

## Seminario AFYL / México.

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

Dussel Enrique, Capítulo 4 de la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Trotta, Madrid, 1998).

"Capítulo 4: La crítica ética de sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas." (p. 297-379).

*“Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas,  
de los oprimidos por su liberación,  
y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella  
misma:  
la razón es sólo la 'astucia de la vida' del sujeto humano -y no a la inversa-,  
y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrofílicos  
(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 futuras, etc.)” (Dussel 1998, 92).*

La *Ética de la Liberación*, en diálogo con la historia de la ética occidental, se enmarcaría en una *Ética de contenido material*, pero propuesta desde la periferia neo-colonial, es decir, como un ejercicio filosófico situado heredero de la tradición crítica latinoamericana de lucha por la vida del “sujeto ético”.

En este capítulo 4 Enrique Dussel desarrolla cuatro puntos centrales de la EL que son en primer lugar:

“1) la negación originaria (alienación en sentido fuerte) real empírica de las víctimas (la esclavitud del esclavo, la subsunción efectiva del trabajo asalariado del obrero en el capital, la mujer como objeto sexual del machismo, etc.), donde el sufrimiento es el efecto real de la dominación o exclusión, material (y aun formal!), como contradicción de la afirmación del sistema de eticidad vigente (y desde ahora dominador)” (Dussel 1998, 302).

Así para Dussel:

“La crítica ética propiamente dicha, como ejercicio de la razón ético-crítica, inicia dialécticamente su movimiento desde 2) la afirmación ética radical de la vida negada en las

víctimas (materialmente), expresada por el deseo y la lucha por vivir y desde el re-conocimiento de la dignidad de la víctima como el Otro que el sistema que la niega, de donde

3) se descubre con conciencia ético-crítica, a partir del dolor de la corporalidad inmolada, la negación de la vida y de su simultánea posición asimétrica o excluyente en la no-participación discursiva 35. Solo ahora

4) se enuncia el juicio ético-crítico negativo con respecto a la norma, acción, institución o sistema de eticidad, que se descubren como perversos, injustos, como el «rna!», por ser la causa de las víctimas en cuanto tales. Es el juicio ético crítico propiamente dicho”. (Dussel 1998, 302).

Dussel encuentra muy tempranamente en su obra que en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) africano-bantú, en el egipcio-mediterráneo<sup>1</sup> y en el semita de Medio Oriente<sup>2</sup> se expresa una primera formulación mítico-racional (simbólica) de categorías críticas que postulan como criterios de discernimiento ético-trascendentales la vida humana singular - unidad viviente- (original; con *nombre propio*) y la responsabilidad por la carnalidad sufriente del Otro.

La articulación filosófico-discursiva que plantea Dussel se basa, por tanto, en el “pasaje” desde el nivel de la sensibilidad humana vulnerable hacia el de la “objetividad” económico-política a través de una *mediación* ético-normativa<sup>3</sup>. Esto sucede porque entiende que el “dolor” y la “infelicidad” -estados subjetivos de la afectividad humana vulnerable- están referidos al ser humano que, como “unidad indivisible”, lucha continuamente por la sobrevivencia. Es por ese motivo que todo acto práctico juzgado éticamente como “bueno-justo” o “malo-injusto” debe ser discernido, en principio y de modo necesario (aunque no suficientemente), a partir del “componente subjetivo” que emerge del “estado corporal” (*body state*) propio de la sensibilidad humana (sobre todo, en cuanto vulnerable). Es decir, la “bondad-justicia” del acto práctico humano depende en primera instancia del criterio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del singular comunitario. Sin embargo, dicho “componente subjetivo” material deberá ser (posteriormente, en términos analíticos; simultáneamente, en términos ontológicos)

---

<sup>1</sup> Lara Peinado, F. (ed.), *Libro de los muertos*, Tecnos, Madrid, 1989.

<sup>2</sup> Tradición crítica que va desde el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.), pasando por el pensamiento crítico de Israel (*Isaías* 1, 23; *Isaías* 58,7; *Deuteronomio* 10, 18-19) hasta el pensamiento cristiano primitivo (*Mateo* 25, 35-44). En todos ellos la cuestión ética se centraliza en “la 'exterioridad' de la viuda, del huérfano, del pobre, y en especial del *extranjero*, del *inmigrante*, como las exigencias éticas de la hospitalidad del desierto lo mandaban”, en EL, p. 45, n. 43.

