



MÁSTER EN FILOSOFÍA

LA INDIVIDUALIZACIÓN Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

(La persona, el otro, lo otro y EL OTRO)

Autor: Rafael Güitrón Torres

Director: Dr. Antonio Jesús de María Sánchez Orantos

Madrid, mayo de 2017

**“MIENTRAS EL RÍO CORRA, LOS MONTES
HAGAN SOMBRA Y EN EL CIELO HAYA
ESTRELLAS, DEBE DURAR LA MEMORIA DEL
BENEFICIO RECIBIDO EN LA MENTE DEL
HOMBRE AGRADECIDO”.**

VIRGILIO

RESUMEN

La presente investigación analiza el fenómeno sociológico de la individualización y lo confronta con la ética de la liberación de Enrique Dussel. Se pretende dilucidar una alternativa ética al dilema que presenta la individualización a nivel personal y comunitario. ¿Quién es el hombre? Es la pregunta guía de la indagación, conduce al concepto de persona y sus dilemas hodiernos. La ética de la liberación es ética por la vida, rescata el valor antropológico de la alteridad: la víctima es persona. La libertad y la responsabilidad garantizan el proyecto ético político transmoderno de vida digna y sostenible.

Palabras clave: Individualización, Ética de la Liberación, Alteridad, Transmodernidad.

ABSTRACT

The present investigation analyzes the sociological phenomenon of the individualization and confronts it with the ethics of the liberation of Enrique Dussel. The aim is to elucidate an ethical alternative to the dilemma presented by personal and community individualization. Who is the man? It is the guiding question of the inquiry; it leads to the concept of person and its modern dilemmas. The ethics of liberation is ethical for life, rescues the anthropological value of alterity: the victim is a person. Freedom and responsibility guarantee the ethical transmodern political project of a dignified and sustainable life.

Key words: Individualization, Ethics of Liberation, Alterity, Transmodernity.

INTRODUCCIÓN

La cosmovisión mexicana es la combinación de dos visiones sobre la realidad, la náhuatl y la judeocristiana, las cuales, por sendas distintas, han llegado al concepto de *persona*. La concepción náhuatl del hombre se expresa en la exteriorización “rostro y corazón” (*in ixtli in yollotl*). Estructura que se conoce como *difrasismo*. Se basa en el principio de no hablar de una realidad con una sola palabra cuando pueden emplearse dos o más términos. El rostro indica la fisonomía del hombre; y el corazón, el aspecto dinámico que forja su persona. La perfección del rostro está en alcanzar la sabiduría; y la del corazón, la rectitud. Por ello, la educación quedaba definida como “acción de dar sabiduría a los rostros” y la acción de corregir o la conversión como “acción de enderezar los corazones”¹.

¿Cómo se llega a ser poseedor de un rostro y un corazón? La tarea era encomendada a un sabio, cuya responsabilidad consistía en acompañar la formación de la personalidad de los estudiantes. Por tanto, el sabio era aquel que enriquece los rostros, pone delante de ellos un espejo, les ayuda a adquirir habilidades y responsabilidades. El estudiante se convertía en hombre cuando demostraba ser dueño de su rostro y su corazón. El sabio ayuda a humanizar el querer del corazón. El principio náhuatl es la vida, la cual consiste en morar este mundo al lado de alguien, por lo tanto, era la meta del sabio náhuatl.

La formación cristiana y mi vocación específica se rigen por el principio del amor, el cual articula las relaciones con Dios, con el otro y conmigo mismo. La persona y sus relaciones son parte de la estructura metafísica que me forman e implica una respuesta responsable como persona libre en comunidad.

He elegido el tema de la persona porque es un proyecto abierto en un mundo inhóspito y la poca reflexión incita al hombre a tomar decisiones contraproducentes. No obstante, la persona posee la capacidad de aprender, corregirse y rediseñar un nuevo modelo de vida. No creo que el nihilismo tenga la última palabra en la obra que estamos escribiendo las personas de este tiempo. Al mismo tiempo, señalo el valor de la comunidad como fuente que nutre y condición necesaria para que las personas progresen hacia el bien.

Los retos están ante nuestros ojos y la impresión superficial se quedaría en la simple interpretación de que todo está perdido. En mi caminar desde fronteras existenciales he sido partícipe, espectador y actor de los miles de semillas de esperanza que son esparcidas en el mundo. “Hace más ruido el árbol que cae que el bosque que crece”, pero no podemos quedarnos con la impresión del sonido que aturde. Caminar en la bondad que ensancha el corazón y la verdad que ilumina el entendimiento.

¹ Cfr. JIMÉNEZ CATAÑO, Rafael. *La concepción náhuatl del hombre* [consulta 19-04-2017]. Disponible en: http://www.rafaeljimenezcatano.net/art_tlacatl.php

Amé, fui amado, el sol acarició mi faz. ¡Vida, nada me debes! ¡Vida, estamos en paz!

Amado Nervo

Al presentar el proyecto del trabajo final del máster de filosofía, mi única seguridad ha sido el sentimiento que me exigía pensar la persona y sus relaciones. La centralidad de la persona y los retos que afronta el día de hoy en las relaciones con la alteridad. La alteridad entendida como el otro, el mundo y Dios. Tenía interés en un filósofo que desde el contexto latinoamericano permitiera el diálogo entre la individualización y la socialización iluminadas desde una fuerte ética antropológica.

El proceso de investigación me ha encaminado hacia Dussel, del cual tenía alguna noción, pero nunca lo había estudiado en sus fuentes filosóficas. La personalidad y el trayecto de su vocación filosófica aportan una razón para vivir con autenticidad. Su tarea filosófica es la de descubrir, interpretar, reinterpretar, contextualizar, proponer un pensamiento desde la “exterioridad”. Otro rasgo de su persona es el perenne compromiso por un mundo mejor: se inició en la niñez y ahora en la ancianidad ha aceptado ser rector de la Universidad Metropolitana de la Ciudad de México por la misma razón.

La obra magna de Dussel es la *Filosofía de la liberación*, de donde han surgido especificaciones concretas: economía de la liberación, transmodernidad, política de la liberación, la ética de la liberación, etc. *La ética de la liberación* de 1998 es una mina de interpelaciones a otros modos de pensar, rescatando, a la vez, la centralidad de la persona y la comunidad. Permite construir un proyecto ético que tiene posibilidades suficientes para ser traducido en un proyecto político que afronte los grandes retos de la deshumanización y los desastres ecológicos.

Sus últimos libros exponen las tesis de la liberación de manera sistemática y corrigen tesis propuestas años atrás, tienen la ventaja de ser sintéticos y proactivos. Los interlocutores favoritos de Dussel son los jóvenes, como señala en sus prefacios, les escribe con profundo respeto en cuanto que son presente y futuro de nuestra humanidad. El joven es la mejor inversión de la ética de la liberación; por ello, les ofrece ciertos principios que los auxilien en la gran tarea de ir construyendo un mundo en el que todos se sientan en casa y compartan en igualdad los medios de vida.

Considero que las dos fuentes literarias que han nutrido y desarrollado el pensamiento filosófico de Dussel son: *Totalidad e infinito* de Lévinas y *El capital* de Marx. Lévinas es el medio luminoso que le permite experimentarse como pobre, en el contexto latinoamericano, dominado por la totalidad (colonización, dictadura, caudillismos, populismos, neoliberalismo). Su vocación filosófica lo conduce al gran tema de la alteridad (la justicia, la relación, la paz, la vida). Por otra parte, estudia las cuatro versiones de *El capital* con dos conclusiones: Marx defiende la vida y propone una ética económica. Leyendo los escritos de Dussel se infiere que rescata el espíritu de la aportación de Marx y, a la vez, se atreve a catalogar a un buen número de autoproclamados marxistas como tergiversadores de la herencia de Marx. Es una propuesta

estimulante, en espera, abierta a que alguien más proponga un proyecto siempre mejor, y así, se cumpla el proceso de ser liberadores en la verdad y crecer en la bondad, a través de las personas y la comunidad. Dando rostro y voz a todos aquellos a los cuales se les ha arrebatado.

El objetivo de este trabajo es analizar el fenómeno sociológico de la individualización y confrontarlo con la ética de la liberación de Enrique Dussel. Se pretende dilucidar una posible alternativa ética al dilema que presenta la individualización a nivel personal y comunitario.

El proyecto está estructurado en tres capítulos y una conclusión: cada capítulo implica alguna subdivisión que permite al lector navegar a través del texto. La conclusión expondrá los dilemas antropológicos/éticos a los cuales nos estamos enfrentando en la actualidad transmoderna. A continuación expondré en términos generales en qué consiste cada capítulo.

El primer capítulo lleva como título: “El yo y sus relaciones en la época de la individualización”. Se reflexiona sobre la pregunta antropológica; el tránsito desde ¿qué es el hombre? (pregunta por la esencia universal) a ¿quién es el hombre? (pregunta por la realidad personal). Recorreremos brevemente la filosofía griega con el concepto de *naturaleza* como principio de realidad. Analizaremos el concepto de *persona* propuesto por la filosofía que surge del cristianismo y llegaremos a la contribución de la metafísica de Julián Marías sobre la persona. En un segundo momento, examinaremos el fenómeno sociológico de la individualización expuesto por Ulrich Beck, Anthony Giddens y Zygmunt Bauman y sus consecuencias de exclusión social. Por último, se exponen los dilemas éticos que genera la individualización.

El segundo capítulo lleva por título “La ética de la liberación en el pensamiento de Enrique Dussel”. Afrontaremos el reto de la exclusión social que produce víctimas y niega la dignidad de las personas. Se expone brevemente el entorno familiar, académico y contextual de Dussel y, también, el contexto cultural donde se enraíza la filosofía de la liberación. La centralidad de la persona y la vida humana en la ética de la liberación que identifica al otro como pobre/víctima en un contexto comunitario. La liberación exige que la ética en cuanto razón práctica ofrezca principios que regulen los procesos liberadores de transformación. Dussel propone la arquitectónica de la ética de la liberación bajo la luz que arrojan seis principios: vida, democracia/consenso, factibilidad/posibilidad, reconocimiento, organización y transformación/liberación.

En el tercer capítulo, “La encrucijada histórica de la persona y la comunidad: la individualidad y la alteridad en su travesía de responsabilidad y libertad en el proyecto ético político transmoderno”, se teje la relación entre la persona y la comunidad en la realidad histórica en cuanto pasado, presente y futuro (Ellacuría); la crítica de la individualidad desde la alteridad responsable y libre; la propuesta de un proyecto político de presente y futuro; y la deconstrucción y construcción de nuevas realidades a la luz de la propuesta ética que regula la economía y la política.

Las conclusiones son dilemas éticos a los cuales el hombre y la comunidad de hoy están convocados a dar una respuesta: el contraste se da entre la individualización, que es una paradoja con signos ambivalentes entre los ejes éticos de libertad que afectan al individuo, y la sociedad. Y por la otra parte, la ética de la liberación sostiene la centralidad de la persona, la cual ejerce su responsabilidad y libertad cuidando de manera particular a las víctimas y, a la vez, exigiendo que la comunidad política sea guiada por principios éticos que salvaguarden la vida.

La felicidad no se alcanza mediante la inexistencia de problemas, sino enfrentándote a ellos.

Steve Maraboli

I. EL YO Y SUS RELACIONES EN LA ÉPOCA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN

1.1 Definición de la persona: la pregunta ¿qué es el hombre? desembocó en la cuestión ¿quién es el hombre?

Los filósofos griegos se centraron en la naturaleza como principio de realidad y fundamento posible de toda sabiduría. La *physis* era el objeto de la especulación filosófica. En cambio, el cristianismo, desde la consideración del primer versículo del libro del Génesis: “en el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gen 1,1), considera que el pensamiento filosófico debe explicitarse a partir del concepto de *creación*. Se produce un cambio de paradigma metafísico. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Se busca el sentido a lo existente y se plantea el problema de la relación del ser humano con Dios y las criaturas. El cristiano plantea a Dios como creador y al ser del mundo como criatura. Por lo que es imperativo explicar la existencia. El cristiano cree para entender y se interroga: ¿cuál es mi relación con Dios y con el mundo?².

El planteamiento antropológico cristiano distingue entre naturaleza y persona a la luz de la teología trinitaria. El cristianismo posee la visión del hombre como persona que se expresa en la relación de intimidad y trascendencia con el todo creado y con el Creador/Padre. La reflexión bíblica y filosófico-teológica de los padres de la Iglesia gira alrededor del eje de la trinidad en cuanto “tres personas y un solo Dios verdadero”. La conclusión es que Dios es persona y el hombre, al ser imagen de Dios, es persona a imagen y semejanza de Dios.

El amor se constituye en el código hermenéutico de la verdad: “si sapientia Deus est verus philosophus est amator Dei” (San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 1). Es el amor, según San Agustín, el puente entre fe y razón. Años más tarde, San Anselmo, fundándose en la propuesta agustiniana, explicita el principio *credo ut intelligam* (*Proslogion*, 1), creo para entender, el amor en busca del conocimiento del amado vislumbrado en la fe.

La persona adquiere, así, una profundidad inusitada. Impulsada por el amor que busca a su amado se convierte en cuestión para sí mismo. San Agustín, desde categorías cristianas, afronta la problemática, como queda demostrado en la siguiente afirmación: “me he convertido a mí mismo en una cuestión” (San Agustín, *Confesiones*, X, 33,50)³.

La intimidad agustina ordena al hombre hacia su interior, cuestión que exige al ser humano un proceso de interiorización para clarificar la inquietud radical, encontrarse a sí mismo y a Dios. Esta es la fuente del yo como criterio de certeza: “omnis qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est” (San Agustín, *De vera religione* XXXIX, 73). La certeza de la experiencia del yo es la participación en la verdad primera que es divina, y que habita desde siempre en el interior del hombre (cfr. San Agustín, *De Trinitate* X, 10.14).

San Agustín no utiliza la palabra *yo*; es propia de Descartes y de filósofos posteriores, pero ha sido posibilitada por el *ipse* agustiniano, diferente al yo de la modernidad y posmodernidad.

² Cfr. MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2016, pp. 123-128.

³ Cfr. MARÍAS, Julián. *El tema del hombre*, ESPASA-CALPE S.A., Madrid 1973, pp. 12-13.

Hannah Arendt funda la comunidad en Adán y Eva como origen común de la especie humana, es aquí donde radica el mismo origen y la igualdad. El ser compañeros de destino de Adán y Eva implica la coexistencia relacional, la interdependencia social, la concreción histórica y generacional (cadena humana)⁴. San Agustín lo resume en las siguientes palabras: “este es el fruto de mis confesiones: no ya reconocer quién fui sino cómo soy... también a oídos de los creyentes, compañeros de mi gozo y partícipes de mi humanidad, conciudadanos míos y peregrinos conmigo...” (San Agustín, *Confesiones* X, 4, 6).

Boecio, al definir a la persona como *rationalis naturae individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional), focaliza la reflexión sobre la persona, pero de manera insuficiente. Ciertamente, señala la particularidad de la racionalidad, pero con la expresión *persona substantia* se vuelve a reducir la persona a cosa, categoría física. La persona es alguien⁵.

Descartes identifica al ser humano como el ser pensante, por lo que el hombre es reducido a razón, consciencia o *cogitatio*. El mundo queda fundado en el sujeto que lo piensa. En el idealismo ya no se habla del hombre, de personas, sino de YO-ego; la oposición *res cogitans versus res extensa* significa que el yo camina en línea paralela, de manera escindida, a la corporeidad que sitúa la realidad humana en el mundo. Fichte formula la relación de oposición entre yo - no yo. La realidad humana se presenta como vida subjetiva (yo) diferente de las cosas (no yo) pero abierta a ellas en el mundo⁶.

Kierkegaard remite, al igual que San Agustín, la propia reflexión a la experiencia personal. La interioridad es la llave que garantiza el ser auténtico del hombre. “En ambos casos, la conciencia de Dios opera como un requisito fundamental del Ser, uno por ya haberle otorgado valor al hombre, con su presencia, y el otro por representar el sentido del vivir”⁷. La angustia y la fe son posibilidad de libertad y relación. El conocimiento de nuestra finitud posibilita la infinitud. La libertad relacional es la firme disposición de alcanzar el fin verdadero del hombre, el bien para el cual fue creado.

Julián Marías afirma que con el idealismo “el yo ha suplantado al hombre”. La hipótesis se hace evidente en los términos del idealismo alemán que sostiene el *yo puro o trascendental*. Se habla del yo de la consciencia o de la razón, pero no del hombre. Se ha separado la conciencia de la existencia empírica del hombre. La reacción al idealismo la enarbola Comte al situar al hombre en la biología, y con la sociología rescata al hombre biográfico (histórico), pero perdiendo dimensiones fundamentales de la vida humana, lo que provoca el olvido de su unidad, ocasiona la escisión entre sentido y explicación de la realidad.

⁴ Cfr. MARÍAS, Julián. *El tema del hombre, op. cit.*, pp. 12-13.

⁵ Cfr. MARÍAS, Julián. *La persona*, conferencia transcrita [consulta 19-01-2017]. Disponible en: <http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>

⁶ Cfr. MARÍAS, Julián. *El tema del hombre, op. cit.*, p. 14.

⁷ TREVIÑO LEYVA, Martha. *El hombre interior en el pensamiento de San Agustín y Kierkegaard* [consulta 26-12-2016]. Disponible en: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=colaboracion&idcolaboracion=110>

En palabras de Julián Marías: “el mundo del hombre es doble, y a esa duplicidad corresponde su legítima constitución ontológica”⁸. La inquietud existencial signo de nuestra vocación divina atestigua lo eterno del hombre y al mismo tiempo es la enfermedad mortal de no saciarnos más que con el INFINITO. El hombre refleja la unidad y la tensión del estar en el mundo, desde una posición intermedia entre las cosas y lo infinito.

La pregunta sobre el hombre se formula poniendo atención al tipo de pronombre que utilizamos. Cuando pregunto “¿**qué** soy yo?”, el pronombre interrogativo *qué* ya determina la respuesta, por lo que se infiere que es un objeto/cosa. El interrogante “¿**quién** soy yo?” nos permite apreciar lo siguiente. El pronombre interrogativo, al permitir mantener la diferencia ontológica fundamental entre el ser humano (**quién**) y las cosas (**qué**), exige una respuesta con valor metafísico porque se infiere que es una persona. La pregunta no se formula desde la categoría *cosa*, sino a partir de la categoría *ser humano*. La antropología metafísica actual centra la pregunta en el **alguien** no en el **qué**⁹.

La pregunta antropológica permanece: **¿quién es el hombre?**

1.1.1. Julián Marías: la metafísica de la persona

Julián Marías se ha distinguido por ser un filósofo que recupera el espacio propio de la filosofía en su pregunta radical. En este apartado intentamos llegar a una definición de persona desde la luz que arroja la metafísica, donde la antropología encontrará siempre su fundamentación. La antropología filosófica permite ahondar las categorías y la comprensión de la realidad persona.

