

“LA VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA DE LA COMUNIDAD DE LAS VÍCTIMAS”

por Isabel Guerra Narbona

1. Introducción: el despertar de la conciencia crítica y la formación de la comunidad de las víctimas

Dando un paso más en la construcción de la Ética de la Liberación, y habiendo asumido los niveles anteriores, nos centramos ahora en la problemática de cómo se alcanza la validez crítica de la razón liberadora necesaria para la transformación del sistema opresor. Sin duda, este capítulo es novedoso por el hecho de que abre un camino desconocido hasta ahora para las corrientes éticas contemporáneas, sobre todo, para las éticas occidentales, como veremos a continuación. Originalidad que, como advierte el propio Dussel, es fruto de las múltiples experiencias que ha vivido Latinoamérica como excluida, oprimida y explotada, y que, por eso mismo, puede tener un alcance universal que sirva para otros pueblos oprimidos de la Tierra.

Para abordar correctamente este tema, Dussel ha comenzado por explicar el problema de cómo surge la conciencia ético-crítica monológica y comunitaria de la víctima como toma de conciencia sobre aquel hecho terrible que causa la “negación originaria”, lo que impide ciertamente la permanencia y crecimiento de la vida humana. Nos encontramos todavía en un primer nivel, el momento primero que llevará a la construcción de una nueva Comunidad de Comunicación muy diferente a la que caracteriza el sistema hegemónico vigente, porque ahora se trata justamente de la Comunidad antihegemónica de las víctimas, de los excluidos. Es todo un proceso muy complejo donde hay que tener presente muchos otros elementos que deberán ser subsumidos, interiorizados: *la razón práctico material, formal o de factibilidad instrumental, las pulsiones reproductivas o de autoconservación, la razón discursiva*, etc. Pero primero veamos por dónde comienza Dussel a elaborar su planteamiento.

El comienzo es siempre la Víctima, el Otro que no puede desarrollar su vida con dignidad porque como oprimido, pobre o invisible ha sido excluido injustamente como un participante con derechos en la comunidad hegemónica. Dussel nos presenta el caso trágico y conmovedor de Rigoberta Menchú. Pero debemos comprender que su relato no sólo narra una experiencia singular, de un sujeto concreto que sufre en su corporalidad la violencia de la comunidad, sino que, va mucho más allá, lo trasciende profundamente, al proyectar una *forma de estar en el mundo* cuya universalidad es indiscutible: la *víctima*, que independiente del lugar donde se halle y el tiempo que le toque vivir, es aquel ser humano que ha sido oprimido, explotado y despreciado, o, simplemente, no considerado, por el sistema vigente, y que, por ello, no puede desarrollar su vida en comunidad.

Ciertamente, para este tema, el asunto de la intersubjetividad que alcanza un acuerdo válido se vuelve esencial para comprender cómo desde la conciencia crítica, las mismas víctimas al unirse son capaces, como también indica Rigoberta Menchú en su texto, de transformar la sociedad. En este sentido, Dussel, aunque tiene en cuenta los avances de

una Ética del Discurso, critica sus limitaciones por el hecho de que en una Comunidad de Comunicación nunca podrán ser todos los afectados participantes reales, ya que, *siempre* existe, inevitable, algún tipo de afectado-excluido. Y, además, como expresa el mismo filósofo, “no podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos como *excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que se lleguen” (Dussel, 1998:413). Piénsese por ejemplo en el caso de la mujer, que durante milenios fue excluida de la discusión, o en el de las razas discriminadas por el racismo. En cualquier caso, lo importante de esta cuestión es que Dussel sitúa el problema de la validez de una forma diferente y novedosa que merece la pena atender. Más allá de la armoniosa comunidad de iguales, nuestro filósofo insiste en la necesidad de reconocer a cada participante como un sujeto ético *distinto*, porque reconocer al Otro como otro es el acto ético originario que le brinda a ese Otro la posibilidad de intervenir en la discusión como realmente libre y como portador de nuevos derechos. El futuro histórico es herencia de esa libertad *distinta* que tan difícil es de comprender en la Modernidad. Así, mientras la Ética del Discurso parte de la Comunidad de Comunicación, la Filosofía de la Liberación lo hace desde los afectados y excluidos invisibles o no queridos de esa misma Comunidad de Comunicación. No obstante, para la Ética del Discurso le será prácticamente imposible aplicar las normas morales en situaciones de asimetría, ya que parte de una comunidad de iguales. Pero son estas mismas limitaciones, “la situación excepcional del excluido”, que no puede participar en la discusión, las que interesan realmente a la Ética de la Liberación, en cuanto los mismos excluidos de una comunidad hegemónica, las víctimas, bien podrían formar una *nueva* comunidad donde reine la simetría entre ellas, donde no exista dominación. Sin embargo, como advierte el mismo Dussel, “esto no evita que se den otras asimetrías. El minero boliviano lucha contra el patrón, crea simetría en su sindicato, y retornando a su casa domina a su mujer, a Domitila” (Dussel, 1998: 474, nota 17).