<sup>3</sup> “En la periferia mundial, la mayoría de la humanidad 'sufre' en sus 'membranas' (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etc.) el efecto traumático de una estructura no-intencional ético-económica *injusta*”, en EL, p. 106.

complementado (“subsumido”) por otros criterios y principios que permitirán juzgarlo más complejamente (más concretamente) en su especificidad ética. En este sentido, el “dolor” o la “infelicidad” como “efectos” de instituciones injustas se presentan fenomenológicamente como “hechos empíricos” desde los cuales se hace posible fundamentar normativamente un cuerpo de exigencias éticas.

Metodológicamente se partirá, en primer lugar, desde el “dolor de las víctimas” (negatividad), como “hecho empírico” de “alienación” de la subjetividad vulnerada. El sufrimiento es concebido, en todos los casos, como el “efecto” negativo que produce la opresión y la exclusión sobre la carne de los oprimidos y excluidos.

Desde este punto de vista, la negación de la corporalidad viviente manifestada en el sufrimiento de las víctimas (oprimidos y excluidos) de un sistema moralmente injusto se ubica, fenomenológica y hermeneúticamente, como el “punto de partida” de la crítica ética liberadora. Por ello, y como queda claramente expresado en toda la arquitectura categorial del sistema ético dusseliano, el tema prioritario es la negación de la vida humana -singular y comunitariamente comprendida-. En la primera parte de esta sección, se trató sistemáticamente la cuestión de la “verdad práctica”. Allí se afirmó la relevancia moral de la vida humana haciendo hincapié en la positividad del “bien” ontológico, en lo que respecta a su descripción fenomenológica como a los criterios normativos que le son inherentes -puestos a la luz por el trabajo de la hermenéutica-. Sin embargo, tanto la descripción fenomenológica como la operatoria hermenéutica que componen el análisis de cada momento de la Ética contienen, en sí mismos, un “reverso” de “negatividad” que desde el mero estudio ontológico no logra emerger. La aparición fenomenológica de una tal negatividad se da en los rostros de todos aquellos que sufren el “bien” y la “positividad” de la configuración ontológica estabilizada: las “víctimas” del “bien moral”. Lo que para la moralidad es la “bondad del sistema” para la ética es injusticia.

Es decir, la negatividad de las víctimas (el Otro como negado) se muestra como el “reverso” dialéctico de la positividad afirmativa de la ontología sistémica. Pero, más allá de la negación-afirmación dialécticas, se revela una afirmación ética aún más originaria: la vida materialmente negada, antes que negada, es deseo-de-vivir-dignamente (el Otro como otro;

alteridad insubsumible). Así, la “conciencia ético-crítica”<sup>4</sup> emerge sobre el “suelo” de esa positividad originaria, que clama a través de la “interpelación”<sup>5</sup>, como posicionamiento insurgente ante la evidencia del sufrimiento (negación de la vida) y, sólo desde allí, puede realizar un “juicio crítico” negativo al sistema que lo produce (de sus normas, acciones e instituciones) como Totalidad.

El dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero (equivoco ciertamente) de toda crítica ética posible, del «juicio de hecho» crítico (««Esto no permite la reproducción de la vida del sujeto») y, posteriormente (mediando momentos que deberemos analizar), del «juicio normativo» crítico por excelencia (««Este sistema es malo, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas») (Dussel 1998, 302).

Y a continuación agrega:

No se piense que el crítico de un sistema de eticidad dado deba serlo siempre en totalidad (puede ser una crítica parcial), y que necesariamente promueva una revolución (esta es excepcional, aunque nunca imposible a priori, pero efectivamente solo acontece alguna vez durante siglos, siendo que cotidianamente las transformaciones de normas, acciones o instituciones son parciales, concretas, cotidianas). La Ética de la Liberación es una ética de la cotidianidad. (Dussel 1998, 302).