La persona es cuerpo. La corporeidad sitúa al hombre en el mundo, lo vincula a lo real y corpóreo. Pero reducir a la persona únicamente a la cosa real (lo dado) oculta el aspecto de irrealidad que es la persona (irreal por cuanto que es un proyecto que se está haciendo). Ciertamente, la persona es un animal biológico determinado por su especie y la temporalidad. La temporalidad conlleva el rasgo de la muerte, la eliminación del proyecto en cuanto cuerpo y posibilidad. El “yo soy cuerpo” significa que desde su ser cuerpo es como se ilusiona, se imagina, teme, come, duerme, etc. La persona es cuerpo en el mundo y desde este ser corporal, desde la vida sentimental (*pathos*) que el cuerpo ofrece, el ser humano inicia la elaboración de su propia biografía personal¹⁰.

La persona es biografía. La narración expresa lo que la persona es, ha sido y puede llegar a ser (*irrealidad proyectiva*). La narración denota las fuentes, conecta con los afluentes, fundamenta el ser y el hacer en el río de la vida humana. El acontecer del hombre se narra en la teoría. La teoría narrada implica: expresar el acontecer, de una forma narrativa y por último, una

⁸ MARÍAS, Julián. *El tema del hombre, op. cit.*, p. 20.

⁹ Cfr. MARÍAS, Julián. Introducción a la filosofía, *Revista de Occidente*, vol. II, Madrid, 1962, pp. 199-201.

¹⁰ Cfr. MARÍAS, Julián. *La persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 135.

teoría conceptual. La narración, al llegar a ser una teoría conceptual, permite la universalidad y la concreción individual de lo acontecido, lo narrado y lo teorizado.

La interpretación intelectual de la realidad humana ha recorrido dos líneas de estudio: la primera es la *sustancialista*, el hombre es interpretado como cosa, aunque detenta el distintivo de la racionalidad. La segunda es la línea *funcionalista* enmarcada en los actos o vivencias, por lo que el hombre es un conjunto de actos psíquicos¹¹.

La persona trasciende el presente porque la vida humana incluye el tiempo pasado, presente y futuro que se dan en el instante. La persona envuelve la realidad al conocerla y hacerla suya. La persona se interpreta a sí misma como proyecto, un proyecto que puede ser elegido o rechazado.

La persona es intimidad. El quién/qué de la persona acontece en el mundo. La interioridad abierta significa encuentro, resistencia y relación entre el yo y el mundo, y el yo y los otros yoes: el tú revela quién soy yo. La apertura es condición de la vida humana, descubrimiento de rostros que desvelan a las personas y se evita así el solipsismo¹².

La vida íntima es *ensimismamiento transitorio*, entendido como el estado de abstracción en sí mismo que aísla la persona de lo externo. Al mismo tiempo, al ser transitorio conserva el rasgo de la apertura. Las personas se ubican en la vida en el devenir transitorio que acontece desde dentro de uno mismo. La soledad ensimismada es trascendente porque permite que el amor transfigure lo que en un primer momento es soledad y en un momento sucesivo es movimiento amoroso vital.

El ensimismamiento es descubrir que se vive no solo en la exterioridad, sino también en los recuerdos, imaginaciones, ideas, emociones, deseos y proyectos. El ensimismamiento es cimientamiento del cruce de los proyectos que se dan entre la vida interior y exterior, entre el presente y el futuro, y entre lo real y lo irreal de la vivencia.

La persona es varón y mujer. El varón y la mujer comparten la inteligibilidad y la unidad *versus* cualquier otra forma de realidad. Por lo que se deduce que son *persona* de manera análoga, pero cada una tiene sentido propio y distinto. El concepto de *persona* es analógico según se aplique a la mujer o al varón. La persona es la raíz de todo lo humano que se expresa en su doble raíz varón y mujer.

La persona varón y mujer son alguien, un *yo irreducible al todo*, opuesta a cualquier otra realidad, inexplicable por generación biológica que trasciende la categoría *cosa*, aunque abierta a lo distinto de sí (a las cosas del mundo) por la corporalidad¹³.

La persona es social. La convivencia de la persona se da a partir de la gestación. El niño empieza a convivir directamente con su madre e indirectamente con su padre. El nacimiento

¹¹ MARÍAS, Julián. *La persona*, op. cit., p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

revela la realidad de la menesterosidad que se prolongará hasta que la persona logre cierto grado de autonomía y convivencia.

El encuentro es una sorpresa para la persona misma y para los otros, es una aventura de posibilidades. La indefinibilidad de los proyectos es la fuente de aventura y posibilidad. La autenticidad es indispensable para que el encuentro sea vital y, por ello, proyectivo. Es imprescindible evitar la constante tentación de considerar solo como persona a aquel que se identifique con lo que yo creo que soy (pueblo, raza, clase, religión, etc.). El otro es persona independientemente de la empatía o antipatía¹⁴.

La persona es sujeto. La persona posee atributos que no son aplicables a las cosas, sino solo a la persona: mismidad, acontecer, imprevisibilidad, libertad, gozo o tragedia, circunstancias, vicisitudes, el azar, el sentido de la vida, la virtud, etc.

La persona es mismidad que tiene que ir haciendo su identidad, su definición propia, su autobiografía personal: “yo soy yo mismo, en continuidad y permanencia, irreductible a cada acto o vivencia; y otro tanto puede decirse de ti, que eres igualmente tú mismo”¹⁵. La identidad es un vuelo hacia el infinito sideral que no tiene regreso, solo boleto de subida, la persona es un proyecto abierto al infinito.

Las experiencias radicales son el principio de individuación para las personas. Esas experiencias develan quiénes son las personas. Y designan las condiciones de posibilidades de la identidad en su ser concreto y diferente como persona indivisa en el mundo. La intensidad y la autenticidad de las experiencias radicales califican la calidad de la vida: “intensidad y autenticidad son el doble criterio de la perfección de una persona”¹⁶.

La persona auténtica redacta una biografía rica y proyectada en la realidad e irrealidad. La autenticidad es condición necesaria en el proyecto dramático y abierto que se está realizando. Sin embargo, cuando la persona es inauténtica se autocoloca en un estado de engaño. La despersonalización provoca que la vida como proyecto sea incoherente e ininteligible¹⁷.

La persona es paradoja entre la necesidad y la libertad. La persona no puede renunciar a construir su identidad sin dejar de ser persona. La vida mortal es la oportunidad para la persona de *hacerse a sí misma, de elegirse a sí mismo*: es un recrear quién *quiere ser*¹⁸.

El riesgo es parte integrante de la existencia humana. Implica la capacidad de recapitular y descubrir sentidos a las vivencias. El riesgo combina la necesidad y la libertad. La posibilidad de *arriesgar la vida* permite comprender el sentido profundo de lo que significa amor y libertad

¹⁴ MARÍAS, Julián. *La persona, op. cit.*, p. 159.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁸ *Ibid.*, p. 86.

(definir si se vive o se muere). El hombre arriesga su vida con valentía en cada disyuntiva vital que va encontrando y a partir de ahí realiza su proyecto.

La persona religiosa se reconoce ligada a la trascendencia; por ello, es invitada a la vida bienaventurada. Pero no tiene experiencia absoluta de Dios, por cuanto que lo finito no abarca en su totalidad lo infinito. Dios garantiza la libertad humana, la cual se expresa en el libre albedrío de la elección del propio proyecto vital. Únicamente la persona es religiosa, nunca los objetos¹⁹.

La persona es *arcano*²⁰. La persona es presente, latente e irreductible; pero, al mismo tiempo, es arcano. La arcanidad es interrogante, problema, enigma y misterio. La dificultad de responder ¿quién es la persona? denota por qué Julián Marías señala el rasgo arcano de la persona: es difícil definir quién soy yo y quien es el otro.

La persona es arcana porque es apertura y de frente a sí existe una inmensa gama de posibilidades existenciales. El fin que persigue la persona posibilita conocer a alguien en la verdad que se me revela, lo que la persona pretende llegar a ser. No se puede pretender conocer la interioridad de alguien en su totalidad, por ello el misterio arcano permanece.

La profunda intimidad de la persona no es agotada, ni conocida en su totalidad por la persona misma, lo cual recuerda el lado arcano de cada uno. Esta intimidad arcana es trascendencia más allá de todo lo delimitado, apertura al infinito que impide enclaustrar a la persona en la finitud.

La persona es proyecto. La persona trasciende el límite del presente, lo *futuriza*. El proyecto se encuadra en el marco de las posibilidades, sin negar la inseguridad esencial de lo humano. La circunstancia y la vocación son rasgos de la estructura vectorial de la persona.

El concepto *futurizo* no se refiere en sentido estricto a lo que será. Significa orientación hacia un futuro que puede o no realizarse. Los proyectos auténticos son irrenunciables, son la realidad de la persona. De lo contrario, los proyectos se convierten en la negación de la misma persona, son inauténticos. Los proyectos vitales (vocación, amor) son presentes, no solo recuerdos que acontecen y concretizan la existencia.

La persona siempre se está haciendo, por ello tiene un carácter utópico e indigente. Los proyectos conservan la dimensión de la menesterosidad y fugacidad de la existencia. Los proyectos brotan de la interioridad que expresa la vocación y se resumen en la expresión popular “valió la pena haber vivido”.

La ilusión en la lengua castellana conlleva el sentido de *viva esperanza* y de expectativas favorables para una persona, por lo que la persona posee una *vida ilusionada*²¹. La ilusión es un ingrediente del proyecto vital (*futurizo*), implica comprender el sentido de la vocación auténtica y

¹⁹ MARÍAS, Julián. *La persona*, op. cit., p. 99.

²⁰ *Ibid.*, cap. 8.

²¹ Cfr. AA.VV. *Ilusión* [consulta 16-01-2017]. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?ilusion>.

plena. La ilusión evita el riesgo de la cosificación y se convierte en la regla de vida fundada en la condición amorosa de la persona.

“Se es persona desde el comienzo, desde la primera realidad recibida, de la que uno no es autor y con la cual se encuentra. Pero esa persona ha de hacerse a lo largo de la vida. Y no basta con la serie de los actos o haceres, hay que entender la realidad hecha, la persona como resultado siempre inacabado, inconcluso, como el quién que se vuelve sobre sí mismo”²².

1.2 La individualización y los retos para la sociedad actual

El recorrido histórico denota los avatares del hombre en el proceso de autoconsciencia y expresión del yo. Sin duda, podemos encontrar diferentes propuestas. Señalo las tres grandes líneas de pensamiento que han marcado la reflexión antropológica. El hombre como ente (filosofía griega), el hombre como sujeto (idealismo) y el hombre como trascendente (Emmanuel Kant y el personalismo desde la visión de la razón como libertad).

En la edad contemporánea, la persona es aquella capaz de relación, libre y trascendente, posee valor en sí misma, capaz de amar y de definirse en el proyecto vital. Sin embargo, en la actualidad se aprecia la mezcla de dos líneas narrativas de la persona. Una en dirección de los derechos humanos/persona; y, la otra, de la exclusión social/despersonalización. La persona posee facultades inherentes que le son inalienables e irrenunciables que se denominan derechos humanos, garantía de la dignidad libre de cada ser humano. La exclusión social y despersonalización se refiere a la cosificación de las personas en el plano metafísico y, por ende, ético.

1.2.1. La identidad individualizada

El marco de reflexión se sitúa en el proceso llamado *individualización*. La individualización consiste en la evidente transformación de las relaciones del individuo con la sociedad y, por consiguiente, el cambio estructural y social de las instituciones sociales.

Ulrich Beck desarrolla su pensamiento en dos líneas: la primera versa sobre la sociedad de riesgo; la segunda, sobre la individualización. La tesis de la sociedad de riesgo muestra que la producción de la riqueza va acompañada de la aceptación del riesgo en la esfera social, ecológica y política. El capital liberado y el trabajo flexible conllevan la pérdida de derechos laborales y la lucha por la supervivencia en el mercado laboral. Nos centraremos en la tesis sobre la individualización, dando por supuesta la sociedad de riesgo.

La tesis de la individualización consiste en el proceso de *hacerse* individuo en un mundo lleno de incertidumbres y en medio de la gran gama de opciones (es la sociedad de riesgo). La existencia es vivida desde el “hágalo usted mismo”, fruto de la reivindicación del poder del sujeto de la modernidad, que se hace presente con fuerza en la sociedad contemporánea. La *vida propia* es el marco de desarrollo de la individualidad en el mundo. Los hombres y mujeres viven

²² MARÍAS, Julián. *La persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 38.

desvinculados de la sociedad y pretenden encontrar soluciones a los problemas de desequilibrio institucional. El reto radica en la pretensión de resolver problemas globales de manera individual o biográfica en un mundo desbocado²³.

Anthony Giddens, en relación con la identidad, afirma que “self-identity is not something that is just given, as a result of the continuities of the individual’s action-system, but something that has to be routinely created and sustained in the reflexive activities of the individual”²⁴. Giddens insiste que la identidad es un proceso abierto, implica creatividad, consciencia de sí y del otro. La vida humana exige que cada individuo sea identificado como persona en el proceso de una identidad que se construye en la relación con el otro y con el mundo a la luz de la finitud humana.

El individuo neomoderno es heredero del sujeto cartesiano, pero lo que en Descartes era “pienso luego existo” es, en la actualidad, reducido solo al “existo”. El “existo” tiene que ver con el aparecer hacia fuera eligiendo de prisa, para hacer frente a un mundo caracterizado por cambios rápidos. No tiene tiempo para la reflexión y, por ello, la autoconsciencia no se expresa en biografías narrativas. Es un conocimiento de incertidumbres y basado en posibilidades o estadísticas. La figura representativa de esta época es el corredor de bolsas de valores (bróker).

La idea neoliberal de individuo es la idea del *yo autárquico* o autosuficiente. En cambio, la propuesta de Beck sobre la individualización muestra que las instituciones cardinales de la sociedad están orientadas al individuo y no al grupo. Por tanto, la individualización significa “la desintegración de las formas sociales anteriormente existentes... el colapso de las biografías normales, marcos de referencia y modelos o roles sancionados por el Estado”²⁵.

El individuo está marcado por la movilidad o flujo, ha vuelto a ser nómada nuevamente. Ya no importa comprar una casa en un lugar fijo, sino encontrar un buen apartamento cerca de donde tengo que ir a trabajar antes de cambiarme nuevamente de residencia. Ulrich Beck denomina a este flujo “poligamia de lugar”. El flujo de personas, de capital y bienes, de relaciones impersonales y del amor pasajero, que es caótico, se resume en la frase “hasta nuevo aviso”, propia del hombre trotamundos²⁶. El marco de referencia es la desintegración de la ciudadanía. En términos de Bauman, lo “público está colonizado por lo privado; el interés público se ha reducido a la curiosidad por las vidas privadas de las figuras públicas... exhibir las figuras públicas en sus asuntos privados...”²⁷.

²³ ZABLUDOVSKY KUPE, Gina. El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea, *Revista Política y Cultura*, no. 39, UAEM, México, 2013 [consulta 26-01-2017]. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422013000100011

²⁴ GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 52.

²⁵ BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *La individualización*, Paidós, España, 2003, pp. 38-39.

²⁶ LASH, Scott. Individualización a la manera no lineal, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización*, Paidós, España, 2003, p.17.

²⁷ BAUMAN, Zygmunt. Individualmente, pero juntos, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización*, Paidós, España, 2003, p. 25.

El *homo optionis* significa que cualquier aspecto de la existencia es objeto de decisión, lo que conlleva la *tiranía de las posibilidades*. El intento de huir de esta angustiosa exigencia de decidir siempre y de todo lleva a las personas a la magia, al mito, a los libros de autoayuda, a los cultos esotéricos, al yoga, a psicoterapias, etc. El huir es la clave para no responder a la pregunta ¿quién soy y qué quiero? Es la época de la tiranía de los deseos²⁸.

La cultura autorreferencial conlleva las siguientes características para el yo que defiende la propia vida: las clases burguesa y proletaria están desapareciendo; el creciente número de personas que viven solas (ancianos, divorciados, estudiantes, etc.); la libertad a mi medida; la organización social a mi gusto; el endeudamiento y las hipotecas como regla de intercambio, etc.

Walter Benjamin y Zygmunt Bauman sostienen que el progreso es otra manera de nombrar la necesidad de huir de los cadáveres de la historia (guerras, genocidios, etc.). “La repulsión, no la atracción, es la principal fuerza motriz de la historia, el cambio se produce... por lo doloroso y desagradable de su condición... y buscan el modo de mitigar el sufrimiento”²⁹. Los acuerdos se distinguen por su “hasta nuevo aviso”, la globalización (nótese que las fronteras no desaparecen, se militarizan) y la movilidad, la intensificación de los temores, el bombardeo de información, se defiende la libertad y cada vez se ponen más cámaras de control en las ciudades, etc. Cuando se colapsa la comunidad por el proyecto individualizador, se exige reinventar la identidad con nuevas características.

La “identidad reticular” (el término *reticular* significa rehacer) propuesta por Fernando Vidal Fernández consiste en que los vínculos sociales sean tejidos constantemente, por lo que hablamos de grupos abiertos con alto grado de flexibilidad en la lógica de la cooperación. La exigencia de la identidad reticular es que sean individuos activos, los cuales asuman el hecho de la abolición de las fronteras y eviten la burbuja del autismo³⁰.

1.2.2. La exclusión social sistémica

La exclusión social es el resultado de la sociedad atomizada, la cual crea circunstancias institucionales en la que los individuos pierden las seguridades tradicionales. Al mismo tiempo, se caracteriza por limitar los derechos básicos y el acceso a los recursos económicos.

La exclusión social no está circunscrita a la privación de los recursos, sino que incluye los vínculos y las identidades. Las identidades no son fortalecidas por las instituciones, las cuales son incapaces de generar procesos de emancipación. La identidad se va construyendo en el devenir del tiempo, por lo que la persona es un proyecto abierto que necesita mantenerse en total apertura

²⁸ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, p. 46.

²⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 13.

³⁰ Cfr. VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando. El ambiguo papel de la identidad en la neomodernidad: somos lo que damos, en *Monografía*, pp. 14-19 [consulta 20-01-2017]. Disponible en: <http://www.caritas.es/imagesrepository/CapitulosPublicaciones/985/02%20-%2020EL%20AMBIGUO%20PAPEL%20DE%20LA%20IDENTIDAD%20EN%20LA%20NEOMODERNIDAD.%20SOMOS%20LO%20QUE%20DAMOS.pdf>

responsabilizándose de los otros. La identidad rompe la individualización porque se construye como sujeto consciente en respuesta a la vocación vital.

La mujer en la economía de mercado es un ejemplo claro de las transformaciones hodiernas, y las repercusiones que implica en cuanto a exclusión: la maternidad limita posibilidades (ingreso económico y de realización), por ello es una de las razones del bajo número de nacimientos. El aumento de madres solteras que viven la maternidad en niveles de precariedad refleja la exclusión y marginación de la mujer. La presión sobre el éxito pone en juego no solo el trabajo, sino la identidad misma de la mujer y la maternidad. A medida que las exigencias aumentan y mayores son los riesgos, la posibilidad de los hijos se convierte en un problema y no en una esperanza³¹.

Los mayores son una categoría que viven en la soledad y la marginación. La sabiduría africana enseña: “el mayor tiene el deber de ayudar a que al niño le salgan los dientes y el niño cuando sea adulto ayude a los mayores a perder los dientes”. Este proverbio educa en la importancia de la solidaridad entre los grupos humanos, no solo en el plano interno de la familia. La duda es si las personas individualizadas quieren asumir el ayudar a los ancianos.