Juan Carlos Scannone plantea otro punto de partida diferente a la Ética del Discurso, y tiene en cuenta dos momentos: situarse, por un lado, en el “nosotros” de un pueblo latinoamericano como sujeto; y, por otro lado, afirma que ese “nosotros” se manifestaría como un “estar resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo”. Esta visión es un tanto insuficiente y reductiva, y se vuelve problemática para Dussel por un motivo especial: al igual que muchos otros filósofos modernos, el enfoque de Scannone se ha quedado atrapado en la Totalidad, esto es, en un mundo concreto, y, por ello, carece de criterios universales para poder explicar no sólo la pobreza o la explotación, sino que carece de herramientas filosóficas para establecer el diálogo entre diferentes culturas o determinar la factibilidad de las transformaciones necesarias. Al respecto, expresa Dussel: “El “estar”, el “nosotros estamos” resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, se torna ambiguo cuando no se establece relación alguna con el “sistema formal capitalista” en este caso, que los incluye (como oprimidos) o los excluye –lo cual exige “pasar por una relectura” de Marx- (Dussel, 1998: 416). Pero si en cambio -nos dice el maestro Dussel- esa cultura popular se manifiesta como el Otro dominado por el sistema, su sabiduría, entonces, se vuelve una sabiduría *para la liberación*, y no ya una autoconservación para sobrevivir con dificultad en la pasiva resistencia, en donde la *fiesta* no es más que una *falsa sublimación alienante* sin esperanza futura. Con esto, Dussel sin negar la afirmación plena y positiva de la propia cultura, establece dos requisitos necesarios: 1) el descubrimiento de las víctimas de la exclusión y opresión que sufre su misma cultura. 2) La toma de conciencia crítica acerca de lo valioso

de lo propio cultural, y que ahora se da de manera afirmativa con respecto a la materialidad como negatividad.

Dussel nos trae de nuevo el testimonio de Rigoberta Menchú para mostrar mejor este asunto, y, además, para explicar cómo se va construyendo esa intersubjetividad de las víctimas, esa nueva comunidad, capaz de alcanzar la validez suficiente como para que la propia Comunidad hegemónica vigente pierda por completo la suya, y aparezca en la realidad histórica como dominadora y excluyente. Es todo un proceso de liberación que se abre con el descubrimiento del hecho terrible de *ser víctima*. Como expresa Dussel, nadie había enseñado a valorar a Rigoberta y a su pueblo su cultura porque habían sufrido una opresión y exclusión horrenda. Pero en el justo momento en la que la víctima afirma su propio ser valioso, su cultura, comienza entonces la toma de conciencia crítica de esa opresión que le arrastrará finalmente a una lucha de liberación. Sí, es posible afirmar la propia cultura¹, como piensa Scannone, pero esta *afirmación* ha sido posible gracias a un proceso dialéctico donde la víctima ha comprendido que está inmersa en una relación dominador-dominado, sistema-exclusión. Como indica Dussel: “Sin dicha relación negativa explícitamente descubierta se recae necesariamente en una ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una “eticidad concreta” (*Sittlichkeit*) sin criterios de liberación” (Dussel, 1998: 417). Habrá entonces resistencia, pero nunca *liberación*.

Rigoberta Menchú no sólo narra su mundo concreto de forma positiva, sino que también reflexiona sobre su experiencia pasada, cuando, por ejemplo, su amiga murió debido a una intoxicación por la fumigación, o la muerte de su padre a manos del ejército, cuando éste incendió la Embajada de España que habían ocupado los campesinos como protesta pacífica. Ella empezó a analizar su niñez y se dio cuenta de que nunca tuvo infancia. Recuerda con dolor que en la casa de los ricos educaban a los perros para que rechazaran a las sirvientas. Todas estas humillaciones le tocaron profundamente su ser, y aunque en un principio no sabía cómo compartir estas ideas con los demás, después tuvo la oportunidad de conocer a otras personas y mantener un diálogo con ellas, que le permitió saber que el problema del desprecio y la opresión que vivía no sólo era su problema, ya que había más personas que padecían todas aquellas injusticias. Pronto, comprendió que los ricos para ser más ricos explotaban a los pobres, y pensaba en la gran humillación que tenían que soportar los indios, al tener que arrodillarse ante las poderosas autoridades.