De esta forma, y como desarrollo crítico del primer principio ético material, se presenta el principio crítico-material ya que de la afirmación de la vida se puede fundamentar, por tanto, la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Desde ahí, será de donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que

---

<sup>4</sup> En línea con mi interpretación, comenta Dussel: “Este 'descubrimiento' va a ser formulado en la tradición semita; véase esto en las obras de Walter Benjamin o Gershom Scholem, como la irrupción 'mesiánica' (...) -como constitución de una comunidad crítico-mesiánica- estamos en el momento del mesianismo propiamente dicho”, en EL, n. 34, p. 306. Aunque luego, para “desmarcarse” de una filosofía sospechada de “mítica” o “teológica”, y dedicado a interlocutores profundamente ilustrados (como Apel), Dussel dirá: “La Ética de la Liberación, estrictamente racional, no necesitará expresarse metafóricamente con tales analogías, y simplemente denominará a esta 'conciencia' la de la conciencia ético-crítica propiamente tal”, en EL, n. 34, p. 306. Considero que lo que para Dussel aparece aquí como meras “analogías” son, en realidad, el corazón de su teoría. Aplico a Dussel su propio método interpretativo, para el que las “metáforas” no son solo figuras retóricas sino presupuestos epistémicos determinantes de las postulaciones filosóficas, tal como él mismo hace con Marx en Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Buenos Aires, Docencia, 2013.

<sup>5</sup> Heredando a Lévinas, Dussel alude al término “interpelación” comprendiéndolo como: “el grito mismo que surge como rugido desde el dolor de las víctimas, en su trabajo, en su tormento cotidiano o en su tortura”, en EL, n. 36, p. 307. Más adelante agrega: “El acto interpelativo es complejo, ya que reproduce todas las etapas previas: debe dar conciencia a la víctima de su positividad negada, y negar el sistema vigente hasta ese momento afirmado por la víctima. Con respecto a la negatividad de la víctima, la interpelación es un acto afirmativo; y con respecto a la positividad del sistema, es negativo”, en EL, n. 37, p. 307.

es responsable de dicha negatividad (Dussel 1998, 369).

Este cuarto momento implica situarse y localizarse en la negatividad del sistema desde la materialidad de la corporalidad sufriente de la víctima (a quien le es negado el desarrollo y reproducción de su propia vida) y desde fuera o trascendentalmente al sistema vigente (Totalidad). Por tanto, el origen de la crítica radica, como se dijo, en el reconocimiento del Otro, en la afirmación de la víctima como viviente -negada por el sistema como objeto-, en la apertura a la revelación del Otro como interpelación que in-voca por la re-sponsabilidad -llamado de la víctima a la solidaridad y la justicia- (Dussel 1998, 370-371).

La palabra interpelante de las víctimas históricas es territorio crítico ante el sistema vigente y posibilita la crítica de-constructiva de la 'validez hegemónica' del sistema dominador y dominante (ya que es la noción de 'bien' vigente la que es ilegítima e inmoral, la que no permite el desarrollo y reproducción de la vida humana). En este sentido, se descubre la negatividad de las víctimas en tanto que víctimas. Es decir, el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima (Dussel 1998, 371). A razón de este movimiento es que:

La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el 'contenido', el 'bien' (lo que hemos llamado el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti- hegemónica. (Dussel 2004, 356-357).

Como punto de partida del principio ético crítico se encuentra la propia corporalidad sufriente de las víctimas históricas, del Otro como oprimido materialmente (de la vida) y excluido formalmente (del discurso). En síntesis:

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado (...) es un criterio de 'contenido', de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material -que quita verdad y validez al sistema o proyecto de 'vida buena' que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos. El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la prohibición del matar a las víctimas, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte (...) al Otro. (Dussel 2004, 357-358).

Ante ello, el imperativo ético crítico radical se basa en el reconocimiento de la dignidad del sujeto humano, del Otro, el tomarlo a cargo, el ser responsable por el Otro a partir de la 'escucha' activa ante su interpelación (Dussel 1998, 372). En conclusión, y a modo de

síntesis entre los momentos negativo y positivo, el imperativo se enunciaría del siguiente modo:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a en primer lugar, b.1) negar la 'bondad' de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo. (Dussel 2004, 359).

A partir de ello, se hace imprescindible tomar responsablemente la vida dañada a cargo y denunciar al sistema vigente que la causa (Dussel 1998, 375). En conclusión, manifiesta Dussel: "los que operan ético-críticamente han de re-conocer a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (...); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una co-rresponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema" (Dussel 1998, 376).