El trabajo remunerado se está evaporando en el contexto del individualismo y con él se pone a temblar todo el sistema de la integración y seguridad social. La falta de ingresos o la avaricia ponen interrogantes sobre la prosperidad económica, la incertidumbre ante el futuro, el fundamentalismo de mercado, el analfabetismo democrático, etc. La pérdida del trabajo remunerado trae como consecuencia directa la exclusión social como norma. Y se pretende que lo inhumano sea el cimiento del nuevo orden de relaciones³².

La globalización significa interdependencia y es un proceso que no ha sido acompañado por instituciones políticas a la altura del reto. La brecha se ahonda cada vez más entre el poder y la política, sin la orientación ética, las grandes decisiones las toma el mercado. Las grandes empresas transnacionales o los movimientos masivos de capital especulativo son la encarnación de los mercados sin gobierno. El poder soberano del Estado ha sido cedido al mercado, el cual se mueve entre las lagunas del derecho para beneficiarse siempre: la regla no es hacer el bien, sino cumplir la ley, con independencia de su eticidad. Por ejemplo, la empresa *La Chiquita* especializada en la producción del plátano y su exportación a USA; los salarios que paga a sus trabajadores cumplen con la ley, pero los salarios de los trabajadores no reflejan las utilidades millonarias de la corporación empresarial³³.

Bauman expone sin medias tintas que cuando luchan los pobres, los ricos se alegran. Richard Rorty afirma: el proyecto es mantener el 65% de americanos y el 95% de la población mundial en el proletariado “ocupados en hostilidades étnicas y religiosas... si se evita que los

³¹ Cfr. BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, p. 225.

³² *Ibid.*, p. 284.

³³ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil, op. cit.*, p. 85-97.

proletarios piensen en su propia desesperación a través de la difusión de pseudoacontecimientos creados por los *mass media* –incluyendo guerras ocasionales y sangrientas–, los superricos no tendrán nada que temer”³⁴.

La ética de la realización personal es la corriente de este tiempo y enarbola el lema “vive la propia vida”. Las implicaciones son: la compulsión de vivir la propia vida al margen de la sociedad; la frenética carrera del éxito; el individualismo institucional provocado por el Estado con la educación; la doctrina de la socialización (la universidad es la puerta a la oportunidad de trabajo individualizado); las biografías “hágala usted mismo”; la atomización moderna; el fracaso como estigma individual; la necesidad de chivos expiatorios; la vida nómada; la *destradicionalización*; la sociedad de riesgo como sistema; la vida como experimentación; el declive de los valores; y la erosión de las condiciones socioestructurales que han hecho posible la acción política³⁵. La individualización ha desencadenado el proceso de erosión social y cultural. La ética en tiempos de la individualización tiene como principio las “obligaciones con uno mismo”, lo cual contradice la ética social basada en la relación del individuo con lo diferente de él, con la alteridad.

La justicia en nuestro tiempo exige la equidad en la distribución de medios y bienes. La desigualdad está en aumento debido a la difusión de la individualización. Se pretende encasillar el problema al ámbito psíquico, por eso, la depresión es el gran malestar de nuestro tiempo. La injusticia sofoca el amor y la paz, el conflicto destruye toda posibilidad de crecimiento.

La autopolítica agudiza la desigualdad social. El proceso de individualización basado en la precariedad de la vida ha iniciado un *capitalismo sin sentido*. Elementos elocuentes de la tesis anterior: el capital aumenta sin necesidad del trabajo; el aumento del desempleo; los sin techo; no se sabe lo que es prosperidad; el aumento de compulsiones y no de argumentos; *workalcoholics*; la eutanasia; se oculta la pobreza dentro de casa³⁶. Todos los precedentes elementos son interiorizados como atributos del individuo, por lo que la consecuencia lógica es: mi vida es un calvario y estoy en el riesgo entre la vida o la pobreza, ¿de qué lado estaré?

La política cínica ha engendrado en los gobernantes la idea de que los individuos son cínicos y los individuos piensan lo mismo de los gobernantes. El escepticismo típico de los cínicos ha estado presente en la historia. Bertrand Russel en 1930 en su obra *Sobre el cinismo en la juventud* hace patente que el cinismo había penetrado las consciencias de las masas en Occidente, especialmente en los aspectos de la religión, la patria, el progreso, la belleza y la verdad. Sin duda es una de las raíces de lo que el individuo es en nuestros días.

“El cinismo moderno no se puede curar con la simple prédica, ni poniendo ante los jóvenes ideales mejores que aquellos que sus pastores y maestros pescan en la herrumbrada armadura de las

³⁴ RORTY, Richard. *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 88.

³⁵ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, cap. 2.

³⁶ *Ibid.*, cap. 4.

supersticiones gastadas. La cura se producirá solamente cuando los intelectuales logren dar con una ocupación que dé cuerpo a sus impulsos creadores”³⁷.

En la esfera política se cuestiona cada vez más la existencia de unidades colectivas de significado y de acción. Las libertades son precarias y se encuentran en medio de la confrontación entre la emancipación y la desorganización social por la falta de normas sociales. A nivel privado, ¿cómo educar a los hijos, cuando los padres son sus esclavos? En el plano político, estamos presenciando gobiernos sin legitimación popular, por el bajo número de electores en las jornadas electorales.

El capitalismo destruye la cultura de la libertad porque se basa en la desigualdad y empuja cada vez más a la exclusión. La competencia socava el principio de igualdad; por tanto, produce aislamiento individual y conflicto social. Se reduce la interacción y la soledad se convierte en el modelo de relación.

El capitalismo de identidad es el resultado de dos pasos precedentes. El primero fue el capitalismo de producción con el estatus del trabajador; el segundo es el capitalismo de consumo; el tercero es el capitalismo de las identidades. La familia ha dejado de ser el prototipo de las organizaciones, cedió su lugar al mercado/empresa como metamodelo neomoderno de organización. El sujeto es una microempresa aparentemente autónoma, puesto que depende de las relaciones volátiles del mercado³⁸.

La generación del yo-yo. En la medida que cada individuo internalice los derechos y pretenda que todo su mundo sea autosuficiente, económicamente hablando, destruirá la coexistencia social. Se engendra una generación de primero yo, después yo y siempre yo. “Dios, la naturaleza y el sistema social están siendo sustituidos... por el individuo, un individuo confundido, despistado, indefenso y sin saber qué hacer”³⁹.

Jean Baudrillard, en su libro *El sistema de los objetos*, muestra el paso de la sociedad de consumo a la sociedad de seducción. El consumo es parte de la individualización que desencadena la compulsión seductora. La compulsión seductora no pone límites a las necesidades. Los grupos sociales o morales consumen todo lo que les apetece (deseo). Por ejemplo, se ha pasado del consumo de unos zapatos porque los necesito al consumo de zapatos porque son de tal o cual marca. La marca permite ser parte de un conglomerado que otorga identidad al individuo en el grupo social: ¡yo no soy yo, yo soy Nike, Adidas, NBA, Real Madrid, etc.!⁴⁰

³⁷ RUSSEL, Bertrand. *Sobre el cinismo de la juventud* [consulta 26-01-2017]. Disponible en: http://www.lainsignia.org/2007/enero/cul_028.htm

³⁸ Cfr. VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando. *Op. cit.*, pp. 25-27.

³⁹ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁰ Cfr. VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando. *Op. cit.*, p. 28.

Ulrich Beck propone un *republicanismo cosmopolita* como medio para afrontar la crisis de nuestro tiempo con los siguientes elementos: la centralidad del individuo independientemente de su orientación política; la centralidad de los agentes cosmopolitas; lo local como elemento de arraigo; la libertad política; la sociedad civil activa para la democracia y, por último, la reforma de las instituciones⁴¹.

1.2.3. Dialéctica entre seguridad y libertad

El hombre, al ser social y libre, afronta la dialéctica entre la seguridad que ofrece una comunidad y la libertad que se expresa en la autonomía. En juego está el futuro de la sociedad neomoderna y con ella, la convivencia del yo con el mundo.

La seguridad es la pretensión de la ausencia de riesgos e implica confianza en algo o alguien. En la actualidad se interpreta como un estado de bienestar que disfruta el ser humano (regreso al paraíso perdido). La seguridad engendra la separación entre la vida cotidiana y la vida social. Los problemas existenciales que provocan los dilemas de la vida humana están ausentes en el mundo de la aparente seguridad⁴². La seguridad en la sociedad individualizada determina la idea de riesgo, por ello se explica la construcción de fortalezas que protejan del riesgo. En palabras de Beck Ulrich, “se colapsa la idea misma de control, certidumbre o seguridad”. El miedo al riesgo provoca el conflicto entre la seguridad y la libertad.

La libertad deriva, según Anthony Giddens, de la respuesta a las preguntas existenciales de la vida. Significa que el individuo entiende la realidad externa y la identidad personal. Hoy en día la libertad enfrenta “la crisis de las relaciones, la renuncia a las lealtades y la rotura de las tradiciones”. El mensaje que impera es la desaparición de la solidaridad, el narcisismo, el egoísmo, la dictadura de los deseos enmascarados en derechos humanos, el hedonismo, etc. Las personas están dispuestas a perder la libertad en aras de conservar la seguridad. En países como México, EUA, Israel y Sudáfrica las industrias que crecen año tras año son las que ofrecen servicios de seguridad. La venta de alarmas, servicios de seguridad privada (escortas o mercenarios), timbres de pánico, armas, muros cada vez más altos (protegen y a la vez se encarcelan). Y a nivel de gobiernos es escandalosa la venta y compra de tecnología militar.

La esencia del poder moderno reside en gestionar personas (dirigir y administrar). El orden gestor significa imponer pautas (mercadotecnia), vigilar (ciberespionaje-seguridad), controlar (geodigitalizadores). En definitiva, ordenar todo para que se sostenga el sistema de control del capital y la gestión/control de las masas. El estado de precariedad es incertidumbre y, en vistas al futuro, es una herramienta nueva de control social, según Pierre Bourdieu⁴³.

Los fundamentos epistemológicos que tejían la comunidad se han roto, las personas viven con el sentimiento del naufragio que ha perdido su barca (seguridad y bienes) y no saben cuál es

⁴¹ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, pp. 289-290.

⁴² GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity, op. cit.*, p. 156.

⁴³ ÁLVAREZ BENAVIDES, Antonio. *La globalización según Bourdieu*, Universidad Complutense [consulta 26-01-2017]. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/viewFile/CUTS0505110121A/7587>

su destino. La objetividad contemporánea se apoya en los juicios subjetivos, la consciencia o inconsciencia individual es la vía de conocimiento. El exceso se ha convertido en un precepto de la razón: “Además de tratarse de una economía del exceso y los desechos, el consumismo es también, y justamente por esa razón, una *economía del engaño*. Apuesta a la *irracionalidad* de los consumidores, y no a sus decisiones bien informadas tomadas en frío; apuesta a despertar la *emoción* consumista, y no a cultivar la *razón*”⁴⁴.

La dificultad de reconciliar dos valores, la comunidad y la emancipación ha llevado a la dialéctica entre seguridad y libertad. La problemática no radica en que las dos son valores de la condición humana, sino en el hecho de que pretendemos obtener todo en condiciones de plenitud. La comunidad exige refrenar la libertad y la libertad exige que no sea limitada por la comunidad. ¿Cuál es la medida justa? En una época donde tenemos la individualización y la socialización enfrentadas y desorientadas. El hombre contemporáneo pretende alcanzar la perfección, acaso ¿aún queremos ser dios?

Bauman reconoce que la libertad y la sociedad son difícilmente reconciliables sin fricción, pero no niega su necesaria complementariedad. La seguridad solo es posible a condición de limitar la libertad y la libertad únicamente es viable cuando no está sometida al criterio de la seguridad, el miedo, el totalitarismo o la esclavitud. Se alcanzó un punto en el cual, para garantizar la libertad de algunos, se sacrifica la libertad de muchos. Por ejemplo, garantizar el suministro de heroína en EUA (“la libertad recreativa del uso de las drogas”) provocó que países enteros dejaran los cultivos tradicionales y cultivaran la amapola. Y, en un segundo momento, ocasionó la tremenda represión de las poblaciones y el desborde de la avaricia de los narcotraficantes locales en México.

La segregación y la agregación, según Loïc Wacquant, manifiestan la lógica del doble o triple rechazo en la sociedad de hoy. Por ejemplo, una mujer negra, musulmana, sudanesa enfrenta la exclusión por su color de piel, de religión, de clase social, etc. El chivo expiatorio es un modo moderno de segregar y agregar a las personas a ciertas clasificaciones formales en nuestro tiempo. El otro rostro de esta lógica de exclusión es la “anomalía de los pobres”. Los pobres no son útiles porque no generan riqueza, únicamente consumen.

Los pobres son orillados a vivir en los vertederos físicos y existenciales, cárceles que no necesitan muros. Los pobres son tildados como potenciales criminales. Independientemente del nivel económico, todo ser humano tiene la posibilidad de ser un criminal o un benefactor de la humanidad. Los pobres son el laboratorio de la desintegración, la atomización y la anomalía social. No obstante, aceptar la posibilidad de esta realidad, exige el acto de justicia de reconocer que los pobres son capaces de integrarse, de ser solidarios y convertirse en actores de su propio

⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Vida de consumo*, FCE [consulta 26-01-2017]. Disponible en: https://estudioscultura.files.wordpress.com/2015/08/bauman_vida_de_consumo_modos_de_compatibilidad.pdf

destino. “La política de exclusión incorporada a la segregación... mantiene a todos sus miembros... ocupados y felices, pero, en primer lugar y sobre todo, obedientes”⁴⁵.

El despotismo de la era democrática observado por Tocqueville en el siglo XIX en su obra *La democracia en América* enumeraba las características de este sistema: el placer es el que sacia el alma; el egocentrismo relacional, los cercanos son toda la humanidad que yo necesito; el poder es tutelar como el poder paterno; no prepara a los hombres para la edad viril, sino que los mantiene en la infancia; que los ciudadanos gocen para que no piensen; ofrece y pretende ser su única fuente de felicidad; controla la seguridad, la necesidad, la industria, el comercio; limita el uso del libre albedrío; enjaula la libertad; una vida de servidumbre; por tanto, cada sujeto sufre porque se da cuenta de que no es un hombre libre y pleno⁴⁶.

La política del miedo pretende mantener su poder a toda costa. Y funciona de la siguiente manera: el arma más poderosa en la actualidad es el miedo, no la fuerza, la represión o la guerra; el miedo genera personas obedientes; el miedo permite aceptar políticas de todo tipo; ante un sistema apoyado en la desigualdad, el miedo es persuasión; el chivo expiatorio como enemigo externo; la industria de la seguridad privada; el miedo urbano; aumento de las prisiones y penas; la pena de muerte; la mentira como arma de control.

“El miedo es la fuerza que mueve a los hombres y les hace obedecer. El miedo es la razón por la que el sistema se mantiene vivo. No podemos explicar cómo funciona el mundo sin hablar de la política del miedo. El miedo está presente en la política hasta el punto que se podría decir que la política es el arte de dar miedo para que obedezcan”⁴⁷.

La política del miedo utiliza la mentira como técnica de persuasión. Joseph Goebbels afirma que “una mentira repetida mil veces se convierte en verdad”. Un antecedente de esta política es Maquiavelo, quien afirma: “desde hace un tiempo a esta parte, yo no digo nunca lo que creo, ni creo nunca lo que digo, y si se me escapa alguna verdad de vez en cuando, la escondo entre tantas mentiras, que es difícil reconocerla” (carta al historiador florentino Francesco Guicciardini, mayo de 1521). Es la táctica de manipulación de masas a través del bombardeo con propagandas ideológicas.

Los siglos XX y XXI serán recordados como siglos marcados por la globalización y la movilidad, al mismo tiempo que como el periodo de mayor desarraigo y desintegración social (guerras, movilidad laboral y turística, emigración interna y externa en muchos países, etc.). El acto fundacional del capitalismo, según Max Weber, se da en la ruptura entre la producción y el hogar. El desvincular al hombre ha producido su desarraigo. En terminología de Bauman, lo

⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, op. cit., p. 120.

⁴⁶ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, pp. 296-297.

⁴⁷ PEREZ VENTURA, Juan. *Cómo funciona el mundo: la política del miedo*, *Papel de Periódico*, España, 2013 [consulta 26-01-2017]. Disponible en: <http://papeldeperiodico.com/2013/10/como-funciona-el-mundo-1-la-politica-del-miedo/>

sólido se convirtió en líquido⁴⁸. La estrategia del poder se basa en la desvinculación para dominar y en el exceso como sustituto de la verdad. Bauman afirma que se ha llegado al punto donde el “exceso” es peor que la escasez, porque nubla la memoria y provoca el olvido. En resumen, una sociedad caracterizada por una gran superficialidad debido a que el miedo impide enfrentar los problemas fundamentales de la vida humana.

Se está viviendo la crisis de elección y la incertidumbre de la existencia, lo cual provoca la desterritorialización de las culturas nacionales. La multiplicación de centros comerciales se ha convertido en centros de internamiento para consumidores. El dinero ha sido sustituido por el crédito; por ello, el endeudamiento es parte del estrés contemporáneo⁴⁹.

La posibilidad de supervivencia radica en la habilidad de reinventarse y volver a reiniciar. La propuesta de Hannah Arendt es que la política es la capacidad para un “nuevo renacimiento” personal y social. El Estado garantiza la construcción social, la reglamentación de la propiedad individual y es garante de los derechos civiles. Los tres principios de la libertad de una república son: la inalienable libertad de los individuos como miembros de una sociedad; la homogeneidad de todas las personas como sujetos; y la independencia de cada ciudadano político. La república es posible únicamente donde existen ciudadanos⁵⁰.

1.3 Dilemas del yo

El contexto de este apartado es la realidad menesterosa del hombre que afronta cada día posibilidades. Los dilemas son una invitación al razonamiento tomando en cuenta las alternativas, las cuales provocan la búsqueda de soluciones. Los conceptos que reflejan la situación actual son la ambivalencia y el vacío. La ambivalencia se refiere a la dinámica que surge del binomio iniciativa y miedo. La pérdida de claridad mental que identifica las metas se convierte en un elemento que paraliza la vida intelectual y política. No se enumeran de manera exhaustiva los dilemas de la neomodernidad, el fin es plantear únicamente la problemática.

El dilema de las preguntas existenciales o el silencio sepulcral. Las preguntas aluden a la vida humana: existencia y bien (naturaleza e identidad de los eventos y objetos); la finitud y la vida humana (la sensibilidad y la consciencia); la alteridad (la intencionalidad y la interpretación de los otros); a la identidad abierta (personalidad del yo y del cuerpo)⁵¹.

El dilema de la realidad (verdad) o la falsedad. Los medios de comunicación no tienen como principio la verdad, sino el índice de audiencia. El resultado es que no se trasmite la realidad/verdad, sino la pseudorrealidad que es creada según interés y demanda. La imagen habla de verdades parciales, pero no absolutas. El drama es que la audiencia interpreta una imagen de manera absoluta como verdad. La imagen es la verdad que las personas desean y no necesitan realmente. Nos encontramos entre el mito y la realidad.

⁴⁸ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, op. cit., pp. 23-24.

