha ejercido el Poder de la crítica como re-sponsabilidad, que queda apresado como víctima «sustitutiva» que «testimonia» (martyrs en griego) en el sistema la presencia ausente de la víctima. (Dussel 1998:377).

Considero que el tema del martirio es una de las razones de la indiferencia del ciudadano, ya que el ciudadano reconoce que involucrarse con la víctima alberga riesgos potenciales al oponerse a la opresión del victimario. Por este motivo es importante destacar el gran valor de la democracia como posibilidad de alzar la voz⁴⁸ y criticar al sistema vigente. Shklar Expresa:

⁴⁸ Shklar señala que “la voz de la víctima, de la persona que clama que ha sido injustamente tratada, no puede ser silenciada, como parte de este principio democrático” (Shklar, 2010:75). Comparto este pensamiento de Shklar, ya que sería contradictorio en una democracia el impedir hablar a la víctima. Considero que el problema, no es sólo el silenciar a la víctima, sino que el

Aunque la desigualdad sea inevitable, voy a sostener que la democracia constitucional proporciona la mejor respuesta política a nuestro alcance para enfrentarnos al sentido de la injusticia. La idea no es poner fin a la injusticia, pues hasta los mejores sistemas políticos generan fuentes de resentimiento. Pero al menos la democracia no silencia la voz de los afligidos y acepta como imperativos de cambio las expresiones de injusticia percibida, mientras que la mayoría de los otros regímenes se inclinan hacia la represión (Shklar, 2010:143).

Si bien es cierto que las víctimas deben estructurar una comunidad antihegemónica, esto debe ir de la mano con la construcción de una ciudadanía doliente de los problemas sociales que se padecen, que contrarreste la enajenación de los medios masivos de comunicación, que se han convertido en el nuevo “opio para el pueblo”. Está por construir una nueva ciudadanía que se conmueva por el sufrimiento del Otro, rehacer una ciudadanía que deje su indiferencia, que se hace de la “vista gorda”, o peor aún que voltea el rostro ante el “desfavorecido”. Es preciso rehacer una ciudadanía que se compadezca y luche solidariamente por las víctimas en el marco de una real política democrática.

Es importante señalar que el reconocimiento de la víctima como sujeto argumentante es un paso en la lucha por su dignidad, ya que las víctimas están siempre por fuera de las decisiones que los afectan y en consecuencia las desigualdades en oportunidades se van ampliando en una asimetría que va en aumento. En palabras de Dussel:

mismo sistema, se ha encargado de crear distracciones tan fuertes como las nuevas tecnologías que de una u otra manera muestran los horrores que padecen las víctimas como género de ciencia ficción y cuando en el mejor de los casos se le presta atención a la voz de la víctima, ésta es explotada con fines de rating, pero en su mayoría sin un compromiso real de ayuda. Es importante señalar que el internet ha servido para que las víctimas se expresen y denuncien las injusticias de las que son objetos.

El criterio crítico discursivo de validez, entonces, consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan (que la alienan en algún nivel de su existencia real). Podemos así describir provisoriamente este criterio crítico discursivo de validez de la siguiente manera: Se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una comunidad las víctimas excluidas que se reconocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional. Este consenso crítico se desarrolla, como veremos más adelante en c), a) negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y, b) positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles) (Dussel 1998:463-464).

Observaciones finales

La víctima es un ser humano viviente, que sufre corporalmente de manera individual como clase y en su exterioridad como pueblo, la opresión reflejada en la negación de la producción, reproducción y aumento de su vida en comunidad. Las víctimas son igualmente excluidas de la participación en las decisiones -son invisibilizadas- generando así una violencia estructural que oprime a sus ciudadanos.

Tanto Dussel como Sen consideran a la víctima como un ser que se encuentra en condiciones de desigualdad. Pero a diferencia de Dussel, Sen va un poco más allá y afirma que la víctima cuando se encuentra en un estado de privación enquistada, experimenta algo que Sen denomina fenómeno de adaptabilidad, este consiste en que las víctimas reducen sus deseos o expectativas a las pequeñas misericordias que pueden obtener y no al desarrollo real de su libertad y de sus capacidades.

Esta es la forma en que Dussel comprende a la víctima, un ser humano en desigualdad o desventaja social. Sin embargo, es necesaria la constitución de comunidades antihegemónicas de víctimas con el fin de consolidar de manera

consensual y no sólo por la fuerza, la unidad de criterios en torno a la búsqueda de manera factible la luchar por sus derechos negados.

Por otro lado, es necesario resaltar el papel que debe jugar una nueva ciudadanía, activa y transformativa, en la conformación de un nuevo “bloque histórico”, suficientemente cohesionado para articular estrategias y recursos con el fin de alzar la voz, e “interpelar” al sistema hegemónico vigente y provocar cambios estructurales de la mano del “intelectual orgánico” que juega un papel fundamental en la conformación de este “bloque histórico”. Dussel señala:

Pero ese sujeto concreto, que grita por el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede actualizar su constitutiva intersubjetividad originaria en una solidaria y conciente red comunitaria, organizativa, y hasta institucional. Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes agentes colectivos (como clases sociales oprimidas, étnicas indígenas), actores sociales (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), nuevos movimientos sociales (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. A muchos de estos grupos se los denominó en el pasado próximo: sujetos históricos. En efecto, cuando alguno de estos grupos de actores cobró una significación hegemónica (dentro de lo que A. Gramsci denominaba el bloque social de los oprimidos o pueblo), pudo llamárselo -en cuanto constituía un nuevo bloque histórico en el poder- sujeto histórico. (Dussel, 2001:339).

La consolidación de la víctima como nuevo sujeto histórico a través de la conformación del “bloque histórico” es decir, la organización de comunidades antihegemónica de víctimas que luchan autoresponsablemente por su liberación, hará posible el nuevo orden social que dé paso al reconocimiento de los nuevos derechos, a la participación simétrica de los afectados en la toma de las decisiones, y al consenso, libre de todo tipo de violencia que deslegitima el Estado de derecho.

Es importante anotar, que el simple hecho de reconocerse como víctima es ya una tarea difícil para el sujeto humano sufriente, dado que esta condición trae consigo el recuerdo permanente de la humillación u ofensa a la que fue sometido. El recuerdo de esta degradación taladra el pensamiento de la víctima y en algunos casos le impedirá gritar y en otros clamará por justicia por la reivindicación de sus derechos. Judith Shklar señala:

A la mayoría de la gente no le gusta verse como víctimas porque, después de todo, no hay nada más degradante. La mayoría de nosotros preferimos reordenar la realidad más que admitir que somos indefensos objetos de una injusticia. Hasta el autoengaño parece mejor que admitir lo primero (Shklar, 2010:79-80).

Es por este motivo que esta investigación mira a la víctima como posibilidad de reivindicación de su condición –no por la vía de la negación de su condición deplorable-, sino desde la responsabilidad de tomar conciencia de su realidad y transformarla en baluarte y motivo para salir adelante en la lucha por la reivindicación de sus derechos, la reparación del daño causado, y el reconocimiento social como ciudadano democrático.

