

El papel de las víctimas en la ética de la liberación de Enrique Dussel

The role of victims in the ethics of liberation Enrique Dussel

HERNÁN MAURICIO ROJAS RAMÍREZ

Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Especialista en Gerencia Educativa con énfasis en gestión de proyectos de la Universidad Católica de Manizales y Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Docente de Ética, adscrito al Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos (Cideh) de la Universidad de San Buenaventura Cali. Docente de Ética y Educación Religiosa en la Institución Educativa Escuela Normal Superior Farallones de Cali. E-mail: hmrojas@usbcali.edu.co

Resumen

El artículo se plantea una reflexión acerca del papel que deben desempeñar las víctimas para su autoliberación, desde la perspectiva del filósofo latinoamericano Enrique Dussel, cuya postura es contraria a aquellos enfoques éticos que expresan que la víctima no desempeña un papel definido y solo le corresponde el hecho de continuar padeciendo pasivamente su dolor, hasta el momento en que se invierta la balanza y pase a ser victimario.

Palabras clave: víctima, autoliberación, ética, ciudadanía, comunidad antihegemónica.

Abstract

The article propose to reflect on the role they must play victim to self-liberation from the perspective of Latin American philosopher Enrique Dussel. Opposed to ethical positions that expressing the victim does not have a definite role, and that they only passively corresponds to the fact continue to suffer pain until such time as the balance is reversed and they to become victimizers.

Keywords: victim, self-liberation, ethics, citizenship, anti-hegemonic community

Fecha de postulación: Enero de 2013

Fecha de aceptación: Junio de 2013

Introducción

El presente artículo se fundamenta en el papel de la víctima desde la perspectiva del filósofo latinoamericano Enrique Dussel, quien junto con los filósofos de la generación de los años sesenta, partió de la realidad de dependencia y exclusión del continente suramericano y propuso un nuevo paradigma filosófico que denominó filosofía de la liberación (Beorlegui, 2004).

Desde la visión dusseliana, la ética de la liberación surge de los que no tienen voz; de 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 contradiscurso 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 antihegemónica que impida la nefasta y sacrificial muerte de las víctimas, desde los ámbitos social, político, económico, pedagógico, religioso e, incluso, erótico, de los contextos latinoamericano y mundial.

La víctima y su responsabilidad en la autoliberación

Para Enrique Dussel, la víctima es activa y está comprometida en su autoliberación. Es decir, es autorresponsable de la aplicación de los principios ético-crítico y 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. En este sentido, expresa Dussel:

¿Quiénes son los responsables de la "aplicación"? Por todo lo dicho se comprenderá que es la misma comunidad constituida por las víctimas que se autorreconocen 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, p. 379).

Con base en la anterior cita, cabe afirmar que las víctimas están llamadas a asumir de manera responsable la constitución de comunidades hegemónicas que resistan y transformen la realidad actual de injusticia y opresión.

Por otro lado, Shklar (2010), 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 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 (pp. 75-76).

Por tanto, las víctimas no desempeñan un papel o tienen una responsabilidad en la transformación de su realidad. Ambas posiciones son complementarias en el sentido de que una puede dar paso a la otra, ya que si bien la víctima es quien padece la acción opresiva de otro sujeto (verdugo), no es un ser pasivo que simplemente se lamenta de lo sucedido. Por el contrario, es un sujeto histórico que tiene en sus manos la posibilidad de promover su propia reivindicación y busca transformaciones sociales. Finalmente, Dussel (1998) afirma que la praxis de la 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" (p.460), para lo cual es de vital importancia que las víctimas agencien transformaciones en su medio sociocultural. Es preciso resaltar la lucha por el reconocimiento

de sus derechos negados, a través de la organización de comunidades antihegemónicas de víctimas que desarrollen movilizaciones y frentes de liberación que persigan la consecución de sus objetivos.

Si Rousseau mostró en 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" (p. 441).

Las comunidades antihegemónicas son comunidades intersubjetivas; es decir, que en primera instancia gozan de igualdad en la participación o participación simétrica de las víctimas y que poco a poco alcanzan validez crítico-dialógica bajo la guía y orientación de los "intelectuales orgánicos". Esta comunidad antihegemónica se organiza por medio de los diferentes movimientos sociales de la lucha por la reivindicación de sus derechos. Por tanto, la organización de comunidades antihegemónicas es condición necesaria en la praxis ético-política de la liberación.

Cabe 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 trans-

forma 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 (p. 325).