⁴⁹ Cfr. VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando. *Op. cit.*, pp. 31-33.

⁵⁰ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, p. 319.

⁵¹ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*. *Op. cit.*, p. 55.

El dilema de la razón instrumental y el eclipse de los fines. La razón dominadora de nuestro tiempo es la razón instrumental o tecnológica, en menoscabo de la razón teórica de Aristóteles o de la razón práctica/moral de Kant. Es, sin lugar a dudas, un pensamiento pragmático, en el cual el criterio primordial es la utilidad (lo importante de algo depende del para qué me sirve o cual bien útil me produce). Charles Taylor entiende por razón instrumental “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste/rendimiento, es la medida del éxito”⁵². El peligro es que convierte los sujetos en objetos y, por ello, en instrumentos para algo. Desde un planteamiento social, la medida sería la rentabilidad económica; en el plano ontológico, identifica el ser con el ente; y en la dimensión moral, identifica el ser con el deber ser. La consecuencia es la aceptación acrítica de la realidad.

El dilema de la duda total y la asertividad. La realidad de todo conocimiento es reducida solo a hipótesis. El principio de la duda total es válido en el ámbito del análisis, ya que implica la evaluación de las premisas. Pero puede tener graves consecuencias para la comunidad y para el individuo si se aplica a las relaciones humanas de manera absoluta. Por ejemplo, la confianza es un medio de interacción que implica el depósito de fe en el otro, base de la relación. Toda relación exige un grado de compromiso mutuo. ¿Qué tipo de relación se construye en un ambiente de duda total?

El dilema de la ética o la corrupción. La ética de la vida cotidiana se centra en el principio de la calidad de vida. El punto de encuentro son los temas sobre la alimentación, el cuerpo, la sexualidad, el turismo, etc. Por otro lado, se encuentra la ética del espectáculo, cuyos agentes éticos son los futbolistas y los artistas. Los agentes éticos mencionados comparten la naturaleza efímera y episódica de los vínculos en la industria del espectáculo. La cultura del casino es el ambiente donde se desarrolla el entretenimiento, el deseo de ser rico, la belleza física, etc., es el santuario de los ídolos de barro que son frágiles como lo es la terracota⁵³.

El dilema de la autenticidad o la inautenticidad. La autenticidad es la pregunta sobre el sentido de la vida. Existe una gran corriente de sentimientos radicados en que la vida no tiene significado y no tiene nada que ofrecer. Lo cual es un modo de reprimir las cuestiones morales sobre la vida, el sentido de la existencia, el tipo de relaciones, la justicia, los estilos de vida, la identidad, las instituciones, etc.⁵⁴. ¡Auténtico, para qué, a nadie le importa mi vida!

El dilema de la justicia y la injusticia. La justicia en la sociedad líquida ha dejado su lugar a los derechos humanos formales. La única fuerza de este principio es la constante invitación a la reivindicación de deseos antiguos y nuevos que pretenden ser reconocidos. La paradoja es que los derechos humanos son postulados para el goce individual, pero exigen que la sociedad los reconozca y los salvaguarde. La indiferencia sobre la justicia se debe a que ella

⁵² TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*, Paidós, España, 1994, p.40.

⁵³ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad...*, *op. cit.*, pp. 61-67.

⁵⁴ GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*, *op. cit.*, pp. 8-10.

exige redistribución de bienes y reconocimiento de la persona como miembro de una sociedad. La fusión entre la justicia y el reconocimiento forja la sociedad justa, la cual supone el compromiso de eliminar las barreras que destruyen la igualdad bajo el principio del reconocimiento y el despliegue de la creatividad social.

La injusticia cobra un nuevo significado, ya no es el contar con bienes económicos, ahora consiste en ser excluido de las oportunidades en este mundo de riesgo. El núcleo de la situación es que los problemas de la injusticia son abordados o ignorados desde el contexto de la individualización. Las reivindicaciones de reconocimiento no tienen referencia a la justicia equitativa. La tragedia es que la dimensión de las injusticias requiere respuestas colectivas⁵⁵.

El dilema de las relaciones libres o esclavistas. La relación con el otro se basa en el libre fluir, sin condiciones externas y están movidas por el interés y la ganancia que generan. La palabra compromiso ha mutado su significado a nivel de las relaciones: se distinguen por la brevedad y se pretende el apoyo emocional. La relación implica confianza, un cierto grado de intimidad, pero probablemente es una relación superficial y confusa. La identidad del yo es la negociación entre la autoexploración y el desarrollo de un grado de intimidad con el otro⁵⁶.

El dilema de la autonomía y la exclusión. La individualización encantada significa que las personas viven: por un lado, el encanto de la autonomía, el reconocimiento, la felicidad, la familia, etc.; por el otro lado, el desprecio, el anonimato, la desintegración, etc. A esta realidad Hochschild la denomina “revolución encantada”.

Reconciliar la autonomía y la necesidad personal y la del otro es uno de los grandes dilemas de este tiempo. Bauman recuerda que las personas de este tiempo añoran la comunidad. La comunidad representa la utopía que quiere reapropiarse nuevamente al hombre, el cual se perdió en la selva de las exigencias de la época contemporánea. Sin embargo, la mayoría de las personas no están dispuestas a renunciar a la autonomía en favor de la comunidad⁵⁷.

El dilema de la fragmentación o la unidad. Consiste en reconstruir la propia identidad en un ambiente de interacción. Existe la masiva influencia de atomizar la vida y quitarle su identidad. Se enfrenta a la disyuntiva entre la apropiación *versus* la impotencia. La persona se siente sometida a fuerzas que lo cazan y le roban la autonomía, lo humano se ha convertido en extraño. Por el contrario, desarrolla la fantasía de la omnipotencia⁵⁸.

El dilema de la reestructuración o desintegración de la familia. La familia preindustrial era una comunidad marcada por los objetivos comunes de necesidad y solidaridad. La individualización fracturó la función de unidad laboral y económica en la familia. Se inició una nueva relación entre el mercado laboral y la familia. Las seguridades sociales y económicas

⁵⁵ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad...*, op. cit., pp. 69-83.

⁵⁶ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Op. cit.*, pp. 88-98.

⁵⁷ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad...*, op. cit., p. 8.

⁵⁸ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Op. cit.*, pp. 189-194.

produjeron la independencia de los miembros de las propias familias; el valor radica en la autonomía, pero al precio de la ruptura de los vínculos familiares. La familia actual se ha convertido en una miniempresa que exige planificar, organizar y jugar al ajedrez en las relaciones disfuncionales de los miembros que las componen (matrimonios entre extraños por internet, los matrimonios multiétnicos y multiculturales, el divorcio, las parafilias como moda, los hijos de divorciados o separados, las parejas múltiples, etc.). Las relaciones se construyen en la tragedia del amor, el sufrimiento, la diversidad. Aunque pervive el sueño de que la historia culmine con un final feliz, al estilo de las películas de Hollywood⁵⁹.

El dilema de la cultura del narcisismo o de la alteridad. El narcisismo es el replegamiento del yo que bloquea los vínculos y límites de relación entre el yo y el/lo otro (mundo). La regla de vida en la cultura narcisista son los deseos; la pregunta ¿quién soy yo? permanece cerrada y no se abre a la trascendencia; narciso es contrario al compromiso; el cuerpo es el medio de autocomplacere; es un esclavo del consumismo; visiones morales reductivas; descuido de la solidaridad y la exclusividad de la vida privada; evaporación de la historia; es una relación que fluctúa entre el odio y la admiración; generación encapsulada en la eterna infancia/Peter Pan; sentimientos de grandeza irrealistas; experiencia del vacío existencial; necesidad de la admiración y el reconocimiento; la hipocondría; la terapia es la continuación del yo centrado en su propia vida; es la cultura de la supervivencia o de un cuerpo sin corazón⁶⁰.

El dilema de las experiencias narrativas o la pérdida de la memoria. El secuestro de las experiencias consiste en remover elementos básicos de la vida cotidiana a partir de criterios individuales de la modernidad: locura, criminalidad, enfermedad y muerte, sexualidad y naturaleza. La criminalidad estaba sujeta a la visión de que el ser humano puede ser corregido, solo necesita los medios para reconstruirse. Sin embargo, hoy los criminales son desechos en el centro de reclusión y aislamiento; los enfermos mentales eran considerados personas que necesitan ayuda médica en un ambiente humano. Hoy en día se estigmatiza al enfermo mental que necesita un ajuste técnico (psicológico o psiquiátrico). La enfermedad y la muerte pasaron de ser experiencias límites a ser industrias del mercado de capital. La sexualidad se ha reducido a una sociedad erótica que fomenta el capital del sexo y la vanidad (se pasó del enamoramiento a tener aventuras *light and fast*). La relación hostil o paralela del hombre con la naturaleza (la indiferencia en el cuidado de la casa común).

El dilema de la vida privada y la política. La vida política afronta la pretensión de limitar la vida a la esfera privada, al fuero interno, a la moral personal. Por ello, la vida privada corre el riesgo de ser controlada a expensas de la libertad. El Estado paternal justifica sus acciones con el argumento de que la acción del gobierno cumple la función de proteger a la persona de posibles daños en caso de disponer de más autonomía.

⁵⁹ Cfr. BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Op. cit.*, cap. 6.

⁶⁰ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Op. cit.*, pp. 169-173.

El dilema de la seguridad y la inseguridad. Se recurre a todo tipo de estratagemas con la pretensión de controlar lo que es dinamismo e indeterminación. El miedo a morir provoca la incapacidad de preguntas radicales en el ser y el hacer de la vida cotidiana de las personas. La reacción actual es la de esconder, reprimir, enterrar la muerte sin que nadie lo sepa, todo es privado. No se habla de muerte, sino de dormir (el engaño de la palabra), los niños no van a funerales porque viven en la burbuja (la eterna niñez o el trauma). Es mejor mandar flores o una tarjeta, en lugar de ir al funeral...

El dilema de la ansiedad o la paz. En el contexto de la sociedad de riesgo se ha instaurado la ansiedad como emoción general. La ansiedad es el rostro del miedo al medioambiente, al otro y a la incertidumbre del futuro. La ansiedad se caracteriza por la excitación y la extrema inseguridad que son premoniciones de intolerancia y hostilidad. Por otro lado, la ansiedad puede ser semilla de libertad cuando permite pensar mejor las cosas, planear proyectos y situarse en el mundo⁶¹. Lynd Helen sintetiza la problemática: el hombre moderno por la ansiedad que experimenta es incapaz de responder a las preguntas “¿quién soy?” y “¿a qué pertenezco?”⁶².

El dilema de colonizar o de construir el futuro. Las empresas de riesgo pretenden colonizar el futuro. Los seguros y, en este caso, el seguro médico es una de las herramientas centrales de la economía capitalista. La salud es la panacea de las finanzas porque se dirige a una de las preocupaciones de las sociedades de riesgo, el cuerpo. La paradoja es que no se cuida la salud por muchos años, puesto que el éxito requiere dinero y sacrificios. Después se invierte la ecuación, se gasta el dinero para recuperar la salud perdida. La bolsa de valores funciona con métodos de pronósticos en función de datos históricos y matemáticos, los cuales permiten a los inversores conocer cómo se comportará el mercado en el futuro y así tomar las decisiones. Se infiere que ante una situación de riesgo se pretenda controlar el tiempo (futuro). El sistema posee como herramientas para conquistar el tiempo futuro: la especulación financiera, los fondos buitre, la austeridad fiscal y la deuda económica como medio de dominio social y político⁶³.

El dilema entre fines o medios del poder. John E. Dalkberg Acton acuñó la frase: “el poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”. Las personas que ejercen el poder visiblemente, así como las que ostentan invisiblemente el poder fáctico, tienen absolutamente la misma tendencia a la corrupción. La riqueza como medio de manipulación es utilizada por el poder. Séneca ilustra la relación que existe con la riqueza: “fue la avaricia la que instauró la pobreza y al ambicionarlo todo lo perdió todo” (Séneca, *Carta XC*). La pobreza radica en el deseo desenfrenado de querer poseer siempre más. “En la tierra hay suficiente para satisfacer las necesidades de todos, pero no tanto como para satisfacer la avaricia de algunos” (Gandhi). Solo existe una manera de ser virtuoso y miles de ser injusto.

⁶¹ Cfr. GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity, op. cit.*, pp. 42-46.

⁶² Cfr. LYND, Helen. *Shame and the search for identity*, Arbor scientiae, Londres, 1958, pp. 46-47.

⁶³ Cfr. CAÑO TAMAYO, Xavier. *La corrupción es parte del sistema capitalista*, Voltairenet.org [consulta 05-01-2017]. Disponible en: <http://www.voltairenet.org/article186069.html>

El dilema de la técnica entre humanidad y deshumanidad. Es el doble filo de la navaja: por un lado, el peligro y, por el otro, el beneficio que conllevan para la humanidad. Por ejemplo, la manipulación genética es una interrogante abierta. Los interrogantes que se afrontan son la relación entre la ética y la técnica, el desarrollo ecosostenible, la bioética y los principios conductuales, los criterios de responsabilidad y, por último, la gestión de la investigación. En definitiva, el desarrollo tecnológico ha dejado atrás el crecimiento humano.

El dilema de la inmanencia y la trascendencia. Cuando han quitado a Dios de las propias vidas, lo que queda es un individuo egocéntrico. La pérdida de la creencia de la inmortalidad del alma provoca que la única salvación venga a través de la medicina. La salud se convierte “en una espera secular de salvación”. Por ejemplo, las antiguas prohibiciones de ciertas drogas han caído con el argumento de que tienen beneficios medicinales para las personas y son para el uso recreativo de los individuos. El origen etimológico de la palabra *recreación* es revivir o reproducir el significado de “hazlo tú mismo” y, si la motivación de la recreación era para aprovechar el tiempo libre, hoy se entiende que uses el tiempo no para el esparcimiento, sino para dañarte física y mentalmente. Las investigaciones genéticas son el camino del encuentro del santo grial moderno que garantiza la vida joven y eterna.

El dilema del altruismo y el egoísmo. Los hijos de la libertad se mueven entre dos polos: el egoísmo y el altruismo, la compasión y la indiferencia, el huir o el servir. Por otro lado, ha surgido la categoría de los lobos solitarios desvinculados de la comunidad por medio de la indiferencia, las visiones mentales y morales, no quieren ser molestados (el gigante egoísta), no les exijas que colaboren con sus bienes, aparentemente no necesitan de nadie, la meta es el éxito y la competición, la dirección es el WhatsApp/Facebook o, en su caso, el móvil (el móvil superó el *ubi*), etc. El beneficio del autoexilio es el no tener compromisos con nada, ni con nadie⁶⁴.

El dilema del sentido o la falta de sentido. La persona se encuentra en un ambiente árido de significado: “la pregunta por el sentido de la vida es expresión de madurez mental. En la sociedad de consumo y abundancia solo hay una necesidad que no encuentra satisfacción y esa es la necesidad de sentido, su voluntad de sentido”⁶⁵.

⁶⁴ Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad...*, op. cit., pp. 45-47.

⁶⁵ FRANKL, Víctor. *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1983, p. 226.

II. LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

2.1 Raíces del pensamiento de Dussel

2.1.1. Biografía

En el seno familiar Enrique fragua su humanismo y su compromiso social. De sus padres adquirió las herramientas para labrar su proyecto de futuro: su padre era médico, por lo que su vocación galena consistía en dedicarse al enfermo a cualquier hora y sin condiciones; de su madre heredó el espíritu crítico de compromiso social y político. Dussel creció en La Paz (Mendoza, Argentina) en medio de la pobreza de su pueblo natal. La Paz era habitada por campesinos que vivían en condiciones paupérrimas, los cuales le transmitieron la experiencia del sufrimiento, la explotación, la injusticia y la esperanza. En su juventud se distinguió por estar involucrado en actividades sociales y religiosas que lo llevaron a una experiencia de responsabilidad por el otro desde muy temprana edad.

La influencia del cristianismo en su propuesta liberadora es innegable, pero es necesario precisar dos puntos: 1) La formación de la consciencia social la recibió de su familia, de los grupos eclesiales, del contacto con personas de fe y del compromiso humano de tantas personas que serán determinantes en la ética de la liberación; 2) Dussel interpreta el cristianismo desde la raíz semítica, puesto que ratifica como error el interpretar a la cristiandad como el resultado del sincretismo entre el helenismo y el cristianismo. Asevera que “la tradición de las categorías metafísicas prefilosóficas del judeocristianismo son idénticas en su fundamento, aunque hayan evolucionado en su expresión...”⁶⁶. Es decir, la esencia del contenido del cristianismo conserva las nociones semíticas, aunque haya usado la terminología grecolatina para expresar la doctrina.

La formación académica de base tiene varios momentos: a) Los estudios básicos los realizó en Argentina, culminando la licenciatura en filosofía por la Universidad de Cuyo en Mendoza (Argentina), en 1957. b) Los estudios en Europa: se gradúa como doctor en Filosofía por la Universidad Complutense (1959), licenciado en Ciencias de la Religión por el Instituto Católico de París (1965) y doctor en Historia por la Sorbona (1967). Dussel narra: “en Madrid descubrí a América Latina y se desarrolló una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo... sino latinoamericano”. En los primeros años de la Universidad Complutense sus profesores fueron López Aranguren (ética), Xavier Zubiri (la formalidad de la realidad, más allá del ser), Pedro Laín Entralgo (alteridad) o Julián Marías (metafísica). La tesis doctoral que lleva como título *La problemática del bien común, desde los presocráticos hasta Kelsen* es una propuesta política donde se exige la centralidad de la democracia y la primacía de la persona, recuérdese que eran los tiempos del régimen de Franco. c) En Israel vivió durante dos años la experiencia de trabajo con los obreros en la comunidad cristiana dirigida por el sacerdote Paul Gauthier y será el lugar donde interpreta al pobre como excluido. Cabe señalar que el compromiso social en Dussel ha estado presente en todo su proyecto vital desde la niñez hasta el

⁶⁶ BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel; MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel, *Franciscanum*, vol. LIV, no. 158, Bogotá, 2012, p. 147.

día de hoy. d) A su regreso a Argentina, y posterior traslado a México, se convierte en catedrático universitario, por lo cual enseña filosofía, escribe artículos y libros. e) La labor académica y su responsabilidad social lo hacen merecedor de varios reconocimientos de parte de universidades: doctor *honoris causa* por la Universidad de Friburgo (1981), por la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia (1995), y por la Universidad Santo Tomás de Bogotá (2015), entre otros. f) Es miembro investigador de varias asociaciones latinoamericanas y europeas. Catedrático invitado en universidades latinoamericanas, europeas y asiáticas. Escritor en infinidad de periódicos y revistas. g) Actualmente es el rector de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México.

Durante los estudios de historia y filosofía en París queda impactado por la idea clave del filósofo mexicano Leopoldo Zea. La obra de Leopoldo Zea *América en la historia* señala que América estaba fuera de la historia y era necesario encontrarle su lugar en la historia universal. La historia personal y académica de Enrique Dussel lo llevará a proponer una filosofía latinoamericana que recobre el lugar que le corresponde en la historia y en la filosofía. Reconstruye la historia y la filosofía a la luz de la propia vivencia, “el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre desde abajo”⁶⁷. Es una propuesta desde la exclusión, en un primer momento llamado *pobre* y actualmente denominado *víctima*. En palabras del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, es una propuesta de los años setenta, desde “el reverso de la historia”.