De tal manera que ser víctima no es sentir vergüenza, es motivo de alzar la voz, de exigir justicia, reconocimiento y reparación, ser víctima ya no es cobardía, es fuerza comunitaria que une esfuerzos con el fin de detener la barbarie, la destrucción ecológica, y el genocidio colectivo de la humanidad; ser víctima es sentirse responsable por el curso de la humanidad y por el hecho de que no se puede continuar progresando sobre los cadáveres de personas inocentes de manera indolente como si esto fuese tan natural.

A partir de la comprensión de la víctima en la ética del 98, se deben suscitar compromisos reales, para que las víctimas continúen luchando por el reconocimiento de sus derechos, participen en las decisiones que les afectan, se promuevan condiciones laborales justas y dignas. Y, desde el punto de vista político se dé una ruptura a la lógica de “progreso” que continua utilizando al ser humano como medio y no como fin en sí mismo, al no interesar el avance de la “civilización” sobre los cadáveres de los vencidos.

Esta reflexión nos abrirá el camino para el tercer capítulo, en la comprensión de algunos apuntes, para indicar el camino a la ampliación de la categoría de víctima desde los planteamientos del filósofo español Mate y así aportar a la tradición dusseliana, este tema tan relevante en su reflexión ética.

Capítulo III

El deber de memoria como elemento que amplía la Categoría de víctima en Dussel

“...no nos dejes caer en la tentación
de olvidar o vender este pasado
o arrendar una sola hectárea de su olvido
ahora que es la hora de saber quiénes somos...”

Mario Benedetti
Padrenuestro Latinoamericano

Introducción

En este tercer capítulo pretendo tratar dos cuestionamientos de la investigación: la primera es acerca de *la pretensión política de justicia* en Enrique Dussel. Y, en un segundo momento me propongo aportar un elemento que Dussel no ha desarrollado suficientemente, como es el tema de la importancia de la memoria para las víctimas. Para desarrollar este propósito retomo del filósofo Español Manuel Reyes Mate, algunos elementos que contribuirán a la ampliación del concepto de víctima, no sólo como subjetividad sufriente, como faltante de vida, sino como el nuevo sujeto histórico con conciencia de pasado. Este capítulo, así mismo, pretende indicar una línea en el camino de la ampliación al concepto de víctimas desde la importancia de la memoria como elemento constitutivo de la víctima en su identidad ética.

Es importante aclarar que no intento desarrollar una teoría de la justicia a las víctimas desde la justicia memorial en Mate, sólo procuro indicar la importancia de la memoria, como un aporte valioso en el enriquecimiento del concepto de víctima, en la *filosofía de la liberación* desde el enfoque dusseliano.

3.1 La víctima y la *pretensión política de justicia dusseliana*.

La víctima es un ser humano viviente al que se le impide la *producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad*. Esta imposibilidad de producción, reproducción y aumento de la vida implica el desarrollo de todo un programa de justicia desde el punto de vista del reconocimiento de las víctimas.

La *pretensión política de justicia* para Enrique Dussel es la articulación de los diferentes principios planteados en la ética del 98 y subsumidos en la *política de la liberación*. Dussel señala:

Deseamos indicar con la expresión <<justicia política>> el tipo pleno de acto público, institucional, del ciudadano en tanto se <<ajusta>> a las exigencias normativas tantas veces indicada⁴⁹, pero no a una de ellas, sino a todas sinérgicamente articuladas en un todo sincrónico. Admitimos, de todas maneras, que la complejidad del contenido del término va acrecentándose en el tiempo histórico (Dussel 2009:517-518).

Dussel señala que la *pretensión política de justicia* alberga una “complejidad del contenido”. Es mi interpretación personal pensar que el hacer una aproximación a esta complejidad de contenido tiene relación con lo que significa para Enrique Dussel la categoría del reconocimiento⁵⁰.

⁴⁹ En el esquema 28.01.1. sobre los componentes de la pretensión política de justicia se expresa: “1. Pretensión de cumplimiento de las exigencias materiales de la política en referencia a la vida humana (pretensión de verdad práctica) 2. pretensión de cumplimiento de las exigencias formales democráticas de la política (pretensión de legitimidad) 3. Pretensión de cumplimiento de las exigencias de factibilidad política (pretensión de performatividad)” (Dussel 2009:516).

⁵⁰ En este sentido el aporte de E. Levinas es innegable, ya que la categoría de la alteridad lo acerca a la vulnerabilidad del Otro, pero en el proceso de la construcción de un orden nuevo. Gracias a este planteamiento surge el segundo momento del pensamiento filosófico de Dussel, que le posibilitará entender la liberación como una propuesta que busca festejar la vida, gracias a la no-dominación, el reconocimiento de los derechos, la participación simétrica de las víctimas, y la producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad.

La víctima como ser humano que está en *desigualdad* material en medio de la sociedad posee una carencia de reconocimiento que lo victimiza, directamente por medio de las políticas económicas que generan cada vez más desigualdades sociales, para el caso de quien sufre una pobreza económica. Frente a la solución de justicia desde el paradigma de reconocimiento para las víctimas, Dussel es radical en su posición acerca de que la vía para generar cambios sociales no es la modificación de las estructuras, ya que de esta manera no es viable la eliminación de la causas de la victimización; es necesario hacer transformaciones estructurales, ya que la pobreza y las desigualdades sociales son producto humano y está en manos humanas su solución. En consecuencia la opresión, la marginación y la explotación a las víctimas⁵¹ son perversiones que no se resuelven con maquiillajes formalistas, es necesario ir a la fuente de estas instituciones fetichizadas del poder y transformarlas.

Esta injusticia de falta de reconocimiento enmarca la característica de la víctima como subjetividad sufriente, como la negación de las condiciones mínimas o básicas de la víctima para llevar una vida digna entendida como la posibilidad de un salario justo, jornadas laborales razonables, la seguridad social entre otras.

Esta negatividad material desde la cuestión de la injusticia de reconocimiento es una de las formas que provoca el sufrimiento de la víctima, ya que a través de métodos

⁵¹ La filósofa norteamericana Iris Marion Young en su libro *la justicia y la política de la diferencia* (2000) habla acerca de la explotación como una de las cinco caras de la opresión. Young afirma: “La injusticia de la explotación radica en los procesos sociales que llevan a cabo una transferencia de energías de un grupo a otro para producir distribuciones desiguales, y en el modo en que las instituciones sociales permiten la acumulación por parte de pocas personas, al tiempo que limitan al resto de la gente.” (Young 2000:93). Para Young “hacer justicia donde hay explotación requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estructural y cultural” (Young 2000:93). Frente a esta posición de Young, Dussel afirmaría que no se trata de modificar sino de transformar de raíz de las estructuras opresivas.

de explotación y posterior marginación de los aparatos productivos es como se abandona en la miseria al sujeto humano, en palabras de Dussel, es el segundo estado de la víctima denominado: el *post festum* que significa «después de la fiesta», es decir, después que al trabajador o asalariado se le ha expropiado del plusvalor es finalmente abandonado a su suerte. Esta marginación invisibiliza a las víctimas⁵², ya que terminan no existiendo tanto para el consumo, como para las estrategias del mercado y en consecuencia para los demás renglones de la economía.