Este "experto" o intelectual orgánico tiene como objetivo trabajar de la mano con la comunidad de víctimas para articular dos elementos: aquellos 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 también promueve futuras alternativas de cambio al modelo hegemónico vigente. Al respecto, Dussel (2009) 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 (p. 155).

Es importante comprender qué significa eso de "luchar contra la argumentación de la cultura dominante". Es preciso, entonces, identificar que la cultura dominante justifica su dominación con argumentos falaces o sofismas de distracción, para que la víctima permanezca en estado de inconsciencia. Mate (2011) 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 (p. 223).

Apoyados sobre el anterior argumento se han justificado asesinatos y genocidios de indios, esclavos, soldados, niños y mujeres, con el fin de avanzar en "civilización" e ingresar a un futuro más próspero, en paz, libre de los "bárbaros" que han sido colonizados. Fanon (1963), afirma en relación con el maniqueísmo presente en la ideología del mundo colonial, lo siguiente:

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 malélicas, 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 (pp. 23-24).

Con estos raciocinios se defendieron las matanzas de los indios en América Latina, ya que era necesario acabar estos "bárbaros" 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 arrebatar la vida de alguien? Esto tiene lógica solo desde la perspectiva del dominador, que oculta –obviamente– profundas perversiones y fundamenta una estrategia de invisibilización.

Otro argumento de la cultura dominante lo podemos hallar en Shklar (2010):

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 (pp. 72-73).

Esta tesis indica que el victimario se torna víctima, ya que se "culpa" a la sociedad de ser la responsable de deformar los sentimientos morales de la humanidad, caso en el cual el verdugo no tiene la culpa de haber actuado injustamente y causar "daño" a la víctima.

Es importante señalar –como lo expresa Mate (2011)– que "no todo el que sufre es víctima" (p. 210), ya que la característica principal de una víctima es que el sujeto sufre en su inocencia. Es decir, el sujeto sufriente no fue quien provocó el desenlace de los acontecimientos, sino otro (el verdugo), al originar la violencia. Agrega el autor:

El concepto de víctima es impensable sin el correlato de verdugo. Por eso, no son víctima, 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 (pp. 210-211).

Estamos de acuerdo con esta afirmación, ya que este punto de vista permite una demarcación acerca de quién es la víctima e ir avanzando en claridad para no confundir al victimario con la real víctima.

Es claro que 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,¹ quien intentará dar "explicaciones" a las "causas" de la negatividad de las víctimas. Dussel (1983) pone como ejemplo de "intelectual orgánico" a Karl Marx y afirma que este filósofo, a través de la "explicación" de un "nuevo" hecho, a saber, 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 incompreensión de marginalidad y exclusión del sistema funcional hegemónico. Señala que el impacto de la crítica (de Marx) fue tan contundente que la ciencia económica "reaccionó" radicalmente y cambia el enfoque no desde la categoría metafísica del valor o trabajo/valor, sino desde "el mercado" y la teoría del "precio", con el fin de rechazar la falsación de Marx. Dussel (1998) retoma a Foucault como segundo ejemplo de intelectual orgánico, ya que este autor hace su crítica a partir de los excluidos de la sociedad y permite constatar tanto las estructuras de dominación como las víctimas ignoradas del sistema. Además de tener intelectuales orgánicos que dan criticidad a los argumentos de la comunidad de las víctimas, es necesario 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" y contra sus "aparatos hegemónicos". Evidentemente, este antidiscurso filosófico tiene necesidad también de ir promoviendo sus propios aparatos antihegemónicos, tales como escuelas de filosofía, publicaciones (libros, revistas, simposios, movimientos). Estos aparatos antihegemónicos justos reciben la violencia de la persecución y el sadismo infinito del dominador (Dussel, 1983, pp. 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 en manos del sistema vigente manipulan la información y desaniman a las víctimas con una visión polarizada de la realidad, donde el maniqueísmo está al orden del día.

En este sentido, Dussel (2009) 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 (p. 155).

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

La víctima no está sola en el proceso de transformación

Hasta el momento se ha analizado el papel de la víctima, pero queda por fuera otro elemento que Dussel no tiene presente y que contribuye a la praxis de la liberación. Es importante señalar que en todo conflicto existen tres actores: el agresor o (verdugo), la víctima y el público espectador, que generalmente es pasivo. En este sentido, Shklar (2010) pone de relieve que el ciudadano pasivo –o espectador pasivo– se puede constituir en cómplice o verdugo por

1. Dussel (1998) 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 corresponsable por el otro, en contra del sistema hegemónico vigente.

su actitud de indiferencia y su sordera ética, posibilitando así que prosperen las injusticias en las esferas públicas y privadas de la vida social. Señala el autor:

La lección política es que el ciudadano injusto, al igual que la injusticia, no ha de ser considerado solo 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 (p. 94).