2.1.2. Lévinas: ética de la alteridad

La influencia de Jacques Maritain en temas como el individuo, el personalismo y el bien preparó el camino para el encuentro con Emmanuel Lévinas. Son las raíces de lo que años más tarde Dussel llamaría “la ‘exterioridad’ del otro (la ‘persona’) con respecto a la ‘totalidad’ (el sistema social de los ‘individuos’). Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que solo comenzaba a organizarse”⁶⁸. El humanismo semita muestra la ética política del profeta a favor del pueblo pobre que reclama justicia. Martin Buber abrirá su comprensión de la unidad antropológica de la ética semítica que se resume en los pobres de Yavé.

La reflexión parte de la fuerte exigencia de no excluir a ninguna persona. La filosofía de Lévinas revela la estructura y la experiencia de dominación en Latinoamérica y de toda cultura tercermundista. La propuesta de Lévinas implica la crítica a la autosuficiencia de la totalidad y al proyecto de proponer la centralidad de la alteridad (trascender el Ser desde el otro) como alternativa a la totalidad autorreferencial. La totalidad cerrada gira sin la frescura de posibilidades y el *yo/mismo* devora la ética. La dialéctica entre individuo o cultura no puede quedarse enclaustrada en la dialéctica, sino que requiere apertura a la novedad. En palabras de Emmanuel Lévinas es el *infinito* concretado en el rostro del otro que se encuentra en un contexto sociohistórico-mundo.

⁶⁷ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* [consulta 06-02-2017]. Disponible en: www.enriquedussel.com/txt/biografia.pdf

⁶⁸ *Ibid.*

La ética de la responsabilidad exige, en términos de libertad, la consciencia de que “yo soy el otro”. En la segunda obra de Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, propone que el otro se halla más allá del Ser y que no puede ser subsumido por la categoría universal del Ser. Lévinas recuerda que la bondad es el eje de la relación del ser humano con el otro, impulsa procesos de maduración personal y social. Se da en la relación asimétrica de la alteridad: antes de que yo decida, el otro se propone como sujeto que exige un trato ético.

Emmanuel Lévinas quiere llevarnos al convencimiento de que el “cara a cara” es anterior a todo lenguaje, lo ilocucionario (principio de expresibilidad de Searle) es el “cara a cara” de dos personas, el otro es el centro del momento ético. La filosofía de la liberación denomina a esta experiencia radical *proximidad* (el momento práctico por excelencia). Para Dussel, la determinación económica es esencial desde el planteamiento latinoamericano: el otro como pobre. La categoría *proximidad* se despliega a través de cuatro conceptos fundamentales: las relaciones prácticas de política, erótica, pedagogía y antifetichistas.

Dussel, siguiendo la huella de Lévinas, sostiene que en la respuesta ética que deja al otro ser otro queda superada la mismidad; es decir, el proyecto de vida que construye mundo desde la centralidad exclusiva del yo. Mismidad: un yo que no entiende de inclusión o que entiende la inclusividad desde sí mismo y no desde la inquietante presencia del otro. La apertura al otro más allá de lo mismo es el pasaje anadialéctico de la ontología (la totalidad heideggeriana) a un más allá del horizonte del mundo (físico). La ética, al ser metafísica, es la última instancia de la esencia de la crítica, porque tiene un punto fuera del sistema nacido de la mismidad/racionalidad, y, por eso, puede criticar radicalmente la totalidad (donde no es posible la singularidad individual y no se da el encuentro). El término *anadialéctico* significa: *ana* –más allá, e indica la trascendencia positiva del otro–; *dia* –se refiere al pasaje–; *logos* –es la totalidad que acapara todos los aspectos de una realidad–. Es la afirmación de la exterioridad como origen y potencia, como condiciencia de posibilidad de la libertad del esclavo⁶⁹.

Dussel coincide con Lévinas en el hecho de descubrir la dominación como un hecho generalizado. La exclusión hace imposible el encuentro al polarizar las referencias subjetivas: centro-periferia, ricos-pobres, obreros-campesinos, cultura de élite-cultura popular, la discriminación racial, etc. El concreto dominado se sintetiza en la categoría *pobre*: “el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración... El oprimido, el torturado, el destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita y clama justicia”⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, Trotta, España, 2016, p. 120.

⁷⁰ *Ibid.*

2.1.3. Marx: ética de la economía

Dussel inició el estudio de Marx para aclarar ambigüedades en razón de cuatro hechos: el primero, la creciente miseria del continente; el segundo, realizar una crítica al capitalismo como causa de la miseria; el tercero, la filosofía de la liberación debía proponer una economía y política firme; y el cuarto, para superar el dogmatismo (marxista y leninista) era necesario leer directamente a Marx. Dussel se interesó por el Marx maduro que refleja su antropología, ética y antimaterialidad en la obra *El capital* y así, surgió el Marx economista. Era necesario encontrar a un Marx libre del dogmatismo de Josef Stalin y de los nuevos marxismos que habían sepultado el pensamiento de Marx (Engels, Kautsky, Lukács, Korsch, Althusser, etc.). Era necesario replantear la dependencia en el proceso de producción y prestar atención al sistema a la luz de los cuatro escritos de Marx sobre el capital (los libros editados y los inéditos de Ámsterdam). Afloró la exterioridad del pobre como origen del discurso en Marx y, por supuesto, en la filosofía de la liberación.

La exclusión es el punto de partida de la filosofía de la liberación y es aquí donde puede verse la originalidad económica de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista). La exclusión del otro de la comunidad se presenta en una economía que excluye al pobre como origen del producto (*pauper*, para Marx); por lo que es necesario restablecer la comunidad de productores/consumidores que implica un nuevo significado cultural y simbólico de las relaciones sociales por cuanto recupera la dignidad de la persona (el producto material es fruto del trabajo de personal). La relación de la pragmática en cuanto relación y circunstancias de la comunicación, con la economía es significativa, ya que el objeto material-cultural entabla la relación comunicativa mediada por signos. La autonomía de la mercancía en contraposición al trabajador se convierte en *poder* y deviene ante el productor como un fetiche (las relaciones de *poder* en el uso y consumo fueron estudiadas por Marx): El capitalista posee el valor, producto del *trabajo vivo*. El *trabajo vivo* crea de la nada la plusvalía, en la que, por sucesivas rotaciones, consistirá, por último, todo el capital⁷¹.

Marx critica el capital/trabajo que se convierte en explotación. En términos de Lévinas, la relación ética de “cara a cara” es negada por la razón instrumental capitalista. La justificación de la muerte del otro porque es enemigo significa que no hay reconocimiento del otro (se anula el principio de igualdad). El reconocimiento del otro se encarna en la dignidad entre pares de una comunidad (tesis sostenida por Marx, Lévinas y la filosofía de la liberación). Al excluido se le niega la comunidad de reproducción de la vida (desarrollo de la vida humana). La vida no tiene valor, sino dignidad en la que se origina el beneficio del valor. La dignidad ética de la vida es negada en el trabajador o la víctima al ser transformados violentamente en cosas, bajo la apariencia de un intercambio de trabajo vivo por dinero.

⁷¹ Cfr. MONCADA VARGAS, Marco Tulio. La ética liberadora de Enrique Dussel frente a la globalización, *Dialéctica*, año 10, no. 2, Venezuela, 2014, pp. 67-81.

Dussel pretende escribir una economía liberadora como momento mediador de las relaciones humanas. Parte de la concepción marxiana de que el hombre es un sujeto de necesidades y, une la aportación de Lévinas, que sitúa al momento previo de toda relación económica y social en el momento ético de “cara a cara”. El sistema neoliberal capitalista no logra absorber la inmensa cantidad de personas desempleadas que reclaman justicia-trabajo. Dussel, con el sentido histórico y fundamentación metafísica, los describe como “pobres/víctimas”, ya que han sido dejados a un lado, en la exterioridad del sistema⁷².

La teoría de la dependencia es propuesta en la década de los años sesenta como respuesta a la teoría de la industrialización y a la teoría del desarrollo. Las fuentes de la elaboración en Latinoamérica son las tesis marxistas en diálogo con los postulados de Max Weber. Propone que la economía mundial tiene un diseño desigual y perjudicial para países no desarrollados, los cuales solo son productores de materia prima con poco valor agregado, en contraposición a los países que poseen la industria y alto valor agregado de sus mercancías.

Los ejes principales sobre los que se rige la teoría de la dependencia son⁷³:

1. “La existencia de relaciones desiguales de poder, en donde la subordinación no solo está en la dimensión económica, sino, también, en el plano político y cultural, determinan las relaciones comerciales y el desarrollo ampliado de la dependencia.
2. Las naciones pobres proveen a las naciones ricas de sus recursos naturales, su mano de obra barata y un destino ideal para la tecnología obsoleta, situaciones sin las cuales estas últimas naciones no podrían mantener el nivel de vida al que están acostumbrados.
3. Las naciones ricas buscan perpetuar el estado de dependencia por múltiples razones y por motivos por demás obvios. Esta influencia no se limita a lo económico, sino que va más allá, llegando a lo político, mediático, educativo, cultural, deportivo y prácticamente a cualquier aspecto que sea necesario para el desarrollo humano.
4. Las naciones ricas buscan eliminar cualquier intento de las naciones dependientes de resistir su influencia, mediante sanciones económicas o el uso de fuerza militar”.

El *fetichismo de la mercancía* es un concepto creado por Marx que consiste “en que las cosas asumen el rol subjetivo que corresponde a las personas (ocultación de la explotación)”. En términos de Marx es necesario destruir los fetiches que son como dioses en nuestra época, los cuales niegan la dignidad del ser humano y lo ubican en la exclusión permanente. El dios medieval fue quitado y ahora los dioses seculares son adorados inadvertidamente en los nuevos templos del consumo y la explotación. “El capital campea como centro del panteón moderno no siendo advertido como dios por nadie... y es necesario retornar a la teología como crítica de los

⁷² Cfr. BEORLEGUI, Carlos. *La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel* [consulta 19-02-2017]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf>

⁷³ MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*, CLACSO, Buenos Aires y Bogotá, 2008 [consulta 19-02-2017]. Disponible en: http://resistir.info/livros/marini_dialectica_de_la_dependencia.pdf

dioses del sistema”⁷⁴. No es posible criticar las morales que justifican sistemas excluyentes sin criticar su fundamento sagrado.

La vida humana es el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición ética y exigencia de toda liberación. La noción de vida fundamenta el alcance universal de la verdad práctica: “Los seres humanos somos vivientes... responsables... no debemos dejarnos morir, ni matar a nadie”. En la base de esta propuesta está Marx, quien definió al ser humano como real, corporal y natural en sus relaciones sociales y económicas, por lo que es comunitario, vive y se desarrolla en una comunidad de vivos que viven⁷⁵.

La ética de la liberación es una afirmación de la vida humana. Los defectos no radican en el principio *vida* (esencia), sino en circunstancias exteriores a ella. La ética de la liberación pretende pensar filosóficamente la situación real y concreta de la exclusión global.

2.1.4. Filosofía de la liberación

El contexto de la filosofía de la liberación es la pobreza y la miseria de todo un continente. Dicha situación provoca el surgimiento de la teología de la liberación sistematizada por Gustavo Gutiérrez, la pedagogía de la liberación, con P. Freire, y la necesidad de una reflexión autóctona latinoamericana. A. Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?* y Leopoldo Zea en *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más* ponen en movimiento la búsqueda de la identidad perdida de la cultura latinoamericana. El apremio por reconstruir los horizontes prefilosóficos (espacio y tiempo) dará origen al libro de Dussel cuyo título es *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

En términos cristológicos, John Sobrino sintetiza el proyecto con la frase *extra pauperes nulla salus*: fuera de los pobres no hay salvación. El cristianismo mestizo latinoamericano es el que da forma a la cultura de América. Coloca los cimientos de la estructura antropológica, metafísica y moral de todo un continente, que sin ser tematizadas constituyen el entramado que adopta el pueblo latinoamericano ante la existencia, según la síntesis de Dussel.

La filosofía de la liberación surge del encuentro con el pobre campesino/obrero y con el filósofo E. Lévinas en su obra *Totalidad e infinito*. Dussel se desligó de la ontológica heideggeriana y se adhirió a la ética de la liberación del otro (alteridad). La propuesta de Lévinas en relación con la alteridad va unida a las palabras hebreas de redención y rescate (pagar y rescatar a la víctima). Es el paso de la totalidad ontológica a la metafísica de la alteridad.

La filosofía de la liberación desde la praxis del oprimido, según Carlos Beorlegui, se distingue en cuatro etapas: la etapa de la formación denominada por Dussel como la “simbólica

⁷⁴ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op, cit., p. 147.

⁷⁵ BRUNET, Graciela. Un intento de diálogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y Cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008, p. 6.

Latinoamericana” de 1952 a 1968; la etapa de la maduración que va de 1969 a 1976; la etapa de la persecución, debate y confrontación nombrada por Dussel como la “economía de la liberación” desde un humanismo marxiano de 1976 a 1983; y las nuevas problemáticas de 1983 a nuestros días, el diálogo con la racionalidad comunicativa de Apel y Habermas⁷⁶.

En la filosofía de la liberación el punto de partida es siempre la víctima, dicha ética fundamenta y legitima los movimientos sociales. Los movimientos sociales se guían por principios éticos en el ejercicio de la práctica de la liberación. Prácticas que establecen desde la periferia normas, estructuras, instituciones o sistemas de eticidad. Dussel señala como emblema sintetizador de su propuesta ética la consigna del grupo zapatista, movimiento originario de la región de Chiapas, México, que reza así: “Para todos todo; para nosotros nada”. La convicción ética de ser actores de cambio en un imperio que despersonaliza significa convocar a los hijos libres a construir una historia con validez ética y legitimidad política. La elección existencial consiste en que el hombre decide sobre posibilidades que se abren en el mundo en el transcurrir del proyecto.

2.2 Pretensiones de la ética de Dussel

La palabra *liberación* se refiere al núcleo teórico conceptual semita (no helénico) que se labra desde del término *salir*: es la narración simbólica del libro del Éxodo. Un ir más allá, una liberación del sistema esclavista rumbo a la tierra prometida que exige ser encontrada y construida. Franz Rosenzweig lo sintetiza de la siguiente manera: “la creación de un pueblo como tal pueblo acontece en su liberación”⁷⁷. El esclavo es la negación del ser humano libre, se llama liberación al tránsito de la negación (esclavo) a la afirmación (hombre libre) que para ser real exige la presencia de un espacio (tierra) donde el compartir sea un proyecto realizable, un proyecto posible, que exige, por eso, el compromiso ético cotidianamente renovado.

Dussel distingue entre moral y ética. Entiende por *moral* “el sistema categorial teórico y las prácticas fundadas en la totalidad ontológica vigente. Ética en cambio, es el sentido crítico de lo que se presenta ante lo ontológico con pretensión de superación”⁷⁸. La moral afirma la vida de los miembros de manera ambigua; en cambio, la ética/crítica afirma y se ocupa de los no miembros, del oprimido, del pobre y del esclavo.

La alteridad desde la ética de la liberación representa el deseo de entendimiento, fomenta el diálogo y propicia las relaciones que construyen paz. Porque si no hay reconocimiento de la alteridad, el pueblo más fuerte dominará. El reconocerse se construye en el encuentro de

⁷⁶ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Hermenéutica y liberación, analogía filosófica* [consulta 18-02-2017]. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218055353/7.cap6.pdf>

⁷⁷ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., p. 198.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

identidades y saberes, marcado por la apertura del ser a la diversidad cultural (diferencia) y a la otredad que desborda racionalidades, lenguajes e imaginarios⁷⁹.

El otro para Dussel es el ser humano (nivel antropológico), un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana. La ética de la vida exige pensar y liberar a las masas excluidas de las cadenas opresoras porque niegan, empobrecen, aniquilan la dignidad de la persona humana. Dussel, desde la historia y la metafísica, engloba a los seres humanos excluidos con el término *pobre*. *Pobres* son aquellos que han sido dejados de lado y abonados en la exterioridad del sistema. El término *pobre* ha evolucionado en el pensamiento de Dussel y con el fin de indicar el aspecto más universal, utiliza en sus últimos escritos el término *víctima* (influencia de W. Benjamin), noción que es más exacta porque incluye toda forma de exclusión y victimización⁸⁰. Dussel, al igual que otros filósofos, postula la crítica a la razón desde la alteridad; en consecuencia, la filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del otro, “del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor”⁸¹.

El *ethos* pertenece a un contexto sociocultural y, a la vez, indica el carácter personal de cada uno. Por tanto, el *ethos* es la manera del existir humano. El *ethos* de la liberación implica virtudes creativas: saber encontrar la solución, contando con el consenso comunitario y abierto a la corrección comunitaria. La fortaleza y valentía presente en los pobres y débiles, pero que no pueden dejar de obrar (consciencia ética), aun a riesgo de su vida. La sabiduría práctica parte del consenso, pero hay miembros con mayor sentido práctico/creador y es saludable prestarles oído para beneficio de todos a la luz de lo más racional posible. La temperancia o incorruptibilidad es la virtud que ayuda a no optar por lo que el egoísmo manda y da la oportunidad de elegir lo mejor para la comunidad. Es libertad ante el confort e implica el poder como servicio y no como privilegio. Para Dussel, los valores no son fundamento de la moral ni de la ética, sino que son cualidades mediadoras (todos los entes o los actos humanos son medios para alcanzar un fin)⁸².

La metafísica-ética antecede la comprensión del ser/ontología (cfr. Lévinas y Apel). Lo que me obliga no es la norma moral, sino el rostro del otro. Lévinas recuerda que la sensibilidad nos abre al otro antes de comprenderlo; el otro como el huérfano, la viuda, el extranjero, nos abre al otro hasta la consciencia (proceso de concienciación de las víctimas). Si la consciencia escucha el llamado, es una consciencia ética, responde con la solidaridad que se traduce en un cambio real.

⁷⁹ Cfr. QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Taller de Graficas y servicios, Buenos Aires, 2000 [consulta 10-02-2017]. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>

⁸⁰ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, UAM-UNAM, México, 1998, pp. 14-17.

⁸¹ Cfr. GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *La geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel*, p. 782 [consulta 20-02-2017]. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Geopoltica_alteridad-E.Garcia.pdf

⁸² DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 163-165.

2.2.1. Dignidad personal: el pobre/víctima

La vida humana, al ser el fin de fines, es el contenido último de todo acto humano; por eso, todo lo que se aleja del criterio de vida es camino de muerte para el hombre. Todo acto humano es el cumplimiento de un aspecto de la vida humana. La vida humana se convierte en criterio de verdad porque se habla del viviente que obra para vivir. Parafraseando a Descartes, Dussel dirá: “vivo, luego existo”. El vivir es el presupuesto absoluto de todo acto humano: el deber ser se funda en el vivir y en un vivir cualitativamente mejor. La vida humana como modo de realidad es el fundamento teórico y epistemológico de la ética filosófica y de todas las ciencias y técnicas⁸³.