A las víctimas no solamente se les niega el acceso material de los medios de producción; de igual modo son excluidas de las decisiones relevantes impidiendo así que su vida se reproduzca y desarrolle en comunidad. Iris Marion Young trata este tipo de opresión como *la carencia de poder*. Young expresa:

Son aquellas que carecen de autoridad, aquellas personas sobre las que se ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan; [...] se sitúan de tal modo que deben aceptar órdenes y rara vez tienen derecho a darlos. [...] deja a las personas pocas oportunidades para desarrollar y usar sus capacidades [...] tiene poca o ninguna autonomía laboral, dispone de pocas oportunidades para la creatividad y no utiliza casi criterios propios para en el trabajo, no tiene conocimientos técnicos ni autoridad, se expresa con dificultad especialmente en ámbitos públicos o burocráticos, y no impone respeto. La carencia de poder designa las situaciones opresivas (Young 2000:99).

⁵² Young afirmará acerca de la marginación que “Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio. Las privaciones materiales que a menudo causan la marginación son sin duda injustas, especialmente en sociedades donde otras personas tienen de todo en abundancia” (Young 2000:94). Y agrega que la marginación es doblemente injusta porque además “bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos” (Young 2000:95). Considero que para hacer justicia a las víctimas marginadas debe implicar la justicia como reconocimiento, que integre a esta población (marginada) al aparato productivo, para devolver el respeto y participación en la toma de decisiones a la población.

Frente a esta carencia de poder Young propone que la manera de hacer justicia a los subordinados es dar la posibilidad a los grupos sociales para que participen en igualdad de condiciones en las decisiones gubernamentales y en todas las esferas democratizadas de la sociedad⁵³.

Otro elemento de la falta de reconocimiento lo plantea Young en la cuestión de la injusticia del imperialismo cultural. Este consiste en que la experiencia y la interpretación de la vida social del grupo oprimido, recibe poca consideración de la cultura dominante, en tanto que la cultura dominante impone sobre el grupo oprimido, su experiencia y su interpretación de la vida social como si fuera una experiencia universal y “neutral”⁵⁴. Este imperialismo cultural según Young se concreta en el acceso exclusivo o primario a los medios de interpretación y comunicación en una sociedad, a partir del

⁵³ Young critica la idea de espacios unificados donde en la práctica buscan silenciar a los grupos oprimidos, ya que a menudo promueven las experiencias y perspectivas particulares de los grupos privilegiados, provocando como consecuencia el desprecio por las experiencias y perspectivas de los grupos oprimidos. Frente a este paradigma unificador Young propone un principio: “el ámbito público democrático debería proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados. Tal representación de grupo implica la existencia de mecanismos institucionales y recursos públicos que apoyen: la autoorganización [...] el análisis de grupo [...] el poder de veto” (Young 2000:309-310). Esta propuesta es loable, pero Young falla al querer cambiar la sociedad con aparentes cambios políticos, ya que lo único que generará con esta propuesta es exacerbar el resentimiento de la población que no ingresa en estos beneficios dirigidos a los grupos “privilegiados”. Como consecuencia de saltarse el paso del debate, la discusión y el cambio de mentalidad que genera la necesidad social de hacer este tipo de cambios sociales.

⁵⁴ Es el eurocentrismo que plantea tanto Dussel como Young, que consiste en plantear una sola regla y medida para normalizar tanto las relaciones de poder como las condiciones de vida de la población. El efecto final de este modelo, es que los grupos dominados quedan marcados con estereotipos y terminan siendo invisibilizados quedando atados en sus cuerpos defectuosos, desviados y anormales.

cual la experiencia y cultura de un grupo dominante es fijada con criterio universal como la norma esencial de otros grupos. Young manifiesta que:

El imperialismo cultural consiste en hacer que un grupo sea invisible al mismo tiempo que resulta marcado y estereotipado. Los grupos culturalmente imperialistas proyectan sus propios valores, experiencias y perspectivas con carácter normativo y universal (Young 2000:208). [Y agrega que] la disolución del imperialismo cultural requiere así de una revolución cultural que implica también una revolución de la subjetividad. En vez de buscar la completitud del sujeto [...] deberíamos afirmar la alteridad dentro de nosotras mismas, reconociendo que como sujetos somos heterogéneas y múltiples en nuestras afiliaciones y deseos (Young, 2000:211).

La justicia a las víctimas desde la propuesta de Young requiere de una revolución cultural con el firme reconocimiento de la diferencia y heterogeneidad de los grupos. Lo contrario, es la definición del sujeto desde parámetros culturales, a través de un gran sesgo blanco, burgués, masculino y europeo como el sujeto ideal del discurso moderno. Y en consecuencia causa de la dominación, exclusión y marginación del resto de la población, especialmente de las mujeres.

En conclusión, puedo afirmar que este discurso converge la *ética de la liberación*, ya que en ambas propuestas la *justicia y política de la diferencia* de Young y la *pretensión política de justicia* duseliana presentan el mismo objetivo, la reivindicación de las víctimas desde el reconocimiento de sus derechos. Para Dussel la falta de reconocimiento es una forma de opresión, ya que el desconocer la identidad⁵⁵, la

⁵⁵ Dussel afirma acerca de los movimientos indígenas en Latinoamérica “cuando los movimientos indígenas hoy en América Latina, cuando los oprimidos y excluidos poseen el temple de la valentía para luchar por el reconocimiento de la propia dignidad y por la justa reivindicación, intentando cambiar las estructuras desiguales dentro de las que nacemos, se usara ahora la autoridad de Nietzsche para hablar de resentimiento. Si se hace la aclaración de que se está hablando solo para Estados Unidos podrían sonar estas palabras menos violentamente en los

exterioridad, y la diferencia de los movimientos, se evidencia la dominación en el fomento de las relaciones de poder en asimetría. Por consiguiente, luchar por el reconocimiento hace parte del esfuerzo por hacer justicia a las víctimas (desde la dominación pedagógica, la erótica, lo sociológico, lo religioso y lo cultural. Véase el capítulo 1). Dussel plantea que:

(«El reconocimiento») toca problemas de inclusión, jerarquización o exclusión --creo que la Ética de la Liberación con la categoría de alteridad, exterioridad o exclusión llega a horizontes más críticos, aunque recibe aquí sugerencias importantes que tendremos en cuenta-. Como puede verse, un cierto tipo de «reconocimiento» está a la base de cada uno de los criterios o condiciones de posibilidad que enunciaremos en esta Ética (Dussel 1998:134).

Dussel reconoce que la cuestión del reconocimiento está en la base de los criterios o condiciones de posibilidad tanto de la ética como de la *política de la liberación*. Esto se constata en el principio democrático expuesto en la *arquitectónica Volumen II* (2009).

El reconocimiento del Otro como igual, (es) una mediación necesaria entre el orden material (del concepto ético) y el orden moral (del procedimiento normativo de validez) ya que permite situar a los hablantes, argumentantes en el mismo nivel normativo de libertad, autonomía y participación. (Dussel, 2009: 398-399).

Infiero que subyace a los pluriprincipios dusselianos el reconocimiento del Otro como igual (diferente), donde la víctima lucha por tener voz y voto en las decisiones que le afectan y que le continúan victimizando⁵⁶.

oídos de las mayorías empobrecidas «estructuralmente» del Sur del planeta bajo el dominio militar del país de Rawls (Estados Unidos)” (Dussel 1998:178).