Todo este testimonio le sirve a Dussel para repensar, además, el tipo de racionalidad capaz de reconocer a la víctima excluida. Ciertamente, la *razón ético-preoriginaria* es un tipo específico de racionalidad que aparece como momento primero racional, ya que es anterior a cualquier otro ejercicio de la razón (razón discursiva, estratégica, instrumental, hermenéutica, etc.). Este tipo de racionalidad se da antes de cualquier decisión, compromiso o comunicación que mantengamos en comunidad, y surge como una *responsabilidad* por la vida del Otro. En cierto modo, como expresa Dussel, esta racionalidad es la que nos permite ser *impactados* por una “obsesión” por el Otro, que va más allá de nuestra razón y de nuestro sentido, que, en cierto modo, se vuelven secundarios. Nos exponemos, primeramente, no ante la palabra del Otro y su razón, sino ante su

¹ Según Dussel, esta afirmación por la cultura se muestra en el caso de Rigoberta cuando ésta relata las costumbres de su familia: las ceremonias del nacimiento, el náhuatl como el doble de cada humano, la finca, la ciudad vista por el indio, los cultivos de la siembra, la *tierra madre*, las ceremonias del casamiento o la vida de la comunidad.

corporalidad viva, su propia piel humana y sufriente que *habla*, esto es, en el cara-a-cara de la proximidad. Dussel nos recuerda que en la Ética del Discurso, la norma básica ética se encargaba de reconocer las personas como iguales, y esto sería lo que fundaría las pretensiones de validez de toda pragmática. Sin embargo, para nuestro filósofo hay todavía un momento de mayor urgencia: el *encuentro* con la víctima como el Otro. Al respecto, expresa Dussel: “La “razón discursiva”, y en mayor grado la “razón *crítico*-discursiva”, se fundan y se fundan en esta “razón ético-preoriginaria”: si se argumenta (momento práctico o *teórico* de la razón) es porque el Otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo, y por respeto al Otro [...] se deben aportar razones para llegar a un acuerdo” (Dussel, 1998: 420). Ciertamente, en el planteamiento que nos ofrece el filósofo de la liberación es ya posible la aparición de la Crítica, en el sentido de que abre la posibilidad de la liberación de la víctima, del pobre, en cuanto descubre el rostro encubierto del Otro por el sistema autorreferente, y no sólo lo reconoce como sujeto ético digno, sino, sobre todo, como “*Sujeto* posible del proceso de “liberación” para llegar a ser pleno participante de la *nueva* comunidad real, posible, futura.

Ahora bien, este tipo de racionalidad es esencial para comprender cómo la víctima, como en el caso de Rigoberta Menchú, después de tomar conciencia crítica de su propio estado de opresión y/o exclusión, reconoce también a otras víctimas y puede unirse a ellas y establecer una *nueva* comunidad donde prime la solidaridad y el amor. Solamente después, con la organización y la necesidad de ir construyendo un proyecto de liberación, interviene la razón crítico-discursiva, en el sentido de que las decisiones hay que ir tomándolas democrática y simétricamente con los demás sobre la marcha (Dussel, 1998: 422).

Otro momento esencial de la razón ético-preoriginaria que nos señala Dussel se produce cuando alguien en el sistema, motivado por la responsabilidad por el Otro, toma como verdadera su palabra aun pareciendo en cierto modo ininteligible. Este momento tiene una importancia decisiva en el proceso de liberación de las víctimas puesto que, como explica nuestro filósofo mexicano, los mismos participantes del sistema hegemónico, debido a una obsesión y co-responsabilidad por el Otro, abandonarán su posición de dominación y se unirán a los afectados no participantes, las víctimas, lo que hará posible la elaboración teórico-crítica explicativa de los sujetos históricos comunitarios con plena conciencia crítica, no sólo de su sentido común como víctimas, sino también de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos, articuladas al proceso mismo de liberación.

2. La educación *liberadora* de la comunidad en la praxis de liberación: la *concientización*

La importancia de una conciencia ética crítica es imprescindible para que pueda darse la intersubjetividad necesaria entre las víctimas que crea un acuerdo válido en la *nueva* comunidad. Ciertamente, sin esta validez antihegemónica sería imposible justificar *éticamente* la misma *praxis de liberación* de los oprimidos.