El planteamiento antropológico cristiano se centra en la doctrina de la persona. El cristianismo posee la visión del hombre como persona que se expresa en la relación de intimidad y trascendencia con el todo creado y con el Creador. La reflexión bíblica y filosófico/teológica de los padres de la Iglesia, que gira en torno al eje de la trinidad en cuanto “tres personas y un solo Dios verdadero”, llevará a la conclusión que Dios es persona y el hombre, al ser imagen de Dios, es persona. Encontramos al otro en el mundo, pero ese encuentro se da a partir de la corporalidad que es previa a la apertura en el mundo.

Las consecuencias negativas de la conceptualización de la naturaleza humana en términos dualistas, es señalada por Dussel de la siguiente manera:

“Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro. El no al cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente un no al Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo es absolutización de un mundo desencarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye... el dualismo distorsiona las relaciones políticas porque sitúa al hermano dentro de la totalidad racionalizada del sistema. El Otro viene a ser interpretado desde la totalidad como un ente a mi disposición, en razón del derecho que tengo a comunicarle la civilización, el ser y la realidad”⁸⁴.

La base de la concepción de persona es el humanismo y el personalismo cristiano que considera al hombre como ser relacional, esencialmente social y por ello comunitario (abierto a la alteridad). Dotado de libertad y trascendencia que le impide convertirse en objeto. Es sujeto ético, capaz de amar y actuar de acuerdo con sus capacidades, que le permiten definirse a sí mismo dentro de los límites de la naturaleza. La ética de la liberación recobra este concepto, pero lo concreta en la liberación del hombre pobre/víctima (hombre concreto con rostro de pobre). El

⁸³ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 67-69.

⁸⁴ DUSSEL, Enrique. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación), en *Anthropos*, no. 180, España, 1998, pp. 286-287.

oprimido exige respeto a su dignidad y el compromiso de humanizar el medio con el fin de promocionar la vida del pobre frente a la muerte impuesta por el victimario⁸⁵.

Las experiencias existenciales llevaron a Dussel a ver la realidad desde la mirada “cara a cara” del otro. El excluido se convierte en agente de su destino a partir de la marginalización de la cara olvidada o negada por la cultura, la política o los sistemas económicos. El “cara a cara” es la traducción del hebreo *panim el-panim*, o en griego *enopios enopioi* y es una reduplicación que indica lo máximo en comparación: proximidad, lo inmediato, exposición. En el libro de los *Números* 12,8^a se encuentra la expresión “yo le he hablado boca a boca” que significa, al igual que el rostro, intimidad en relación de justicia y amor personal. El encuentro *prosonon pros prosonon* (persona a persona) es el ideal encarnado por el texto del evangelio de “bienaventurados los de corazón puro porque ellos estarán cara a cara con Dios” (Mt 5,8). El corazón es el órgano que representa la relación y anhelo de proximidad⁸⁶.

Cuando el otro es entendido como el subyugado por la miseria, nace la misericordia, que es amor de justicia en su expresión de bondad, de amar sin esperar ser recompensado. La alteridad funda la pedagogía de la paz donde uno es responsable del otro abriendo la voluntad de servicio. Por lo tanto, la alteridad, la paz, el servicio, la justicia se opone a una totalidad que se expresa en la guerra, el dominio, el odio y la injusticia⁸⁷.

El interrogante **¿quién** soy yo? nos permite apreciar lo siguiente. El pronombre interrogativo **quién** exige una respuesta con valor metafísico porque estamos ya hablando de una persona; puesto que la pregunta no se formula desde la categoría de cosa, sino desde la categoría de ser humano. Boecio, al definir la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, sitúa la reflexión sobre la persona, pero de una manera insuficiente. Señala la particularidad de la racionalidad como característica única. Al mencionar a la persona como sustancia se infiere que es una cosa. La persona no se reduce a la cosa, es alguien y no algo⁸⁸.

El otro como persona se revela ante la pregunta ¿quién eres?, y pronunciando su nombre se da a conocer, sin mediaciones, con dignidad personal, quebrando la posibilidad de que sea tratado como cosa, rompiendo la neutralidad del “hay” natural (sin sujeto) y, por eso, abriendo el espacio donde la responsabilidad ética es posible. La proximidad es la fuente creativa de toda ética posible, el otro se revela en la proximidad. La ética emerge cuando en el mundo surge el rostro de alguien que rompe lo neutral del “hay” y se aproxima como otro ser humano, otra biografía y otra historia.

⁸⁵ AA. VV. *Pobre* [consulta 10-02-2017]. Disponible en:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/pobre.htm>

⁸⁶ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, t. I, México, 2014, pp. 120-121.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁸⁸ MARIAS, Julián. *La persona*, conferencia transcrita [consulta 19-02-2017]. Disponible en: <http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>

2.2.2. Pueblo/comunidad

En Scannone y en Dussel la categoría *pueblo* se convierte en el núcleo epistemológico que fundamenta toda reflexión ética, en clara oposición al concepto marxiano de *clase social*. Clarifican el concepto *pueblo* y *nación*, para evitar la posición derechista y al mismo tiempo no caer en el marxismo de clases o en el pensamiento analítico anglosajón. Dussel afirma que la categoría *alteridad* es la que otorga el sentido a la palabra *pueblo*. Por eso, esta categoría no remite “a la masa o multitud alienada por el sistema”, sino, esencialmente, a la alteridad y se convierte en punto positivo de apoyo en la historia de un nuevo sistema construido por un proceso de liberación analéctico⁸⁹. “Pueblo es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (siendo en él dominadores o alienados) son al mismo tiempo futuro, provocación a la justicia: el otro que clama justicia desde su posición utópica”⁹⁰. La voz del oprimido tiene que hablar con la lengua del opresor para poder cuestionarla y transformarla.

La fetichización del poder político es dominación del pueblo. Las demandas no son canalizadas porque existe un abismo que separa al pueblo y el poder busca servirse del pueblo. Dussel redefine el concepto tradicional de *pueblo* entendido como el sujeto soberano de donde emana el poder. En su propuesta el pueblo es el sujeto histórico autoconsciente que cree en sí mismo y reconstruye la memoria de las víctimas. Aparece un pueblo protagonista y antagónico a la dominación del poder que excluye. El objetivo final es la liberación que transforma a la sociedad en favor de la vida del pueblo⁹¹.

2.2.3. Hospitalidad al excluido

El punto de partida desde Descartes hasta Hegel ha sido la del sujeto pensante que somete la realidad al *cogito*. El *cogito* cartesiano configura la totalidad y, frente a este planteamiento, Lévinas, en línea con el pensamiento judío, sostiene que la cuestión no es la ontología, sino la ética. La cuestión del otro es una ética solidaria de responsabilidad y no centrada en la autonomía del yo. Lévinas permite configurar la ética desde el planteamiento latinoamericano.

La tesis del mundo heideggeriano como totalidad cerrada excluye la trascendencia del otro. Por lo que Dussel y Lévinas niegan que el mundo sea una totalidad excluyente. El mundo es el espacio donde la alteridad se presenta. El mundo es un sistema donde es posible la irrupción de la trascendencia, nuestro mundo es encuentro compartido. El encuentro con el otro se hace desde la corporalidad, “soy corporalidad sensible”, lo cual permite comprender al otro como otro cuando aparece en el mundo.

⁸⁹ BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel; MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel, *Franciscanum*, vol. LIV, no. 158, Bogotá, 2012, p. 157.

⁹⁰ DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 226.

⁹¹ Cfr. HERNÁNDEZ SOLÍS, Aldo Fabián. *El concepto pueblo en la obra de Enrique Dussel* [consulta 21-02-2017]. Disponible en: http://www.academia.edu/9996245/El_concepto_de_pueblo_en_la_obra_de_Enrique_Dussel

Seyla Benhabib distingue entre el *otro generalizado* y el *otro concreto*. El primero se refiere a todos y cada uno de los individuos como seres racionales; y el segundo considera “a todos y a cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concreta”⁹². La ética del discurso hace énfasis en el *otro generalizado* y las éticas comunitaristas en el *otro concreto*. La ética de la liberación, por su parte, desea superar críticamente esta dicotomía, asimilando elementos de cada una de ellas: el *otro concreto* es el sujeto humano con verdadera vida humana; la comunidad es la que rompe el solipsismo; asimilar la eticidad de las tradiciones comunitaristas; y la universalidad se basa en el respeto del principio universal material “producir, reproducir y desarrollar la vida concreta de cada sujeto humano en una comunidad de vida...”⁹³.

Dussel afirma que no hay verdadero reconocimiento de la alteridad si no hay un encuentro real con el pobre, el excluido. El pobre es criterio de discernimiento para evaluar si realmente mi vida está abierta a la alteridad. Señala que el pobre/víctima está excluido del sistema; por ello, “la ética de la liberación reposa sobre el reconocimiento del carácter afirmativo de la víctima, del reconocimiento del otro como otro, de su calidad de persona, de ser fin en sí mismo, es decir, del reconocimiento de aquello que el orden moral le desconoce”⁹⁴. La apertura al otro implica la sensibilidad ante el rostro de la víctima sufriente que no evade la realidad. Es una sensibilidad que precede y obliga a una decisión real, vital, hacia el desnudo-el torturado-la víctima... que provoca e invoca a la libertad, la interpela radicalmente.

La experiencia de acercarse a las cosas se denomina *proxemia* y el aproximarse a las personas se denomina *proximidad* “cara a cara”. El punto de partida de la ética crítica es la proximidad originaria del sujeto ante el sujeto (de un ser humano ante un ser humano). La exigencia de que la persona se revele como sujeto, no como cosa, es el origen de lo crítico que se convierte en liberación. Por tanto, hablar de la ética crítica es hablar de la ética de la liberación.

La proximidad “cara a cara” en el encuentro de los tiempos de dos seres humanos que se sincronizan, su tiempo es mi tiempo, se convierte en nuestro tiempo y, a la vez, se *escapa* del tiempo y el espacio físico. Es un nuevo *tiempo/espacio* en el seno de la naturaleza física. La proximidad es el origen de la historia y de su *telos*. Se da la proximidad arqueológica en el hecho de nacer en alguien (maternidad). El rostro a rostro revela al otro como otro, la alteridad es sagrada. En la relación hombre naturaleza se da la proxemia (acción-*poiesis*) y se utiliza el método fenomenológico. Y en la relación hombre-persona es la proximidad (acción-praxis) a través de un método epifánico.

⁹² BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucila. *Teoría feminista y teoría crítica*, Ediciones Alfons et Magnanim, Valencia, 1990, p. 136.

⁹³ ROLDÁN, David. El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarismo, *Teología y Cultura*, año 5, vol. 9, Argentina, 2008, p. 18.

⁹⁴ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión* [consulta 06-02-2017]. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/txt/Etica_Santander.pdf

La proximidad, apertura al otro, no debe ser entendida como un ver que objetiva (grupo, lengua, posibilidades para la realización propia...), sino como un oír que acoge el susurro que el otro pronuncia, palabra que en su debilidad busca la confianza, la fe en la exposición de su yo íntimo. La ética es esta experiencia de hospitalidad del otro como otro⁹⁵.

2.2.4. Transformación de los sistemas

La opción por los pobres y excluidos es optar por lo humano. El sistema de mercado, que aparentemente se autorregula y que pretende regular toda vida social, conlleva la perversión intrínseca: desigualdad y deshumanización. Las finanzas sin regulación gobiernan la producción, a los trabajadores y se oponen a políticas que vayan contra el poder económico y financiero. La cultura que se promueve es la uniformidad de pautas y conductas de consumo compulsivo. “Dussel trata de construir su ética de la liberación como un intento de liberarse del sistema-mundo cultural europeo-occidental, y llegar a ser mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar deconstructivamente su ser periférico”⁹⁶.

En la óptica de la crítica de la liberación, el que cumple la ley por ley es esclavo de un sistema normativo vigente. La acción es legal con pretensión de bondad, pero en nombre de esa ley se ha perdido el respeto a la persona que sufre la dominación y se justifica incluso moralmente (el esclavismo, explotación laboral, etc.). Se convierten en esclavos aquellos que por naturaleza son libres. Esto justifica la incapacidad de soñar algo diferente, porque se vive en la satisfacción del sistema vigente. “La consciencia ético-crítica ante la dominación sistemática antecede a la praxis de liberación”, por desgracia es una vivencia que normalmente dura largos periodos de hibernación⁹⁷.

La ética de la liberación aporta los principios normativos que orientan toda transformación y Dussel lo especifica con su propuesta de los principios de la acción ética.

2.3 La *arquitectónica* de la ética de la liberación

La *arquitectónica* es un término dusseliano que está en la base de la ética humana. La vida humana es la que permite planear proyectos, diseños y estructuras que concreten espacios habitables para los seres humanos y así puedan desarrollar actividades humanas. Dussel articula una arquitectónica ética discursiva con validez a partir del hecho de la vida humana. A partir del encuentro “cara a cara” con el otro-víctima del sistema dominante y excluyente. Es a partir de la víctima “o del afectado negativamente por el acto no perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción ahora crítica, o como ética de la liberación”⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit, p. 121.

⁹⁶ MONCADA VARGAS, Marco Tulio. La ética liberadora de Enrique Dussel frente a la globalización, *Dialéctica*, año 10, no. 2, Venezuela, 2014, p. 75.

⁹⁷ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit. p. 145.

⁹⁸ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* [consulta 24-02-2017]. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/5624114/AUTOPERCEPCION-INTELECTUAL-DE-UN-PROCESO-HISTORICO>

El proyecto de Dussel inicia su propuesta con la exigencia de descentralizar la historia que ha sido reducida a una visión eurocéntrica. El modo de entender la vida y de organizarla en función de la idea de bien y del mal que construye la eticidad. La ética debe ser consciente de la dimensión histórica, cultural y evitar la pretensión de erigirse de manera unívoca. Dussel es crítico de la razón fragmentada y débil porque evoca irracionalidad y, por ello, mantiene el círculo de exclusión de las víctimas. Una ética desde la periferia que critica el sistema que globaliza y produce miseria.

Los principios de la ética de la liberación son seis: los principios que fundamentan la ética: *el material, el formal y el de factibilidad*; y los principios complemento de la visión crítica de la ética: *el crítico, el de validez antihegemónica y el de la praxis de liberación*. La fundamentación de la ética a partir de los tres principios fundantes sigue el orden de la justificación de cualquier ética. Lo propio de la ética de la liberación procede del principio crítico y del punto de partida del pobre. La pretensión de Dussel es el alcanzar justicia para los excluidos.

2.3.1. El principio material o principio de vida

Dussel comparte con las éticas materiales del utilitarismo, las éticas axiológicas, las éticas de la felicidad, etc., la necesidad de un principio material para la ética, pero las considera insuficientes para su pretensión última.

El principio material es definido de la siguiente manera: “el fin primero de todo acto ético es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, en comunidad”⁹⁹. El principio señala la exigencia de concreción en la persona humana, la vida humana engloba a todos y cada uno de los seres humanos que viven en comunidad. No es iluso señalar que este principio es el más difícil de entender y justificar. Dussel sostiene la defensa de la vida de todos los seres humanos, la vida tiende en su dinámica hacia la conservación y desarrollo.

El principio material de Dussel de la vida humana es referido a todos los seres humanos, de manera especial a los olvidados del sistema de dominio. Ya que las demás éticas de contenido material se realizan en culturas particulares (comunitarismo), de valores concretos (éticas axiológicas), de maneras de cumplir la vida buena y felicidad (eudemonismos), conservar la vida de los más aptos (evolucionistas), etc.

Ante la crítica de que su propuesta es una *falacia naturalista*, Dussel responde: “no se da una deducción analítica de un juicio de hecho a un juicio normativo, sino una fundamentación dialéctica por contenidos, que necesitarán el desarrollo de otros aspectos lógico-formales para completarlo y concretarlo”¹⁰⁰. La vida humana, en línea con Zubiri, se estructura desde la inteligencia *sentiente* o el sentir inteligente; por eso, el ser humano exige configurarse en la vida a

⁹⁹ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, UAM-UNAM, México, 1998, p. 129.

¹⁰⁰ BEORLEGUI, Carlos. *La nueva ética de la liberación de E. Dussel* [consulta 09-02-2017]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4db82df16c1e7lanuevaetica.pdf>

partir del “modo de realidad concreto, intransferible, numéricamente único de cada sujeto corporal ético, que indica la finitud, la vulnerabilidad, los límites absolutos por debajo de los cuales o sobre los cuales la vida no es posible”¹⁰¹. La vida humana es el marco referencial desde donde se fijan los fines, elegidos desde la exigencia de la vida humana.

El criterio material universal de la ética lo anuncia Dussel de la siguiente manera: “el que actúa moral o éticamente debe producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una comprensión de la felicidad que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra”¹⁰².

El criterio material engendra verdad teórica de juicios de hecho, por ejemplo: Pedro duerme. Y la verdad ética/práctica se concreta: Pedro **debe** dormir para **vivir**. La relación teórica y práctica es deducida a partir de la autorreflexión responsable (razón práctica) del que entrega la propia vida (libertad) y cuida del otro (la normativa ética).

2.3.2. El principio formal o principio de democracia

El principio subsume lo más valioso de la ética del discurso de Apel y Habermas. Significa que la vida humana y la obligación de conservarla no niegan la instancia de validez en el consenso racional intersubjetivo. Es un principio de aplicación de la norma (principio material) por cuanto, si se argumenta, es porque se intenta saber cómo se puede y debe reproducir y desarrollar la vida humana aquí y ahora. En resumen, la norma material otorga el contenido y el principio formal aporta el consenso de los sujetos necesitados con derecho a participar (el contenido ético objeto de la argumentación es la vida humana).

Sin embargo, existen divergencias con la ética del discurso de Apel y Habermas. Dussel considera que su propuesta implica una confusión entre verdad y validez. Para el filósofo argentino la verdad se sitúa en referencia a la materialidad de la realidad. Y el formalismo niega la posibilidad de una verdad práctica no meramente consensual. Dussel sigue a Wellmer, que afirma que la verdad no se sigue de la validez del consenso, sino de lo acertado de las razones que se presenten en el diálogo. El concepto de *validez* remite a la intersubjetividad, se pretende alcanzar un consenso de lo que se cree como verdadero en el ámbito de la racionalidad. El criterio de validez “es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia”¹⁰³. La manera como se efectúa el acto humano.

El principio moral de validez, que en política se llama legitimidad y en la democracia consiste en “exigencias deónticas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica”¹⁰⁴. La aplicación consiste

¹⁰¹ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 460.

¹⁰² DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., 2016, p. 69.

¹⁰³ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 206.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 216.

en unir el contenido ético, con pretensión de verdad práctica desde su procedimentalidad formal consensual con pretensión de validez moral, en una norma que pueda ser criticada bajo el predicado de bueno en su sentido ético concreto, real y empírico¹⁰⁵.

Es importante distinguir que no es lo mismo bueno que válido. Lo que todos obrarían como ley universal no determina algo como bueno, sino, como propone Kant, como válido. Si la validez y la bondad no son sinónimas significa que lo válido para todos los sujetos morales se refiere solo al principio formal (validez). Por ejemplo, el suicidio colectivo puede ser fruto de un consenso válido, pero materialmente irracional, en contraposición del principio material de preservar la vida humana¹⁰⁶.

Dussel propone una descripción mínima de lo que es el principio formal: “obra de tal manera que los actos y las instituciones sean decididos teniendo siempre como supuesto la participación simétrica de los afectados a fin de alcanzar un consenso compartido por toda la comunidad, mediante un debate donde se presenten argumentos racionales, sin violencia”¹⁰⁷.