⁵⁶ Dussel comprende el reconocimiento como la identificación del Otro como igual. Pero un igual que a la vez es (diferente). Dussel afirma que “Este «reconocimiento» del Otro como igual

Pienso que comprender que la justicia a las víctimas, desde el reconocimiento, es factible a través del cumplimiento de los principios ético-políticos de la liberación por medio de una articulación entre ellos cada vez más compleja. De esta manera la víctima como nuevo sujeto histórico de la *Ética de la liberación* dusseliana lucha por la justicia a través de la lucha por el reconocimiento de sus derechos como sujeto que tiene la posibilidad de alzar la voz y emplear los medios factibles desde los principios de la *política de la liberación* y en la consolidación de un nuevo bloque histórico.

3.2. La víctima y el deber de memoria

El objetivo de Mate ha consistido en reconstruir la historia de la memoria desde un punto de vista filosófico. El filósofo español concibe la memoria no como una contraposición al futuro, sino como una posibilidad de construcción del mismo.

Para Mate la memoria no es sólo sentimiento, es una categoría que genera conocimiento de tipo hermenéutico, que permite dar sentido a lo que la cultura hegemónica, en su ocultamiento amnésico, ha privado de significación: el sufrimiento de las víctimas. Este es pues el papel de la memoria, visibilizar el sufrimiento de las víctimas. En este sentido Mate expresa:

Víctimas han habido siempre, pero han sido invisibles, es decir, insignificantes. Hegel, al rehacer el camino por el que ha transitado la humanidad en su proyecto de humanización de sí misma, constata sin dificultad que la historia ha sido un matadero. De ello dan fe la memoria de los pueblos, los relatos míticos y la propia historia [...] lo sorprendente es la inversión en medios materiales, intelectuales o espirituales para hacerlas invisibles. Hegel como hemos visto, ni

es un acto de la razón ético-originaria, material y presupuesto de la razón discursiva (ya que la argumentación, como veremos, supone ya siempre al otro argumentante reconocido como igual)” (Dussel 1998:163). Dussel en la *política de la liberación* es consciente de que el Otro es igual y diferente, “[...] cuando la igualdad pretende homogeneizar desde un grupo dominante a los que tienen derechos, culturas, sexos, razas y necesidades distintas se hará necesaria la afirmación de la diferencia” (Dussel, 2009:163).

se despeina ante una barbaridad como la que rescribe. Al fin y al cabo lo que ha hecho la humanidad, dice, es caminar erguida, progresar contra viento y marea, aunque eso haya supuesto <<aplastar muchas flores inocentes>>. No hay por qué asustarse. La historia, convocada por la filosofía en calidad de tribunal superior de la razón, absuelve a la humanidad de todos los crímenes que han jalonado su marcha triunfal porque, visto en conjunto, la aventura ha valido la pena (Mate, 2011: 214-215).

Para Mate la invisibilización de las víctimas es la negación real del significado del sufrimiento de la víctima, es decir, que no importa el generar sufrimiento de los Otros (*autri*) siempre y cuando se obtenga el fin deseado.

Por otro lado, Shklar señala sobre este mismo tema que en Platón y Aristóteles también se da esta estrategia de invisibilización, ya que ninguno de ellos le presta atención real a las víctimas, porque lo importante era el carácter injusto de los gobernantes. “Ni platón ni Aristóteles prestaron la misma atención a las víctimas que a sus maltratadores. Lo que más importa es el gobernante injusto o los tiranos y sus almas corrompidas” (Shklar, 2010:70). (Cfr E.N lib 3,1113b-1115^a y Cfr Platón, *La república*, lib 4,444b-445b). Dussel por su parte comprende que la invisibilización de las víctimas significa el no permitirles su participación en las decisiones que le afectan. Dussel postula un principio para superar esta invisibilización “El principio concreto <<!Haz participar en la discusión al afectado-excluido, a la víctima!>> (Dussel, 1998:415). Con este principio la víctima deja de ser invisible y comienza a tener voz y voto en el consenso de la comunidad. Los tres autores antes señalados parten de un mismo origen en el tema de la invisibilización, en el hecho de ignorar tanto la presencia, como la voz del que sufre. Esta estrategia de invisibilización pretende un mismo fin, impedir la comunicación y la interpelación del Otro, que cuestiona, interroga y exige explicación de su sufrimiento.

En esta lógica de la invisibilización, la víctima termina reduciéndose en un *mal necesario*, con el fin de progresar en “civilización” o bien para que la “cultura” y moral hegemónica no se diluya por causa de los “cafre” o “barbaros”.

Otra de las maneras en la que es posible banalizar el sufrimiento de las víctimas es precisamente en la conceptualización abstracta que se da para aproximarse a su realidad de manera aséptica y esterilizada. Ejemplo de ello lo dan frases como “malestar en la globalización”, “daños colaterales” “falsos positivos” entre otras, que ocultan en el discurso la significación del sufrimiento de las víctimas. Mate expresa las consecuencias de utilizar estas abstracciones en las víctimas:

[...] Al precio de hacer abstracciones de lo que le hace singular o, como decía la filosofía clásica, de lo que le individualiza [...] El concepto priva al sufrimiento de significación. Esta injusticia tiene graves consecuencias: no dar importancia al daño que hacemos y blindarnos frente al grito del que sufre. Al no dar importancia al daño que hacemos estamos poniendo las bases de una lógica de construcción de la historia que progresa sobre cadáveres, sin que eso sea en sí significativo. También nos blindamos respecto a la pregunta que nos hace el que sufre y eso significa cerrar el paso a una ética compasiva, la única posible después de Auschwitz (Mate, 2011: 225).

En consecuencia no se puede reducir a las víctimas a una mera abstracción del lenguaje, ya que sería caer inmediatamente en la banalización e incompreensión de su sufrimiento y de esta manera presentar un discurso a espaldas de su realidad. Por consiguiente, es preciso señalar que la víctima no es simplemente una categoría filosófica, es un sujeto humano que sufre en su corporalidad la negación de su vida.

Mate retoma de Theodor W. Adorno el imperativo categórico acerca del <<deber de la memoria>>. Este deber de memoria, se concibe no como un simple recuerdo del pasado, lo que busca es reorientar la acción y el pensamiento para que Auschwitz – entendido como un símbolo y una posibilidad- no se repita. Mate expresa:

La memoria consiste en reconocer que lo impensable ha tenido lugar y entonces se convierte en algo que da que pensar. Y eso es la memoria, una categoría ya puramente epistémica. Y es con esa historia de la memoria con la que yo intento abordar mi estudio sobre la justicia (Mate, 2012: 36).

Cuando se habla del deber de memoria es para dar a entender que ese momento singular de barbarie – Auschwitz- fue un momento que escapa al conocimiento, ¡pero que tuvo lugar! y a partir de ese acontecimiento tomamos conciencia de los límites del conocimiento. La memoria es la que nos recuerda que esa realidad existió y es plausible tenerla en cuenta a la hora de pensar el presente y el futuro.

La memoria como categoría epistémica implica necesariamente, el hecho de aprender del pasado con el fin de mantener vivos derechos o reivindicaciones que para la ciencias históricas han preescrito o están saldados. Esto mismo fue expresado por Benjamin al afirmar que la memoria es “clave para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces” (Ver tesis sobre la historia XVIII). Es por este motivo que se puede afirmar que la memoria salva a las víctimas del olvido, de la impunidad, de la banalización de su sufrimiento y de su invisibilización.