Ahora bien, Dussel ha estudiado los planteamientos de ciertos psico-pedagogos que han trabajado la cuestión de la conciencia moral. Son los casos de Piaget, Kohlberg, Feuerstein, Vygotsky y Freire. Los cuatro primeros no han podido explicar cómo se alcanza el pensamiento crítico en los seres humanos, por varias razones: 1) son cognitivistas al

interesarse sólo por la inteligencia teórica y moral, y se limitan a aumentar, corregir o desbloquear la *performance* intelectual. 2) utilizan como método la mediación del pedagogo o psicoanalista, que interviene desde una mera individualidad ante los educandos, a los que también se consideran individuos. 3) No dan demasiada importancia a la comunidad como lugar de participación entre el educando y el educado 4) No han sido capaces de descubrir la función esencial del pedagogo, en cuanto su labor está relacionada en cierta medida con la *transformación* del orden social, cultural y político dado y 5) No han sabido promover la conciencia ético-crítica de los educandos. Sin embargo, el caso de Freire es muy diferente para nuestro filósofo de la liberación porque, a grandes rasgos, “define precisamente las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón *ético-crítica* como condición de un proceso educativo integral” (Dussel, 1998: 431). Por eso, Freire va más allá, y su planteamiento no sólo se limita a la educación del niño, sino que llega hasta el adulto y, muy especialmente, a aquellos seres humanos que, culturalmente analfabetos, se encuentran en una situación extrema de pobreza y *dominación*. Por ello, será el mismo camino transformativo del orden político y económico del oprimido el que sirva de procedimiento para su propia educación, *educación* que es ya la *libertad* que se irá forjando con dolor y valentía en la praxis liberadora, en el proceso mismo histórico, siempre *comunitario*, que trasciende infinitamente el ámbito de la inteligencia teórica o moral de la mayoría de los psico-pedagogos modernos, porque se instala completamente en la *realidad* en la que se encuentra el educando. Por eso, Freire está convencido de que “la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, un acercamiento *crítico de la realidad*” (Dussel, 1998: 432). Sin duda, esta labor pedagógica en Freire tiene una gran importancia para Dussel puesto que se encuentra dentro del ámbito dialógico intersubjetivo comunitario y popular, y éste es esencial, como hemos dicho antes, para que las víctimas alcancen la validez antihegemónica necesaria para transformar el orden político-económico opresor.

Dussel tendrá muy en cuenta no sólo la categoría de *concientización*, sino todo el *proceso diacrónico de educación*, que aparece desde la máxima negatividad de la opresión hasta la *praxis transformadora*, y que divide en dos *estadios*: el primero, lo denomina *la conciencia ingenua* de la víctima, y se desarrolla desde la conciencia intransitiva, en la que todavía el oprimido no logra expresarse con claridad, hasta una prematura *conciencia crítica*, que es aún riesgosa, porque la víctimas no está preparada para asumirla plenamente. Después, aparece un nuevo momento en la conciencia del oprimido, el *miedo a la libertad*. La víctima se encuentra en una situación de *bloqueo pulsional*, ya que su conciencia crítica le hace tener que enfrentarse a una situación arriesgada, en cuanto se convierte en un enemigo para el sistema opresor, lo que le puede llevar a perder su felicidad. Entonces, llega el momento decisivo en el que interviene el educador crítico, quien le aporta al educando el descubrimiento de su condición de víctima. Pero el educador para llevar a cabo su labor, “debe comenzar por educarse con el contenido que le dona el mismo educando” (Dussel, 1998: 434). El *segundo estadio* que alcanza el educando se llama *la conciencia ético-crítico*. Es el momento de la crisis por excelencia, del proceso esencial de *concientización*, que es toma de conciencia explícita, *crítica* de las víctimas. Pero, como expresa Dussel, siguiendo el planteamiento de Freire, “es aquí cuando comienza el diagnóstico de la “cultura de dominación” y la “pedagogía bancaria” que las víctimas han sufrido en su proceso de domesticación [...] formándose en su interior una “conciencia dual”, que confunde la propia conciencia con la introyección de la conciencia del