2.3.3. El principio de factibilidad ética o principio de posibilidad

Este principio exige la crítica de la razón que pueda imaginar posibilidades y utopías. No todos los fines son factibles y morales, aunque puedan ser realizables y válidos.

Distingamos entre factibilidad técnica y factibilidad moral. La primera se refiere a algo concreto dentro de un horizonte o proyecto de vida. Y la factibilidad moral se refiere a lo factible *operado* moralmente. Lo *operable* incluye la razón instrumental y los principios material y formal de la ética que la constituyen como un *factum* moral. Los límites de la operabilidad moral (factibilidad) son la vida de la comunidad y el consenso válido de los medios a operar para acrecentar la vida¹⁰⁸.

No todo lo deseable es posible, por lo que se requiere la fundamentación del hecho del principio de factibilidad. “Tiene pretensión de bondad todo acto humano o institución comunitaria si, y solo si, además de la afirmación de la vida (primer principio) y por acuerdo de los afectados (segundo principio), son empíricamente posibles según los diversos campos y sistemas que entren en su efectuación concreta”¹⁰⁹. Implica elegir las mejores mediaciones para alcanzar el fin elegido. Franz Hinkelammert afirma: “ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad”¹¹⁰.

Una acción es factible en la medida que la norma o la institución cumple las condiciones de posibilidad de la realidad y la racionalidad. Además, se exige que satisfaga las condiciones

¹⁰⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁰⁶ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 88.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p. 97.

¹¹⁰ HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 1984, p. 238.

deónticas que indican que la acción es ética según el principio material y formal. Y se distingue entre las condiciones debidas y las necesarias para la vida humana en su desarrollo y participación en las decisiones.

La pretensión de bondad. Una acción para Dussel nunca podrá ser buena totalmente, ni una institución o estructura social puede encarnar la bondad. A lo más que se llega es a la *pretensión de bondad*: la perfección no es un atributo humano. Dado que la acción solo es una pretensión de bondad, se deduce que la corrección es parte integrante de la acción que configura las instituciones. Además, toda acción humana o institucional producirá acciones negativas, aunque no sean intencionales. “Toda pretensión de bondad incluye inevitablemente una proporción de injusticia o maldad, es cuando habrá que saber enfrentar la crítica para así poder pasar a la ética”.¹¹¹

Pretender no es sinónimo de afirmar, de juzgar como cierto o verdadero, sino que manifiesta la actitud de espera, expectativa, es una posición subjetiva abierta a la discusión, a la posibilidad de estar equivocado. Presta oídos a las razones del otro que quizás están mejor fundadas, porque la pretensión es alcanzar la verdad. Dussel asume las cuatro pretensiones de comunicación de Habermas: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, pero agrega la pretensión de bondad.

La pretensión de bondad para Dussel conlleva tres prerequisites: la pretensión material moral (la vida humana o comunitaria), la pretensión formal moral (el consenso comunitario) y la pretensión de factibilidad moral (operar lo posible)¹¹².

La parte crítica de la arquitectónica dusseliana. El principio crítico, el de validez antihegemónica y el de la libertad tienen como objetivo complementar los tres principios anteriores (el material, el formal y el de factibilidad). Se trata del pasaje de la moral a la ética o de la transontología a la metafísica, puesto que ética y metafísica son sinónimas. Lo positivo de los principios es interpretar el mundo como lo dado, tal como aparece; y en el aspecto negativo, se parte de las víctimas, de los excluidos del sistema, para que logre así ser una ética con principios universales.

2.3.4. El principio crítico o de reconocimiento

La crítica insta la dialéctica de lo positivo (el bien) y de lo negativo (el sufrimiento de las víctimas producido por la acción con pretensión de bien). La crítica tiene como fin acoger lo que de valioso presentan las críticas a los sistemas. Y, a la vez, hace evidentes las insuficiencias de las propuestas de solución. Los principios material y formal pueden declarar ilegítimo un sistema desde las víctimas, pero no es suficiente. Se busca una propuesta en la que sea posible que las víctimas hagan valer su voz configurando así una nueva comunidad.

¹¹¹ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., p. 113.

¹¹² Cfr. *ibid.*, pp. 106-110.

La ética crítica conlleva dos categorías: la alienación y la liberación. La categoría marxista de alienación es definida por Dussel de la siguiente manera: “cuando el otro, tanto que absolutamente otro del sistema, es negado por este en su exterioridad, subsumido en él y convertido en un momento del sistema como ocurre en el capitalismo, en donde el trabajo vivo, aunque inestimable por ser la fuente de todo valor, es sin embargo rebajado al ser convertido en simple fuerza de trabajo que se compra y se vende en el mercado”¹¹³. Y la categoría de libertad será redefinida como la negación de la alienación a partir de la positiva afirmación de la dignidad de las víctimas.

En función de lo anterior, la alteridad –la víctima– desenmascara el supuesto bien de la eticidad vigente que produce alienados (*principium oppresionis*) y descubre la insuficiencia formal que genera excluidos (*principium exclusionis*), ya que no los toma en cuenta en las decisiones. El reto es que las víctimas logren formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica. La permanente mirada crítica implica el talante escéptico, la reflexión filosófica liberadora que propugne por un acuerdo siempre más justo.

El reconocimiento del otro supone aceptarlo como persona, como sujeto de derechos vulnerados por un sistema, reconocerlo como viviente con una corporalidad sufriente y un proyecto de vida aniquilado. Por lo que el principio material a la luz del principio crítico exige “no matar a las víctimas, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro”¹¹⁴. La acción ético-crítica señala que a las víctimas se les ha negado vivir, por lo que es imperativo cuestionar la moralidad dominante, la cual produce víctimas y justifica al victimario. Se deduce la exigencia de reconocer la deshumanización, conlleva la crítica a la no verdad del sistema y la obligación de actuar solidariamente para transformar el sistema imperante¹¹⁵.

El principio crítico o de reconocimiento se resume como “el reconocimiento solidario de las víctimas ante la no verdad, la no validez y la no eficacia del orden vigente”¹¹⁶.

2.3.5. El principio de la nueva validez antihegemónica o de organización

Las víctimas nos sitúan de frente a la necesidad de transformar las moralidades dominantes por otras que eviten la exclusión y la opresión. Este principio advierte que no puede ser considerada como moral ninguna acción, institución, eticidad que deje fuera en las decisiones a alguna persona o colectivo, puesto que todos poseen voz y se les debe escuchar en los asuntos que les incumben. La exclusión es variopinta: de género (hombre-mujer), económica (pobres-

¹¹³ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* [consulta 10-02-2017]. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/txt/Etica_Santander.pdf

¹¹⁴ DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, *Laval Theologique et Philosophique*, vol. 54, no. 3, México, 1998, p. 467.

¹¹⁵ Cfr. BEORLEGUI, Carlos. *La nueva ética de la liberación de E. Dussel* [consulta 10-02-2017]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4db82df16c1e7lanuevaetica.pdf>

¹¹⁶ DÍAZ, Gildardo. *Ética de la liberación de Enrique Dussel* [consulta 11-02-2017]. Disponible en: <http://es.slideshare.net/gdiaznova/etica-de-la-liberacion-de-enrique-dussel>

ricos), cultural (multicultural), ecológica, etc., cualquier grupo o persona que es objeto de exclusión.

Es necesario configurar la nueva formalidad a la luz del principio crítico que evite los supuestos de situaciones ideales, que postulan la simetría cuando en realidad lo que existe es la asimetría. Buscar creativamente la manera de involucrar a los interesados en la toma de decisiones. Elevamos el nivel de consciencia crítica que evite la alienación del otro como excluido. La consciencia crítica debe llevar a la acción responsable que empuje a la superación práctica de tal situación que genera sufrimiento.

El nuevo principio formal moral crítico lo define Dussel de la siguiente manera: “quien actúa críticamente con validez, desde las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in actu* a la responsabilidad que comparte solidariamente, en buscar las causas de la victimización de los dominados y en proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad”¹¹⁷. La factibilidad crítica de la liberación engendra sujetos históricos, comunitarios, críticos y libres.

2.3.6. El principio de liberación o de transformación

Este principio se fijó como meta llevar la vida humana al máximo desarrollo. La exclusión niega la vida, la producción y la reproducción de la propia vida. El objetivo de este principio es articular críticamente la razón instrumental, tecnocientífica, con el criterio de una nueva eficacia que garantice la vida y la participación simétrica de los seres humanos.

Este principio recoge los principios material, formal y de factibilidad, porque las víctimas son tanto el punto de partida como el de llegada. Recoge propuestas utópicas y se convierte en el principio de esperanza de Ernst Bloch.

Dussel define el principio de liberación. “Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir –desarrollar– su vida participando en la discusión de aquello en lo que están afectadas está obligado: a) negativamente, a construir las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima; y b) positivamente, a transformar y construir las mediaciones necesarias para que la víctima pueda... vivir humanamente, participe simétricamente y efectúe las exigencias factibles y alternativas que consisten en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas transformaciones las denominamos *praxis de liberación*”¹¹⁸.

El cumplimiento de los seis principios no equivale a la perfección de las acciones o instituciones. Se alcanzará la pretensión de bondad, en este caso la pretensión *crítica* de bondad, que será la *pretensión de justicia*. Se señala que lo alcanzado es siempre provisional porque, tarde

¹¹⁷ DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, *Laval Theologique et Philosophique*, vol. 54, no. 3, México 1998, p. 468.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 470.

o temprano, producirá dominados y excluidos. Por tanto, a la luz de estos principios se caminará de una eticidad hacia otra que sea más justa, siendo esta la dinámica de la historia. Ante una modernidad y un capitalismo desbordados, Dussel afirma: “la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de autoextinción. Solo la corresponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte... puede ayudarnos a vencer la cínica irresponsable insensibilidad ética para con las víctimas o la paranoia fundamentalista necrófila que nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad”¹¹⁹.

2.4 El método analéctico y los principios críticos-creadores

Fue acuñado por el filósofo Juan Carlos Scannone y desarrollado por Dussel, quien en *La filosofía de la liberación* lo define como el hecho humano por el que todo hombre se sitúa más allá del horizonte de totalidad. La dialéctica ya no es suficiente: el momento analéctico abre al ámbito metafísico refiriéndose al otro en su exterioridad, en su separación y distinción. La aceptación del otro como otro significa una elección de responsabilidad por el otro. Escucha la voz que viene desde la exterioridad de la dominación. Dussel cuestiona la totalidad de Heidegger desde la alteridad de Lévinas y critica a Lévinas desde la perspectiva política de la confrontación entre centro y periferia.

El método analéctico considera el rostro del otro y al mismo tiempo exige poner al servicio del otro un trabajo creador. La analéctica antropológica es una economía al servicio. El rostro es también la epifanía de una familia, un pueblo y del otro absoluto. El rostro es la palabra primera de toda significación posible en acto¹²⁰.

El enfoque analéctico marca un paso hacia adelante en la filosofía de América Latina y es un momento de superación del simple imitar el pensamiento, para convertirse en un filosofar de los pueblos humanos que necesitan liberación¹²¹. “Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral...”¹²². Es la afirmación de la víctima más allá del desconocimiento que sufre por parte del sistema.

El fundamento del método, según Dussel, se encuentra en la palabra cotidiana del otro y en su interpretación, “el saber oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber interpretar para saber servir”¹²³.

¹¹⁹ DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 568.

¹²⁰ DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, Siglo XXI, México, 1973, p. 161.

¹²¹ AA. VV. *Analéctico*, DFL [consulta 10-02-2017]. Disponible en:

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analectico.htm>

¹²² DUSSEL, Enrique. El método analéctico y la filosofía latinoamericana, en *América Latina: dependencia y liberación*, CLACSO, Argentina, 1973, p. 115.

¹²³ BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel; MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel, *Franciscanum*, vol. LIV, no. 158, Bogotá, 2012 [consulta 19-02-2017]. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682012000200007

En la comprensión del otro no interviene la razón, sino la fe, como confianza en el otro, donde las categorías de totalidad dejan lugar a las de la existencia del infinito (otro)¹²⁴. El método dialéctico no escucha la voz del otro, puesto que lo reduce a la totalidad como sucede en la historicidad, solo se da cuenta de la voz de los vencedores suprimiendo la versión de los derrotados.

Los principios críticos y creadores son lo propio de la ética de la liberación, cuando la liberación es creadora, el nuevo orden es más justo. Se habla de creación pero desde la metafísica semítica de la racionalidad que se expresa en la razón práctica. No modifica meramente, sino que pone en la existencia desde la voluntad creadora un nuevo sistema ético. Permanece la consciencia que ese sistema tendrá su decadencia y así se abre a una nueva creación. El sujeto de la creación no pone en la existencia algo transformado que ya existía, sino los actos de la voluntad libre-creadora que engendra algo que pudo no ser y genera transformación en las relaciones con el otro¹²⁵.

Los momentos de los principios ético-críticos, que ya se encuentran en el libro *La ética de la liberación* (cap. 4-6), son explícitamente descritos en la obra *14 tesis de ética...*, de 2016: el primero, “debemos, como exigencia ética, criticar el sistema vigente moral injusto, como totalidad y en sus mediaciones ónticas, tarea propia de la interpretación, de la teoría y su expresión oral, escrita, por gestos, por prácticas estéticas, simbólicas, políticas, etc.”; el segundo, “debemos, por una práctica empírica o praxis de liberación real, objetiva, de-construir, de-struir aquellos aspectos que son la causa del sufrimiento o del inacabamiento de sus vidas de los reprimidos o excluidos del sistema vigente, sus víctimas”; y, finalmente, el tercero, “debemos edificar el nuevo orden donde los explotados y excluidos del antiguo sistema sean miembros institucionales con igualdad de derechos a todos los demás miembros de la comunidad. Las víctimas dejarán de serlo” (víctimas excluidas)¹²⁶.

Dussel señala que el deber tiene que ser expresado en plural, debemos, porque el individuo es miembro de una comunidad. Los momentos de liberación no esconden la dolorosa y, a veces, peligrosa realidad de comenzar a dismantelar sistemas vigentes que ya son irrelevantes y corruptos. Un pensamiento articulado es semilla de transformación, por el cual la víctima emprende la edificación del nuevo orden más allá del Jordán (paradigma del éxodo). No es un simple luchar contra la injusticia, sino que es mirar “cara a cara” al excluido tomando responsabilidad del otro.

La consecuencia de este proceso ético-crítico/creativo de liberación es que “debemos participar comunitaria y simétricamente, de manera racional y no por violencia, en la discusión de la comunidad de las víctimas u oprimidos/excluidos del antiguo sistema, el que va dejando de

¹²⁴ Cfr. BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel. MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. *Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel, Franciscanum*, vol. LIV, no. 158, Bogotá 2012, p. 156.

¹²⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, p. 175.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 176-177.

ser vigente y, por lo tanto, el nuevo consenso crítico se levanta contra el consenso superado de los dominadores del pasado para, de esta forma o manera, decidir la creación de todas las instituciones necesarias en el nuevo orden ético más justo”¹²⁷.

Es importante intentar lo mejor, sabiendo que es imperfecto y que habrá errores inevitables que tendrán que ser corregidos. Por ello, el proceso creativo y de factibilidad ética dicen: “debemos intentar la creación de praxis e instituciones que, en favor de la vida de las víctimas y partiendo de su acuerdo, efectúen empíricamente aquello que es posible. Posibilidad que, como un horizonte, se encuentra más acá de la imposibilidad del idealista (de izquierda extrema o de derecha que, por ejemplo, niegan el Estado, uno porque es inevitablemente siempre represor, y el otro en nombre de la libertad del mercado) y más allá de la imposibilidad del conservador, que con sabiduría práctica (la *phronesis* subsumida en el consenso comunitario) obra lo posible nuevo y mejor que lo vigente en favor de los oprimidos, sabiendo que los errores son inevitables, que la aplicación del principio es falible, pero que se pueden corregir con el concurso de la praxis por la interpelación y participación de las mismas víctimas”¹²⁸.

2.5 La aportación de Dussel

Dussel parte del nexo entre ontología, economía, política e historia y propone una metafísica que no se encierra en la ontología de la totalidad, sino que valora la relación ética de la alteridad (el otro). El sujeto es responsable del otro, ya que el encuentro con el otro permite la construcción del yo. La subjetividad es ética, las relaciones que se sintetizan en el nosotros son entre sujetos que forman una sociedad. En resumen, el yo se configura en cada uno de sus encuentros y, así, se va definiendo en la relación ética responsable respecto al otro que me exige justicia (responsabilizándome de él).

Características de la ética de la liberación de Dussel: la construcción de una ética desde el oprimido/excluido del sistema neoliberal; la propuesta *pluriprincipal* como base de la arquitectónica ética; la centralidad del principio material (vida humana) y crítico (confronta los principios con la facticidad de nuestra historia); es una ética de la vida en defensa de la vida humana y, de manera especial, de los olvidados que viven inhumanamente (no es biologista o neutral); no existe la bondad perfecta, existen actos con pretensión de bondad, por el simple hecho de que el ser humano no es perfecto, “solo nos cabe la honesta, seria y sincera pretensión de bondad”; superar el eurocentrismo y llegar a una ética inclusiva desde la alteridad del excluido; romper las pretensiones de exclusividad y hegemonía de cualquier filosofía existente desde la liberación que orienta la reflexión; es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios /OTRO creador fuente de liberación.

El encuentro del yo con el otro encarnado en un tú surge del auténtico diálogo que implica la escucha activa y la apertura del yo que se sabe y acepta no ser el poseedor de toda la verdad. Se destrona el tipo de razón que se ha erigido bajo el supuesto de poder alcanzar toda la verdad,

¹²⁷ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., p. 183.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 184.

negando a los otros las verdades de sí mismos. La consecuencia es que no se parte del sujeto autosuficiente, sino de aquel que valora la interrelación, generando, así, una nueva lógica relacional. El hombre solo existe con los demás, vive en la presencia de los otros y crecerá en la medida que ponga su vida al servicio de los demás, sobre todo de los más pobres¹²⁹.

El sujeto de la praxis de la liberación es el sujeto vivo que es víctima. La subjetividad/ intersubjetividad se gesta en la comunidad de vida y de lengua (mundo de la vida comunicable de Habermas), desde las necesidades y la cultura de una tradición con proyectos históricos concretos, a los que se aspira en esperanza solidaria. “La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad subjetiva y social, teniendo como última referencia siempre alguna comunidad de víctimas”¹³⁰.

En la ética de la liberación los sistemas son empíricos, por la función de cada actor a través de su conducta comunitaria. Cada sujeto establece las coyunturas que unen las instituciones. “La felicidad es un vivir con alegría la esperanza y el cumplimiento del sentido de dicha existencia tal como se ha creído y afirmado existencialmente sin contradecir a la razón humana, teniendo parámetros reales, objetivos, del efecto positivo en beneficio de la comunidad, de la humanidad, de los actos con pretensión de bondad crítica que dicha fe racional produce”¹³¹.