Tanto el olvido como la invisibilización han sido estrategias empleadas a lo largo de la historia de la humanidad. Para este fin, se han empleado los diferentes “aparatos ideológicos”. Mariano Moreno en su *Plan de Operaciones* para la revolución de mayo en argentina 1810 afirmó: “Los pueblos nunca saben, ni ven, sino lo que se les enseña y muestra, ni oyen más que lo que se les dice”⁵⁷. Otro ejemplo más reciente de esta estrategia de olvido la señala Mate:

No olvidemos que el proyecto Nazi de exterminio de los judíos – Auschwitz- era un proyecto de olvido. Lo que le hace singular y único en la historia de la barbarie humana no es la cantidad de víctimas, ni el grado de sufrimiento (de eso hay mucho en la historia), sino su intención de que no quedara ni rastro para que fuera imposible la memoria. Todos debían morir y todos debían ser destruidos: los cuerpos quemados, los huesos molidos y las cenizas aventadas. Nada debía quedar para arrancar de la memoria de la humanidad la existencia del pueblo

⁵⁷ La revolución de Mayo fue un movimiento de reforma del coloniaje, no su abolición. Es la colonia de Buenos aires sobre sus provincias. Creando una división del país en dos: la metrópoli y los vasallos. En Colombia paso de manera muy similar guardando los contextos, ya que la Nueva granada paso de estar bajo el dominio de los Españoles para pasar al dominio de algunas familias o los llamados “cacaos” del país.

judío y, consecuentemente, su contribución a la historia de la misma (Mate, 2008:27-28).

El *olvido* como proyecto, está al orden del día y los “aparatos ideológicos” como el internet, la invasión de los medios tecnológicos, los mundiales de algún deporte, poco a poco terminan por cumplir su cometido, en el hecho de ocultar e invisibilizar a las víctimas; como ejemplo se puede citar la red de información del ciberespacio que atrapa de una u otra forma con el entretenimiento a sus usuarios, provocando el encerramiento en una esfera virtual que le provee satisfacción, placer, contacto y trabajo (teletrabajo). Hay que resaltar que en esta forma de relación (impersonal) se encuentra la mayoría de los jóvenes en la actualidad, “nativos digitales” en la era de la información. Por otro lado, hay que señalar que a pesar del alto porcentaje de jóvenes y adultos que se encuentran sumergidos en esta trampa mediática, los movimientos de víctimas han podido emplear estos mismos medios para denunciar y visibilizar su sufrimiento. Mate llama la atención acerca de la importancia de no perder la memoria:

Contra el olvido del progreso y la repetición del dolor a que conduce, la memoria salva a los individuos, teje la historia como una pluralidad de historias y hace posible el aprendizaje y el futuro. Sólo la memoria puede dar un sentido a la existencia, sólo la narración de las historias les concede el sentido que en la realidad no existe (Mate, 2003:150).

La afirmación “la memoria salva a los individuos”, es reveladora para hablar de justicia a las víctimas pasadas, ya que al recordar el pasado, por ejemplo Auschwitz o Hiroshima, posibilitará el hecho de que no se vuelvan a presentar otros genocidios masivos. Como lo expresa la frase de Jorge Santayana: “quien olvida la historia está condenado a repetirla” estaremos condenados a girar en un círculo de muertes y sacrificios. En caso de Colombia nuestra experiencia ha sido un poco diferente, ya que no es que estemos repitiendo la historia, es que no hemos salido de ella. Los colombianos estamos en una guerra que matizan con el nombre de “conflicto armado interno” donde se ha registrado en lo que va del conflicto interno, cerca de 18.000 menores que han sido reclutados como combatientes por los grupos armados ilegales en

los últimos años, donde se gastan anualmente 23.8 billones de pesos - presupuesto del 2012- para la defensa, cifra que es siete veces mayor a lo que invertirá el gobierno en las 100.000 viviendas gratuitas para los más pobres⁵⁸. Según ACNUR, 3.888.309 de desplazados se han registrado en el país desde 1997 hasta diciembre de 2011. Esta cifra equivale a toda la población de los departamentos del Atlántico y Risaralda unidos. En cuanto a la cifras de muertos en Colombia se señala que en el 2011 murieron 23.742 personas por muertes violentas, entre ellas se estima que 993 colombianos (civiles, fuerza pública y guerrilleros) murieron envueltos en situaciones propiamente de la guerra. Esta cifra representa el 6% de los homicidios en ese año en el país⁵⁹. La cifra de muertes violentas en Colombia es tres veces mayor que la cantidad de muertos registrados en el mismo periodo en Iraq – con una guerra abiertamente declarada- con un total de 4.059 civiles fallecidos en incidentes violentos. Evidentemente tenemos un deber de memoria que nos llama a que esta realidad de violencia y guerra pare y no se continúe perpetuando. Es por ello que tener conciencia de pasado, es pensar que las víctimas pasadas sólo se nos adelantaron y aún hoy nos “interpelan” ya que su causa no ha sido resuelta y, por tanto, estamos en deuda y nos debemos sentir obligados a hacer algo; de lo contrario seguirá reinando la impunidad.

El deber de memoria se convierte en imperativo moral; nos obliga a hacer justicia a las víctimas pasadas. En este sentido Mate manifiesta:

Alguien <<nos está esperando>>: ha sido anterior a nosotros pero no ha quedado atrás sino que se nos ha adelantado. ¿Quién es ése? Las víctimas, el ejército de perdedores, todos aquellos que no pueden descansar tranquilos porque se les ha

⁵⁸ Santos, A. (2012, 13 septiembre) *Conflicto armado le costaría 225 billones al país en la siguiente década* [www.semana.com] de: <http://www.semana.com/politica/articulo/conflicto-armado-costaria-225-billones-pais-siguiente-decada/264686-3>.

⁵⁹ Rojas, I. (2012, 23 enero) *Las muertes violentas en Colombia* [www.elnuevodia.com.co] de: <http://www.elnuevodia.com.co/nuevodia/opinion/columnistas/129566-las-muertes-violentas-en-colombia>

privado de su dignidad. Si nos esperan es porque tienen una factura que pasarnos, tienen unos derechos pendientes que nosotros debemos saldar. ¿Por qué nosotros si ellos son anteriores a nosotros? Porque nuestro bienestar y nuestra felicidad tienen que ver con ellos. [...] nacemos con una responsabilidad adquirida. Todos somos herederos de injusticias pasadas: unos las heredan como fortunas y otros, como infortunios (Mate, 1991:154-157).

Mate retoma de W. Benjamin el tema de la responsabilidad adquirida con las víctimas pasadas. Benjamin se preguntó ¿hay forma de reparar el daño material y espiritual causado a las víctimas? la respuesta a este interrogante se encuentra en la segunda *Tesis sobre el concepto de historia*. Benjamin manifiesta:

[...] la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinando. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. [...] un secreto compromiso de encuentro (verabredung) está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente (Benjamin 2008:1).