Por lo anterior, debemos tener una visión 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 solo a los agentes, no a los contribuyentes inactivos de la injusticia (p. 82).

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

En el holocausto nazi se evidenció la ceguera ética de la población alemana y la complicidad de amplios 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. El silencio de la Iglesia fue contundente frente a la movilización de inmensos recursos económicos y materiales y no cuestionó el objetivo de tales desplazamientos, así como la complicidad de los que crearon y abastecieron a los nazis con el gas Zyklon B, capaz de matar más de dos mil personas. Estos "científicos" no se preocuparon por saber en qué se estaba utilizado este producto. El tiempo en que el olor a muerte y putrefacción atravesaba los campos, fue el tiempo en que nadie denunció los hornos de cuyas enormes chimeneas manaba la ceniza que cubría calles y tejados.

Tomar conciencia de esta realidad de injusticia nos hace crecer como ciudadanos comprometidos, contribuyendo así en la construcción de un mundo posible, con "sistemas futuros en los que las víctimas puedan vivir" (Dussel 1998, p. 411). No se habla de sistemas perfectos porque nunca los habrá, pero sí de un mundo más humano. Sin embargo, el hecho de tomar a cargo a la víctima tiene sus riesgos e incluso 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 reSponsabilidad, que queda apresado como víctima "sustitutiva" que "testimonia" (martyrs, en griego) en el sistema la presencia ausente de la víctima (p. 377).

La cuestión del martirio es una de las razones de la indiferencia del ciudadano, ya que este 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 voz² y criticar al sistema vigente. Shklar (2010) expresa:

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 (p. 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 que viva los problemas sociales y contrarreste la enajenación de los medios masivos de comunicación, los cuales se han convertido en el nuevo "opio del pueblo". Está por fundarse una nueva ciudadanía que se conmueva por el sufrimiento del otro, que deje su indiferencia, que no aparte la mirada ante el desfavorecido, que se compadezca y luche solidariamente por las víctimas en el marco de una real política democrática.

Sin duda, el reconocimiento de la víctima como sujeto argumentante es un paso adelante en la lucha por su dignidad, ya que esta está siempre por fuera de las decisiones que la afectan y en consecuencia las desigualdades de oportunidades se van ampliando.

Observaciones finales

El papel de las víctimas es el de consolidarse como el nuevo sujeto histórico a través de la conformación del bloque histórico; es decir, de una organización antihegemónica de comunidades de víctimas que luchan responsablemente por su liberación. Ello hará posible un nuevo orden social que dé paso al reconocimiento de los derechos, a la participación simétrica de los afectados en la toma de las decisiones y a un consenso libre de todo tipo de violencia que deslegitima el Estado de derecho.

En coherencia con lo anterior, esta reflexión mira a la víctima como posibilidad de reivindicación de su condición no por la vía de la negación de su condición deplorable, sino a partir de la toma de conciencia de su realidad, para transformarla en baluarte y en una razón poderosa para salir triunfante en sus luchas por la reivindicación de sus derechos, la reparación del daño causado y el reconocimiento social como ciudadano.

Así, ser víctima no es sentir vergüenza; es un motivo para alzar la voz y exigir justicia, reconocimiento y reparación. Ser víctima no es cobardía; es fuerza comunitaria que une voluntades para detener la barbarie, la destrucción ecológica y el genocidio. Ser víctima es sentirse responsable por el curso de la sociedad y condenar un progreso que florece sobre los cadáveres de miles de inocentes.

A partir de la comprensión de la condición de víctima, se deben sellar compromisos reales para que las ellas continúen luchando por el reconocimiento de sus derechos, participen en las decisiones que las afectan y se promuevan

-
2. 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, p. 75). Comparto este pensamiento, ya que el sistema ha silenciado su voz mediante distracciones que él mismo ha creado y que muestran sus padecimientos como género de ciencia ficción con fines de elevar los niveles de sintonía, pero 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 objeto.

condiciones laborales justas y dignas. Y desde el punto de vista político se dé una ruptura a la lógica de un "progreso" que continua utilizando al ser humano como medio y no como fin.

Bibliografía

BEORLEGUI, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto, Bilbao.

DUSSEL, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

_____. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

_____. (2009). *Política de la liberación*. // Madrid: Trotta.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

MATE, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.

SHKLAR, J. (2010). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Editorial Herder.