dominador” (Dussel, 1998: 435). Porque el sistema opresor se ha ido encargando de domesticar a las víctimas, de volverlas *invisibles*, para que vivan en una *cultura del silencio*, desde una educación muerta, sin frutos con los que alimentar el futuro histórico de la *libertad*. Sin embargo, gracias a la *educación crítica* el ser humano que sufre la violencia irracional de la dominación se descubre oprimido, y, al hacerlo, irrumpe ahora como *sujeto histórico*. Se trata de un nuevo momento en todo este proceso liberador, porque este *sujeto histórico*, es ya un *nuevo* hombre (y una *nueva* mujer) que asume la realidad de su mundo con arrojo, y está preparado para transformarlo desde el compromiso histórico y la responsabilidad por las víctimas, desde una *conciencia crítica* que camina con sumo cuidado sobre el vasto *suelo de la Vida*. Ya no hay miedo a la libertad, ya no hay temor tampoco al *cambio* inédito que engendra el futuro desde sus múltiples posibilidades, porque el débil se ha *apoderado de la realidad*² del fuerte. Como indica Dussel, siguiendo a Freire, el proceso pedagógico de los oprimidos se va desarrollando en esta praxis transformativa de la realidad, y lo hace como *concientización*, como “acción en la que se va tomando conciencia ético transformativa” (Dussel, 1998: 436). Otro nuevo momento lo forma la *Intersubjetividad comunitaria: la razón ético-discursiva*. Momento significativo para la Ética de la Liberación, y, en especial, para este capítulo que tratamos, porque se trata de la cuestión del diálogo como “la acción discursiva de la comunidad de los sujetos de su propia liberación” (Dussel, 1998: 437). Es ya el momento procedimental formal-moral intersubjetivo que alcanza validez antihegemónica para transformar el mundo de los oprimidos. Para Dussel, el diálogo, como *palabra*, es el encuentro entre los Otros, que se muestran las *mediaciones* para transformar el mundo (Dussel, 1998:438). La *denuncia* y el *anuncio* forman un nuevo momento, que se manifiesta como momento *negativo*, cuando se critica al sistema de la causa de la opresión, y como momento *positivo*, que es la utopía como resultado de la imaginación creadora de las alternativas (Dussel, 1998: 438). Por último, llegamos al momento de la *praxis de liberación*. *Liberación*, que se alcanza *siempre* en comunidad. Como indica Dussel, el acto pedagógico sólo aparece en el proceso de la *praxis de liberación*, y no es sólo revolucionario, sino que es, ante todo, un acto transformativo humanizante en favor de los oprimidos, para que dejen al fin de serlo (Dussel, 1998: 439).

3. La articulación entre la conciencia crítica de las víctimas y las ciencias sociales para el descubrimiento de la *no-verdad* del sistema hegemónico

Hay otro momento descrito por Dussel para la instauración de la comunidad de las víctimas en una *nueva* realidad histórica, cuando dicha comunidad logra mostrar, al fin, la *no-verdad* del sistema dominador ante la *verdad* de las alternativas que ella misma ha ido tejiendo como posibles. Pero para alcanzar dicho propósito es necesario el trabajo epistemológico que las ciencias sociales críticas llevan a cabo junto a la comunidad de las víctimas, porque, como expresa Dussel: “la cuestión epistemológica es fundamental para esclarecer la lógica de la intersubjetividad crítica antihegemónica, en el tiempo de la disidencia de las víctimas del paradigma de globalización modernizador hegemónico (Dussel, 1998: 451). Es verdad que la validez intersubjetiva crítica se alcanza gracias al consenso argumentativo de la comunidad *simétrica* de las víctimas, pero ésta todavía necesita articularse con los

² Expresión utilizada por Freire para explicar la esencia de la *concientización*.

intelectuales orgánicos, que usan las ciencias sociales para poder confrontar *críticamente* la antigua validez intersubjetiva hegemónica, y superarla, y, de esta manera, dar lugar a nuevos paradigmas científicos (una nueva formación ideológica). Para que comprendamos su importancia, Dussel nos muestra como ejemplo interesante el caso de Marx. Ciertamente, movido por el sufrimiento del obrero y articulado a su comunidad, desarrolla un programa de investigación científica que logra explicar un nuevo *hecho* que, hasta entonces, era invisible para el paradigma clásico de la economía política de Smith o Ricardo: “el plusvalor como creación impagada del obrero”. Este nuevo paradigma refuta toda la teoría clásica, mostrando la contradicción entre el trabajo-valor desde la producción con la teoría ganancia-precio desde el mercado (Dussel, 1998: 448-449). Pero, lamentablemente, la *falsación* descubierta por Marx nunca llegó a ser aceptada por la economía política capitalista, que se defendió, como pudo, abandonando la teoría del trabajo-valor y partiendo sólo del horizonte del mercado y de una teoría de precios. En cualquier caso, lo importante es comprender que las ciencias sociales articuladas a la comunidad de las víctimas construirán nuevos paradigmas epistemológicos hegemónicos que serán funcionales para el nuevo sistema, como lo fue la ciencia económica burguesa cuando se enfrentó al antiguo orden feudal, terrateniente, y logró una revolución histórica que terminó ahogando los cimientos económico-políticos de la Edad Media europea, aunque, verdaderamente, no le fue nada fácil lograrlo. Así, como Dussel afirma, “La revolución burguesa, entonces, deconstruía con una mano, negativa y científicamente, el antiguo orden, y, con la otra, formulaba una utopía de igualdad, libertad, fraternidad y republicanismismo demócrata” (Dussel, 1998: 450).