La *débil fuerza mesiánica* a la que hace referencia Benjamin es el compromiso que tenemos los ciudadanos presentes: víctimas de hecho o potenciales víctimas de luchar por la dignificación⁶⁰ y reparación de las víctimas del pasado. Ya que finalmente

⁶⁰ En principio la lucha por la dignificación tiene que pasar por la reparación del buen nombre de las víctimas, ya que gratuitamente se les ha ofendido, humillado, maltratado con todo tipo de discursos despectivos y estereotipados, que justifican la dominación. Dussel afirma “El

somos herederos de fortunas o de infortunios. Si esta batalla no se emprende no podremos moralmente hablar de justicia, dado que si realmente deseamos con seriedad luchar contra las injusticias, es menester iniciar con la reparación del pasado; de lo contrario es posible que, al no adquirir conciencia de pasado, se vuelva a repetir el genocidio masivo de la humanidad y continúe vigente la injusticia a las víctimas pasadas y presentes. Es así como:

Recordar sería entonces hacer presente la pregunta de la víctima, y no sólo para hacerla presente, para tener el expediente abierto, sino porque en ese recuerdo se juega la posibilidad misma de la respuesta. En efecto, el recuerdo de sufrimientos pasados, de injusticias irredentas, de derechos pendientes, <<acelera la llegada del Mesías>>, como dice Benjamin, es decir, aproxima la esperanza (Mate, 2003:83).

Es importante destacar que no solamente es injusticia la que se comete en el sistema hegemónico vigente (de manera activa) lo que daña a las víctimas, sino también la complicidad de los ciudadanos pasivos que expectantes de las injusticias privadas y públicas no hacen nada. En palabras de Mate:

Somos, pues, responsables de lo que ocurre a nuestro alrededor porque ante el sufrimiento de los demás no nos está permitido mirar a otro lado y, también,

resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece más claramente cuando se postula como la 'afirmación' de una dignidad absoluta 'negada' por el sistema. Es un a posteriori, y como efecto negativo no-intencional-que permite la corrección también a posteriori del acto con honesta 'pretensión de bondad'-, que pone en cuestión la supuesta 'pretensión de justicia' del sistema, que la corporalidad concreta del sujeto se presenta como el criterio absoluto de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana con dicha honesta 'pretensión de bondad'. El sujeto (su subjetividad doliente) es así el criterio que juzga toda intención, máxima, acto, micro o macro-sistema, institución, o 'ley' (si esta expresa metafóricamente la estructura última de todo 'orden vigente'). La 'ley' no es el criterio último del pecado, sino la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana" (Dussel 2001:340).

porque si el ser humano quiere conquistar a lo largo de su vida la dignidad moral no puede remitirse a las exigencias de su conciencia sino que tiene que hacerse cargo del otro (Mate, 2011: 225).

En desarrollo de lo anterior, solo podremos hablar de justicia cuando como ciudadanos participemos activamente en la lucha contra las injusticias, y nos comprometamos en la reparación del daño causado a las víctimas. Este es precisamente el compromiso ético de la *filosofía de la liberación*, en el hecho de ponerse de parte de las víctimas, es mostrar el pecho, incluso llegar a sustituir a la víctima en su sufrimiento, y no simplemente mostrar tristeza o pesar por las víctimas.

Como ya lo expresé anteriormente, este nexo de la memoria con las víctimas, no se encuentra presente en el filósofo latinoamericano Enrique Dussel. Considero que en este aspecto Mate da un aporte significativo en torno al *deber de memoria* e imprime a la víctima como nuevo sujeto histórico dusseliano una nueva lucha por las injusticias de reconocimiento y la dignificación de las víctimas del pasado. La víctima es el nuevo sujeto histórico y esto implica que conoce y que ha padecido el ayer de injusticias persistentes. Pero cuando se habla de histórico no es en el sentido de historia como ciencia, sino como recuerdo. Como bien lo señala Mate “solo si se pasa de una concepción de la historia como ciencia a otra de la historia como recuerdo, sólo entonces se puede salvar del olvido el pasado” (Mate, 2008:209-210). Por tanto, la víctima como nuevo sujeto histórico debe recordar las injusticias pasadas y comprometerse éticamente a luchar por el reconocimiento del derecho y buen nombre de aquel ejercito de perdedores que dieron su vida para la construcción de la presente realidad. Por consiguiente, se puede considerar ofensivo e irrespetuoso con todas las víctimas la propuesta política que busca reivindicar por decreto sólo a una parte de las víctimas, teniendo para ello como criterio una fecha determinada (desde el 10 de enero de 1985) como lo expresa la actual ley de víctimas en Colombia. Esto simplemente busca legitimar a través de una ley, el hecho de continuar invisibilizando a las víctimas pasadas, como si fuera posible hacer un “borrón y cuenta nueva por vía legislativa” y así volver invisibles a las víctimas anteriores a esta fecha.

Aprender del pasado, es recordar a las víctimas con el fin de hacer valer su historia de sufrimiento que permanece subyacente en la construcción de la realidad actual⁶¹. Ahora bien, ¿cuál es el tipo de memoria que es privilegiada por Mate? Mate privilegia la memoria ejemplar, ya que considera un acontecimiento no como un acto único, sino como un elemento capaz de integrarse en una categoría más general de la que uno se sirve para comprender otras situaciones y otros agentes. Lo anterior es posible cuando el hecho histórico pasa de la memoria individual a la memoria colectiva a través del elemento simbólico. Ejemplo de ello es el caso de Auschwitz; pasó de la experiencia particular de los sobrevivientes a convertirse en símbolo de la catástrofe humana y de crimen contra la humanidad. Por este motivo, la memoria es entendida por Mate como una categoría epistémica, porque nos da elementos y criterios de aplicación en otros casos similares de la historia y nos permite la posibilidad de construir un futuro alejado de la barbarie. Por otro lado, es importante señalar que Mate se aleja de la comprensión de la memoria en el sentido literal, ya que este modo de memoria exige la singularidad y conlleva al autismo, la exageración y termina –según Mate - siendo nido de resentimiento y de venganza.

Observaciones finales

La gran novedad histórica es que las víctimas ya no son invisibles. El asesinato no puede tomarse ya como una fatalidad del destino o como una consecuencia no intencionada del progreso. Las víctimas son visibles, ya no deben callar, permanecer en silencio. Su dolor y sufrimiento ya no es insignificante, ahora este sufrimiento se percibe –ya no como natural- sino como lo que es, producto de una injusticia.

⁶¹ Para Mate es necesario entender que la mirada de la víctima es fundamental para descubrir la verdad “lo que la víctima añade al conocimiento de la realidad es la visión del lado oculto o, mejor, del lado ocultado, silenciado, privado de significación. Ese lado que la víctima tiene presente es en realidad una *historia passionis*, es decir, una experiencia de sufrimiento” (Mate, 2008:29).

Esta novedad se debe a que Dussel construye su arquitectónica ética y política en las víctimas como nuevos sujetos históricos que articulan los principios antes mencionados a la lucha por el reconocimiento. Las víctimas también son visibles por la revalorización del concepto de memoria, como categoría epistemológica en Mate, ya que gracias a esta nueva comprensión, la memoria se define como la capacidad de “poder interpretar como realmente significativos aspectos [...] que eran despreciables porque carecían de sentido, esto es, de capacidad para dar sentido a las acciones humanas” (Mate, 2008:25).