4. El poder de la *esperanza* como *impulso* hacia un *nuevo mundo*: las utopías factibles

La simetría creada entre las víctimas conduce a la creatividad positiva en la formulación de posibles utopías. En este sentido, la Ética de la Liberación se apoya en la teoría que nos ofrece Ernst Bloch, en especial en su obra cumbre *El principio esperanza*, pues como expresa Dussel, se “sitúa *exactamente* en el momento *positivo* del proyectar (como afecto y razón) las alternativas posibles, todavía-no-realizadas” (Dussel, 1998: 453). En este momento, la *esperanza* cumple una función esencial, en cuanto proyecta la vida del débil, del que *nada* es para el orden vigente, hacia un futuro *prometedor*. La *esperanza* de una vida sin carencias materiales brota, entonces, de aquellos seres humanos que sufren la falta cada vez mayor del gozo de la Vida en su corporalidad. Bloch se sitúa, entonces, en el momento *material* de aquellos que padecen el *hambre*, y, por eso, la *esperanza* será comprendida como un apetito del ánimo por un horizonte al que sólo acceden los no-satisfechos. Pero para Dussel, esta *esperanza* no sólo proyecta afectivamente la vida del hambriento a un estado de satisfacción en el futuro, como en el caso del filósofo alemán, sino que además se manifiesta como una *pulsión transontológica*, en el sentido de que va más allá del sistema opresor, de esa Totalidad alienante a la que se desea ver destruida y no simplemente mejorada, para instaurar así un *nuevo* proyecto, alternativo, que sea compatible y digno con la vida de los oprimidos. En cualquier caso, hay que tener en cuenta dos momentos que deben articularse: el *momento científico* en el que hay que deconstruir críticamente el sistema opresor y descubrir la factibilidad de lo posible (real-objetivo), y el *momento pulsional* del entusiasmo, de la *espera* y la *esperanza* como *apetito* hacia un proyecto de liberación *real*, que desarrolle dignamente la vida de las víctimas. Ciertamente,

para Dussel lo *utópico posible*, como lo *bueno* alcanzable para la víctima, debe cumplir, al menos, tres determinaciones que aparecen incompletas en el planteamiento de Bloch: 1), *lo verdadero satisfactor* (la *materialidad* de la vida humana), 2) lo *válido intersubjetivamente* (la *intersubjetividad* consensual formal), y 3) *lo factible* (lo *posible* como instrumentalidad técnica, económica, etc.).

5. El criterio y el principio ético crítico-discursivo de validez

Como expresa Dussel, el criterio formal procedimental crítico es un criterio de validez intersubjetiva de las víctimas en una nueva comunidad. Se trata del momento en el que se lleva a cabo el acuerdo crítico sobre un determinado enunciado descriptivo, como aquel que expresa: “Hemos sido excluidos de la discusión acerca de los medios que evitarían que tengamos hambre” (Dussel, 1998:462). Exactamente, el filósofo mexicano lo describe así: “Se alcanza validez *crítica* cuando, habiendo constituido una *comunidad*, las víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas 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” (Dussel, 1998: 464). A diferencia de la Ética del Discurso, para Dussel la validez crítica de los acuerdos se da en estos tres niveles: a) el de la crítica *material*, cuando la víctima no puede vivir; b) el de la crítica *formal*, cuando la víctima no ha podido participar discursivamente; y c) el de la crítica *instrumental*, cuando lo válido hegemónicamente no es eficaz para la permanencia y desarrollo de la víctima.

Por último, el principio ético crítico-discursivo comunitario de validez, expresa: “El que obra *ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alternativa creadora” (Dussel, 1998: 464).