La víctima como nuevo sujeto histórico que toma conciencia de su pasado, está comprometido (deber de memoria) con ese ejército de perdedores que han padecido por la lógica “civilizatoria” y “progresista” a luchar por su autoliberación bajo los principios ético-políticos dusselianos. En este orden de ideas las víctimas poco a poco irán construyendo un presente donde se posibilite la producción, reproducción y aumento de la vida en comunidad.

Conclusiones

El propósito de la presente investigación se centró en dar respuesta a la pregunta ¿cómo se configura la categoría de víctima en el pensamiento ético-político de Enrique Dussel? Los argumentos expuestos se orientaron a fundamentar la comprensión del concepto de víctima bajo la hipótesis de que la víctima es el nuevo sujeto histórico que debe tomar conciencia de su condición o realidad, para pasar a la organización de comunidades críticas (anti-hegemónicas), hacer resistencia y luchar por el reconocimiento de sus derechos y agenciar transformaciones en la cotidianidad desde los parámetros de la praxis de liberación. Lo anterior me convoca a señalar los hallazgos que aportaron al desarrollo del interrogante en cuestión y que fueron el resultado de la ruta escogida desde el inicio.

En el primer momento de la investigación se planteó como pregunta orientadora de la discusión ¿cómo pasa Dussel de la categoría de pobre a la categoría de *víctima*? Se concluyó que Dussel cambia su sujeto histórico, de pobre, a la víctima, no solamente por el hecho de que la categoría de víctima es más indicativa y menos ambigua, sino porque además le permite imprimir una fuerza política capaz de vincular a la *filosofía de la liberación* a toda la humanidad que si bien, no son pobres, son discriminados, oprimidos o excluidos desde otros puntos de vista. Dussel es consciente de lo que sucedió con la primera escuela de Frankfurt, que su sujeto histórico (el proletariado) de lucha se fue diluyendo. En mi concepto Dussel, al hacer este cambio conceptual del pobre a la víctima, incluye a todo aquel que sea oprimido, es decir, que está en relación con alguna forma de dominación (laboral, religiosa, económica, érotica, racial, etc...) y globaliza este nuevo sujeto histórico a escala mundial.

En el dialogo presentado entre Dussel, Mate y Sen acerca de la categoría de pobre, se concluye que Mate y Sen amplían este concepto al considerar que la pobreza no se relaciona simplemente con la disminución de la renta, sino que la pobreza genera un daño en la conciencia al afectar no sólo al estómago sino la mente de quien la padece. Sen por su parte, define la pobreza como la privación de las capacidades básicas que impiden a una persona ser o hacer lo que desea conveniente.

En un segundo momento se procedió a realizar una caracterización de la víctima, a través de la pregunta ¿quién es la *víctima* en la ética del 98? Este apartado fue central en esta investigación, ya que para comprender a la *víctima* es necesario reconocerla y valorarla. En este recorrido hacia la comprensión de la víctima en Enrique Dussel se caracterizó a la víctima como un viviente humano al que se le impide la producción, reproducción y aumento de su vida en comunidad, otra característica es la de subjetividad sufriente que padece en su corporalidad la negación de su vida; finalmente las víctimas como excluidas de las decisiones que ponen en riesgo sus condiciones básicas, y que terminan siendo invisibilizados, al no tener voz ni voto en las políticas públicas que les afectan directamente. En este sentido sirvió de eco la posición de Martha Nussbaum, Shklar y Mate al concluir que la invisibilización es ignorar tanto la presencia como la voz y el sufrimiento de las víctimas.

Por otro lado, se señaló el papel que tienen las víctimas, con el fin de empoderarlas y agenciar con ellas transformaciones para el reconocimiento de sus derechos negados, a través de la organización de comunidades antihegemónicas de víctimas como condición necesaria en la praxis ético-política de liberación.

En un tercer momento de la investigación se abordaron dos cuestionamientos: el primero fue acerca de *la pretensión política de justicia* en Enrique Dussel desde la importancia de la categoría del reconocimiento como base de sus principios ético-políticos. En este punto se estableció un dialogo entre Dussel y Young con *La política y justicia de la diferencia*. Comparando estos dos modelos se concluyó que ambas propuestas se complementan desde la descripción de los rostros de la opresión. Pero, se diferencian en que Dussel es más radical en su posición acerca de la necesidad de transformar las estructuras de injusticia y no simplemente modificar algunas políticas para hacerlas compatibles con las víctimas.

El segundo cuestionamiento es el aporte de esta investigación a la tradición dusseliana, en la ampliación del concepto de víctima, desde la importancia de la memoria en las víctimas. Para ello hay que señalar que las víctimas deben tener conciencia de pasado, como la capacidad de no olvidar las injusticias y refrescar

permanentemente la memoria, con el fin de que el genocidio masivo no se vuelva a repetir.

Al subsumir este *deber de memoria* en la arquitectónica dusseliana, se pretende rescatar el valor en lo despreciable que ve vida donde aparentemente sólo hay ruinas, es adquirir la capacidad que tiene la memoria de leer el pasado, no como lo leería el historiador (hechos dados), sino con los ojos del que observa en esos hechos lo que pudo ser y quedo frustrado. Implica enfrentar al asesinato hermenéutico: como el esfuerzo del asesino por privar de sentido y de quitar importancia a esa muerte.

Otro elemento que Dussel no tuvo presente ni en la *ética* ni en la *política de la liberación*, fue el señalar que en todo conflicto existen tres actores. Primero el agresor o (verdugo), segundo la víctima y tercero el público espectador que generalmente es pasivo. En este sentido Shklar da un aporte valioso y pone de relieve que el ciudadano pasivo – o espectador pasivo- se puede constituir en cómplice o verdugo por su actitud de indiferencia y sordera ética, permitiendo y posibilitando que prosperen las injusticias en las esferas tanto públicas como privadas de la vida social.

En este sentido, la víctima como nuevo sujeto histórico debe ser un sujeto doliente de las injusticias que se presentan a su alrededor, ya que la indiferencia es una injusticia pasiva y, además, es complicidad con el victimario. Es necesario rehacer una ciudadanía doliente que clame justicia cuando el sistema genere víctimas inintencionadamente.

Finalmente, tomo distancia del autor, en el sentido que considero sigue siendo problemático el cualificar la vida humana como bien lo expresa Julio Cabrera en su artículo titulado *Dussel y el suicidio* (2004). En este artículo se hace una fuerte crítica a Dussel y su concepción “ética de la vida” Cabrera afirma: “se trata, pues, de una “ética de la vida” con fuertes restricciones. Al tenerlas, se puede preguntar si esa ética es eficaz para enfrentar la situación mundial de “asesinato” y “suicidio colectivo” denunciada por Dussel, o si de algún modo contribuye a que esa situación continúe” (Cabrera, 2004:114). Frente a esta crítica, el aporte de resaltar la memoria como elemento de

ampliación del concepto de víctima puede contribuir a la solución de esta crítica planteada al autor.

Considero que la arquitectónica dusseliana está al servicio de la vida humana y, por consiguiente, de parte de las víctimas y de sus victimarios. Por lo cual, es prioritario situar la reflexión ética desde la víctima como nuevo sujeto histórico, como criterio importante y válido, para reexaminar el papel del filósofo político.

La obra de Enrique Dussel presenta una riqueza temática y conceptual. No se pretendió con esta investigación abarcar o agotar toda la riqueza que tiene el pensamiento ético-político del autor. Es tan sólo una interpretación que se propone para ser discutida y en permanente retroalimentación. El tema de la víctima como categoría filosófica, apenas se abre camino en la reflexión de la filosofía contemporánea, puesto que aún hay mucho por indagar.

Bibliografía

- Acevedo, Laura (2012). *Reflexiones en torno a la categoría de víctima: Una mirada a las organizaciones de víctimas de crímenes de Estado en Medellín*. Ponencia presentada en las terceras jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea: Medellín.
- Amartya Sen, (2009) *La idea de la Justicia*, Editorial Taurus, Colombia.
- ___. (2004) *Nuevo examen de la desigualdad*, Editorial Alianza, Madrid.
- ___. (2004) *Desarrollo y libertad*, Editorial Planeta, Colombia.
- Arendt Hannah 2004, *Los orígenes del totalitarismo* - 4 ed, Editorial Taurus, México
- Aristóteles, (2002). *Ética Eudemia*, Editorial Alianza, (Clásicos de Grecia y Roma) Madrid.
- ___. *Política*, (1981). 2 edición, Ediciones Lecturas Laurel, (Biblioteca Clásicos Universales) Bogotá.
- Autobiografía* publicada en la revista *Anthropos* (Barcelona), No. 180, pp.13-36. Tomada de la página web <http://www.enriquedussel.com/txt/biografia.pdf>
- Beorlegui, Carlos, (2004). *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Universidad de Deusto Bilbao.
- Bloch, Ernst, (2004). *El principio esperanza*, Editorial Trotta, Madrid.
- Canetti, Elías, (1977). *Masa y Poder*, Trad.: Horst Vogel, Muchnik Ed., España.
- Cabrera, Julio, *Dussel y el suicidio*, *Diánoia*, vol. XLIX, no.52 (mayo 2004) pp 111-124.
- Cerutti Horacio, (2012). *Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes...?*, Revista intersticios Vol 1, No 1.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, (2008). *Trujillo una tragedia que no cesa*, Editorial planeta, Bogotá.
- Doñate, María Isabel, Pesquero Encarnación, (1988). *Pesimismo y Nihilismo: de Schopenhauer a Heidegger*, Madrid.
- Dussel, Enrique, (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica México.

- ___. (2009). *Política de la Liberación. II Volumen Arquitectónica* (Vol. II). Madrid: Trotta.
- ___. (2007). *Materiales para una Política de la Liberación*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Editorial Plaza y Valdez.
- ___. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- ___. (2001). *hacia una filosofía política crítica*, Editorial Desclee de Brouwer, s.a.
- ___. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Editorial Trotta.
- ___. (1995). *introducción a la filosofía de la liberación*, editorial nueva América, Bogotá, Quinta edición.
- ___. (1993a). *Las metáforas teológicas de marx*, Editorial Verbo Divino, Navarra.
- ___. (1993b). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. con Respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México).
- ___. (1991). *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*, Siglo veintiuno editores, España.
- ___. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo veintiuno editores, España.
- ___. (1986). *Ética comunitaria*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- ___. (1985a). *Filosofía de la Liberación, Buenos Aires*, Ediciones La Aurora.
- ___. (1985b). *Philosophy of liberation*, Orbis Books, New York.
- ___. (1983). *praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* CLACSO.
- ___. (1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana V*. Ed. Universidad Santo Tomas, Bogotá.
- ___. (1979). *Para una ética de la liberación latinoamericana IV*. Ed. Universidad Santo Tomas, Bogotá.
- ___. (1977). *Para una ética de la liberación latinoamericana III*. Ed. Edicol México.
- ___. (1976). *El humanismo Helénico*, Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- ___. (1975). Guillot E Daniel, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires Argentina.
- ___. (1974). *método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, ediciones sígueme – salamanca.

- ___ (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- ___ (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- ___ (1973). *Para una de-structuración de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y Tiempo.
- ___ (1969). *El humanismo Semita*, Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.
- ___ (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estela-Iepal, Barcelona.
- Echeverría Bolívar, (compilador), (2005). *la mirada del ángel: entorno a las tesis sobre la historia, de Walter Benjamin*, Facultad de filosofía y letras Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era.
- ___ (2009). *Walter Benjamin, tesis sobre la historia y otros fragmentos*.
- ___ (2008). *sobre el concepto de historia de Walter Benjamin*, Traducción Bolívar Echeverría, Centro de Estudios Miguel Enriquez C.E.M.E.
- Fanon Frank, (1963). *Los condenados de la tierra*, traducción de Julieta Campos, Editorial: Fondo de Cultura Económica, México.
- Fraser Nancy y Honneth Axel, (2006). *¿redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico*, Traducción de Pablo Manzano, Ediciones Morata, S.L, España.
- González José, (1990). *Temas de la ética latinoamericana* 4ª edición, Editorial Búho, Bogotá.
- Gutiérrez Rodríguez, Germán Augusto, (1998). *ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Universidad Iberoamericana, México.
- Grueso Ignacio Delfín, *Teoría crítica, justicia y metafísica La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth*, Eidos no.16 Barranquilla Jan./June 2012.
- Hinkelammert Franz J, (1984). *Crítica de la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica.
- ___ (2008). *Hacia una economía para la vida*, Editorial Tecnológica, 2ª Edición, Costa Rica.
- Laclau Ernesto y Mouffe Chantal, (2011). *Hegemonía y estrategia socialista*, Editorial Fondo de cultura económica, Argentina.

- Lander Edgardo, (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- Levinas Emmanuel, (2002). *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, 6 edición, editorial Sígueme, Salamanca.
- Löwy Michael, (2002). *Walter Benjamin, avisos de incendio: Una lectura de las tesis sobre el concepto de historia*, Buenos Aires Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Mate Reyes, (2011). *Tratado de la injusticia*, Editorial Anthropos. Barcelona.
- . (2008). *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona.
- . (2008). *la razón de los vencidos*, 2 edición, Anthropos, Barcelona.
- . (2006). *Medianoche en la historia (Comentarios a las Tesis de Walter Benjamín <<sobre el concepto de historia>>)*, Trotta, Madrid.
- . Mardones José, (2003). *La ética ante las víctimas*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- . (2003). *Por los campos de exterminio*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- . (1997). *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona.
- Mendieta, E. (2001) *Introducción: Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel*. En: *Hacia una filosofía política crítica*. E. Dussel Bilbao: Desclée de brouwer, S.A
- Nussbaum Martha, (2007). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, Editorial PAIDÓS, México.
- Palta William, (2013). *Fundamentos del Principio Democrático de Enrique Dussel*, Monografía, Universidad del Valle.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (2005). *informe de desarrollo humano*.
- Rawls John, (1971). *Teoría de la Justicia*, Traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stiglitz Joseph, (2009). *el malestar en la globalización* 3 edición, Editorial Punto de lectura, España.
- Shklar Judith, (2010). *Los rostros de la injusticia*, Editorial Herder. Barcelona.

Urquijo Martin J, (2008). La libertad como capacidad: el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y sus implicaciones en la ética social y política, Programa Editorial Universidad del Valle.

Young M, Iris, (2000). La justicia y la política de la diferencia Traducción de Silvina Álvarez, Editorial: Cátedra, España.