La dimensión humana de estar en el mundo se configura en las relaciones interpersonales (lingüística) y en la relación del hombre con la naturaleza a través de la *poiesis* (instrumentalidad)¹³². Las relaciones humanas para Dussel poseen dos niveles: la lingüística implica la relación inconsciente del hombre con el lenguaje, se está inmerso en el lenguaje, se hace activamente y se elaboran conceptos de interpretación con el fin de comprender. La lingüística corresponde a la acción comunicativa de Habermas y Apel; y, en segundo lugar, la instrumentalidad marxista señala que todo es instrumento para los individuos de la clase dominante para alcanzar sus propios propósitos de explotación y la hegemonía ideológica (la filosofía económica de Marx con la instrumentalidad). Por tanto, la mediación con el otro se da a través del lenguaje y del intercambio económico¹³³.

La liberación exige abrir mi totalidad, reconocer, aceptar y ser responsable de la vida y liberación del otro construyendo comunidad y humanidad. Lo ético implica la transformación de

¹²⁹ CÓRDOBA, M. Eugenia y VÉLEZ de la CRUZ, Claudia. La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2016 [consulta 21-02-2017]. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v14n2/v14n2a09.pdf>

¹³⁰ PADILLA ARIAS, Alberto. *Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento*, Veredas UAM-Xochimilco, México, 2010, p. 199 [consulta 20-02-2017]. Disponible en: <http://docplayer.es/23080713-Enrique-dussel-una-aproximacion-a-su-pensamiento.html>

¹³¹ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., p. 171.

¹³² BEORLEGUI, Carlos. *La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel* [consulta 10-02-2017]. Disponible en:

<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf>

¹³³ BEORLEGUI, Carlos. *La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel* [consulta 10-02-2017]. Disponible en:

<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e76lainfluenciade.pdf>

lo alienado, de todo aquello que niega lo humano. Las cuatro prácticas básicas de relaciones humanas: política (hombre a hombre), erótica (sujeto a sujeto), pedagógica (yo a tú) y antifetichista (nosotros a los otros). Las seis áreas de la alteridad son: la proximidad, la totalidad, las mediaciones, la exterioridad, la alienación y la liberación. La relación política es la práctica/praxis en el cuidado de la polis y del poder político; la relación erótica se da en la dimensión del eros e interviene la sexualidad; la relación pedagógica es la dimensión educativa entre los padres e hijos, maestros y alumnos; la relación antifetichista conlleva las relaciones entre el nosotros y el otro desconocido¹³⁴.

La mayor insuficiencia que detecta Dussel en los sistemas éticos es la *uniprincipialidad*, es decir, el fundamento es **un** principio, **una** instancia última de referencia. En cambio, la ética bien estructurada se sostiene no en un único principio, sino en varios principios, por lo que fundamenta la ética de la liberación sobre la *arquitectónica* de principios y criterios que garantizan las transformaciones de los sistemas excluyentes o totalitarios.

*“No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la interpelación del excluido o sería solo racionalidad de dominación”*¹³⁵.

¹³⁴ DÍAZ, Gildardo. *Ética de la liberación de Enrique Dussel* [consulta 20-02-2017]. Disponible en: <http://es.slideshare.net/gdiaznoa/etica-de-la-liberacion-de-enrique-dussel>

¹³⁵ BEORLEGUI, Carlos. *La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel* [consulta 10-02-2017]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e761ainfluenciade.pdf>

**III. LA ENCRUCIJADA HISTÓRICA DE LA
PERSONA Y LA COMUNIDAD: LA
INDIVIDUALIDAD Y LA ALTERIDAD EN SU
TRAVESÍA DE RESPONSABILIDAD Y
LIBERTAD EN EL PROYECTO ÉTICO
POLÍTICO TRANSMODERNO**

3.1 Soy persona responsable/libre del otro y de la comunidad

En el primer apartado del capítulo I hemos esbozado el proceso histórico de la definición de la persona. Proceso que nos ha llevado a la sugerente metafísica de la persona de Julián Marías, que define a la persona como “criatura amorosa”. El saber metafísico buscando la fundamentación del saber antropológico y ético concluye en el concepto de *persona*. Una persona biográfica que se narra en las relaciones éticas de responsabilidad y libertad en una comunidad que escribe la historia.

A la luz de la propuesta de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría se analizará la relación simbiótica entre la persona y la comunidad. Su metafísica afirma que la persona es un ser religado a lo real. A la realidad humana, social e histórica vertida y convertida a los otros. Es evidente que la propuesta de los metafísicos Julián Marías y Ellacuría coinciden en el concepto de *persona*. Y la propuesta de Ellacuría, en coherencia con la ética de la liberación, ilumina dicho concepto con una antropología integral y solidaria. La persona es interrelación biográfica a nivel social, espiritual, histórico, económico, político y trascendente.

El método de historización de Ignacio Ellacuría consiste en contemplar y analizar las cosas, principios o valores en la realidad histórica. Su pensamiento ético enriquece su antropología integral y solidaria al considerar que la clave hermenéutica de comprensión debe ser el pobre, signo permanente de los tiempos, el *ubi* que da verdad ética a la realidad histórica. La verdad real de nuestro mundo injusto y la mentira del poder que encubre la injusticia. Surge, así, la exigencia mediadora de la razón filosófica y de las ciencias humanas, condición de posibilidad para acceder con verdad a la realidad histórica y, posteriormente, poder realizar la reflexión ética y metafísica. Pretensión de saber integral, que, encarnándose en estructuras educativas, permite tomar verdadera consciencia de la realidad de la historia.

Ocuparse de la realidad es “cargar con la realidad y dejarme cargar por la realidad”. Cargar con la realidad es la ética de la compasión basada en el principio de misericordia o de bondad (Lévinas). Asumo la realidad, el sufrimiento de los otros en mi corazón y surge la responsabilidad por la que me implico y comprometo en la praxis de la paz y la justicia liberadora con los pobres. Dejarme cargar por la realidad es la ética de la gratuidad, que acoge fraternal, justa y solidariamente a los otros. Compartir el caminar con los movimientos sociales y ciudadanos de solidaridad y liberación. Es evidente que la propuesta ética de Lévinas de responsabilizarse por el otro y la solidaridad dusseliana se entrelazan críticamente en la propuesta de Ellacuría¹³⁶.

La filosofía de la realidad histórica no se reduce a la sola experiencia de la materia o de la vida, sino a la experiencia de una realidad plena con carácter histórico. No se expresa solo como dato, se está dando y se sigue dando históricamente. En el trasfondo de la propuesta está la visión

¹³⁶ Cfr. ORTEGA, Agustín. *El pensamiento social y ético de Ellacuría* [consulta 25-03- 2017]. Disponible en: <http://www.loyolaandnews.es/el-pensamiento-social-y-etico-de-ellacuria/>

de Zubiri sobre la historia: la realidad entera del mundo es constitutivamente histórica, el dinamismo propio de lo histórico afecta a la realidad misma en cuanto realidad¹³⁷.

El principio material de la vida humana personal está vinculado a la validez del consenso formal de la comunidad/otros, por medio de la acción ética de responsabilidad solidaria. Es una profunda felicidad infeliz, felicidad por el amor al otro en la infelicidad de estar agobiado por la responsabilidad y el dolor que exige enfrentar sin descanso todo aquello que engendra injusticia, que aniquila al otro. No se habla de valentía o fortaleza, más bien de responsabilidad por el otro. Es la felicidad de estar redimiendo (dando vida a otro), aunque ello implique estar siendo crucificado (dar la propia vida). Dar vida para que otros tengan vida es la vocación llena de misterio y humanidad, límite de la bondad crítica, realista y utópica que se propone un nuevo orden más justo¹³⁸.

El cargar con el otro es una estructura antropológica y metafísica con la que el sujeto está señalado, está marcado antes de llegar a ser yo, antes de ser consciencia. De igual forma, Lévinas plantea al otro como el absolutamente otro, no niega el plano de la relacionalidad y sociabilidad ética, sino que reafirma que el mismo renuncia a la pretensión de poseer al otro, para darle cabida como alteridad. La consecuencia es que se sale de la totalidad para ascender a la paz, que exige no otra teoría del ser, sino otra forma que ser. En el encuentro “cara a cara” nace el compromiso ético, más allá de la autonomía del sujeto, que permite ver, oír y amar al otro.

El querer cumplir una acción es una decisión libre que implica conocimiento, reflexión, prudencia (*phronesis*). La razón práctica determina la elección del querer y el querer determina a la razón, un querer juzgado. Ser libre ante las posibilidades ónticas (horizonte del ser), en el querer y en el decidir una posibilidad, lanza al hombre a la responsabilidad de sus actos que pudieron no ser, y que, si son, es porque así se ha decidido en la apertura a la alteridad (de otro modo que ser). La ética se ejerce en el acto humano que reconoce al otro como igual, presupuesto de toda posible argumentación¹³⁹. El hombre se ha formado en el proceso de dar y recibir, no hay el uno sin el otro¹⁴⁰. Ellacuría, siguiendo a Ortega y Gasset, afirma que para que el suceso sea histórico se requiere que sea social. Y es imposible acercarse al hecho social sin considerar el hecho personal. En definitiva, la comprensión del hecho histórico exige la consideración de la persona y la sociedad¹⁴¹.

El nuevo orden más justo es un acto creativo a partir de la voluntad libre del pueblo que da forma a lo imposible. Lo que todavía-no-es (presente) puede llegar-a-ser (futuro) no como paso de la potencia al acto (horizonte cosmológico: ser), sino por la decisión voluntaria (otro modo que ser: ética) que engendra un futuro nuevo. Decisión voluntaria que es ética cuando

¹³⁷ Cfr. GONZÁLEZ, Antonio. *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica* [consulta 25-03- 2017]. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/resumenfilosofiaellacuria.pdf>

¹³⁸ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, p. 149.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁰ Cfr. PLATÓN. *La República*, II, 369.

¹⁴¹ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 1991, p. 247.

responde a la escucha de la víctima. Así, la exterioridad de la alteridad convierte en contingente lo que todavía-no-es abriendo caminos de libertad, desde la escucha de la alteridad sufriente, para que pueda llegar a ser (futuro novedoso engendrado por la libertad). Es el paradigma de la responsabilidad liberadora que irrumpe en el sistema en búsqueda de justicia. La exterioridad de la alteridad crea lo contingente que pudo no ser. El paradigma de responsabilidad liberadora, que se inicia con la escucha del excluido, irrumpe en el sistema y lo transforma en un nuevo proyecto más justo. El filósofo ruso Nicolai Berdiayev lo sintetiza con el siguiente postulado ético: “obra como si oyeras la llamada de Dios y como si estuvieras invitado a cooperar en su obra, con un acto libre y creador; descubre en ti la conciencia pura y original; disciplina tu persona; lucha contra el mal en ti y a tu alrededor, no con miras de crearle un reino, rechazándolo al infierno, sino con el propósito de triunfar realmente de él, contribuyendo a iluminar y a transfigurar a los malos”¹⁴².

El prototipo de hombre es el corrupto que no tiene ninguna pretensión de bondad, sino que impone su voluntad como voluntad de poder. Aniquila las voluntades de los que le resisten; corrompe a los subordinados para rodearse de cómplices que pierden la conciencia ética y se convierten en el terror para los demás. El temor del corrupto es el de cometer un error técnico o de mercado, que implique el fracaso de su imposición. El mayor obstáculo es el actor honesto incorruptible que vive al servicio de las víctimas y no duda en inmolarse en favor de la vida. La conciencia ética interpela al justo a no traicionar el grito que expresa dolor y sufrimiento, el cual es infligido por los actos de los corruptos¹⁴³.

La persona libre es aquella que está abierta al otro con un amor de justicia que se expresa en solidaridad servicial. La libertad ética tiene su origen en la responsabilidad entendida como respuesta al otro que está presente o ausente. La propuesta de Lévinas es buscar el sentido de la responsabilidad y la subjetividad que se traducen en acciones que redimen a la humanidad¹⁴⁴. La solidaridad con el que está fuera del sistema es defenderlo contra el tribunal de un sistema que lo excluye. Ellacuría manifiesta que el otro está en mi realidad: “soy de suyo los otros”. Presencia real-histórica que determina el modo de vivir del ser en libertad (exigencia ética).

La ética de la responsabilidad de Hans Jonas recuerda: “el hombre es el único que tiene responsabilidad, solo los humanos pueden escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción y esa elección tiene consecuencias. La responsabilidad emana de la libertad, la responsabilidad es la carga de la libertad”¹⁴⁵. La vida exige un deber ecológico y prudencial por cuanto no todo lo que se puede hacer se debe hacer, para preservar, así, la vida

¹⁴² ROJAS TEXON, Juan Pablo. *Nicolai Berdiaev*, México 2015[consulta 10-03- 2017]. Disponible en: <http://elregionalcoatepec.com/nikolai-berdiaev/>

¹⁴³ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., p. 192.

¹⁴⁴ Cfr. VILA MERINO, Eduardo. Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad, *Athenea Digital*, no. 6, España 2004 [consulta 04-03- 2017]. Disponible en: file:///C:/Users/rafa%20torres/Downloads/responsabilidad-%20alterida.pdf

¹⁴⁵ DE SIQUEIRA, José Eduardo. *El principio de responsabilidad de Hans Jonas* [consulta 04-03- 2017]. Disponible en: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/71/171-193.pdf>

creadora responsable no solo del presente, sino del futuro del ser humano y el medioambiente. Dussel radicaliza la postura de Lévinas, al exigir una sociedad justa donde el orden social no debe sustraerse de la relación ética por medio de la indiferencia que implica responsabilidad política. La relación interpersonal que se entabla con el otro es requisito de relación con la sociedad a través de la justicia.

La hospitalidad en la tradición semita es una exigencia de humanidad tanto para el que recibe como para el huésped y por eso exige el triunfo ético sobre la inhumanidad. El huésped se convierte en mi mundo y yo en el de él. Fernando Savater recuerda en el libro *Ética para Amador* que el huésped es tanto la persona que se aloja en casa de otro como el otro que lo acoge en su casa. Nacer es llegar a un mundo extraño, sin la hospitalidad de los otros no hay vida. La reciprocidad conlleva tratar como deseamos ser tratados. Sin olvidar que el mundo es el espacio, la casa que hace posible la acogida humana, por eso debemos cuidarlo y no convertirnos en ecocidas y homicidas. La hospitalidad ha sido principio ético de las tradiciones semíticas¹⁴⁶.

La esperanza es hospitalidad no como reacción a la muerte y al triunfo de la vida, sino la vivencia de una vida tocada por lo finito de un presente que impide absolutizarlo. Es un sí a lo que llega, a un presente abierto a la libertad responsable que construye el proyecto del futuro. La brevedad humana abre la ética de la esperanza porque tiene como destinatario al ser humano peregrino que necesita ser hospedado por un tiempo. Es conveniente recordar la sentencia de Séneca en su libro de *De brevitae vitae* en el que rechazaba toda queja de la brevedad de la vida, proponiendo que la vida no es breve, sino que la abreviamos al ocuparnos de cosas que no valen la pena. La esperanza y la hospitalidad tienen que ver con la vida y con la vida buena¹⁴⁷.

La persona humana es autor, actor, agente de la biografía personal y del acontecer histórico, por ello la sociedad y la historia son los lugares naturales de realización del ser humano¹⁴⁸. La persona en su carácter personal y social se ve “cara a cara” con el otro, llamada (vocación) que abre en responsabilidad al diálogo, al consentimiento, al pacto, al contrato, y por eso, escapando de toda representación colapsa la fenomenalidad. El rostro es desnudez, forma, abandono del yo, envejecimiento, pobreza, piel arrugada, etc., son huellas de la historia real del otro. La responsabilidad por el otro a través de la comunicación es la primera aventura de la ciencia y la filosofía, es la racionalidad de la paz. La justicia es reacción de confianza y abandono recíproco en el corazón/razón y manos del otro¹⁴⁹.

La sociedad responsable alcanza la paz, no la tregua que solo es un espacio de relativo respeto para preparar la guerra. La guerra, la violencia, la explotación se funda en la alergia al

¹⁴⁶ Cfr. TAMAYO, Juan José. *La hospitalidad, principio ético de las religiones* [consulta 04-03- 2017]. Disponible en: http://www.feadulta.com/anterior/INMIGRANTES_hospitalidad.htm

¹⁴⁷ Cfr. INNERARITY, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, España, 2008, pp. 100,154.

¹⁴⁸ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 1991, p. 248.

¹⁴⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique. “Sensibility” and “otherness” in Emmanuel Lévinas, [consulta 04-03- 2017]. Disponible en: <https://www.questia.com/library/journal/1P3-43826053/sensibility-and-otherness-in-emmanuel-levinas>

otro, en el temor y la desesperación. Se busca una ética liberadora que no sea fruto del resentimiento o del miedo. Si no se alcanza la paz desde la escucha de la alteridad, el ser humano se convierte en moribundo. La corporalidad sufriente exige justicia, “la miseria y la pobreza no son propiedades del otro, sino los modos de su aparición, su manera de concernirme, su modo de proximidad”¹⁵⁰.

La comunidad es condición de la vida individual responsable que se abre a lo inesperado en la libertad. “Los hombres existen en plural y no en singular, que son los hombres y no el hombre, quienes habitan la tierra”¹⁵¹. La pluralidad en H. Arendt implica igualdad y distinción que dan lugar a visiones del mundo e interpretaciones que deben encontrarse en la esfera pública. Todo intento de suprimir la pluralidad es atentar contra la humanidad. Los totalitarismos pretenden borrar la memoria, el relato histórico, suprimir la palabra y, en contraposición, la narración siempre preservará la memoria y el sentido del camino. Contraejemplos de esto son los genocidios o las dictaduras de Latinoamérica donde se busca cancelar la identidad y tergiversar la historia¹⁵².

Ellacuría señala que la persona (el viviente) está situado entre las cosas y frente a ellas, la vivencia genera comportamiento y autoposición. “El viviente se posee a sí mismo mediante su comportamiento”¹⁵³. Lo propio del viviente es suscitar una acción vital. La condición de viviente en su realidad traumática implica el reconocimiento que se transforma en crítica y en responsabilidad por el otro. Esto surge no del principio de igualdad, sino del reconocimiento de la asimetría, de acogerlo como otro por ser otro. Sea que tome la postura activa de poner la cara por la víctima o que tome la postura pasiva de la no acción. En cualquier caso, no dejo de ser responsable por la muerte del otro, siendo siempre cómplice de la victimización. La responsabilidad por la vida funda la norma ética de cumplir el bien sin mirar a quién porque el silencio puede ser complicidad y culpabilidad¹⁵⁴.

La filosofía de la realidad histórica se contrapone a la consciencia cómplice que justifica la injusticia como un elemento necesario y natural del funcionamiento de un sistema. La moralidad ingenua del sistema vigente no puede ser la medida del bien y del mal. La consciencia cómplice e ingenua es herramienta para los fetichismos de Marx, es la inversión de los valores de Nietzsche, es el superyó represor de Freud, es la sociedad excluyente de Foucault o es la totalidad de Lévinas. La no comida, el no vestido, el no techo, el no hogar, la no consciencia, la no ecología son la contradicción del sistema y, por ende, de las instituciones. La globalización es una especie de totalitarismo que “con el aumento de la población y de los desarraigos,

¹⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo, en *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997, p. 33.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. Cuestiones de filosofía moral, en *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 112.

¹⁵² BRUNET, Graciela. Un intento de diálogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y Cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008, p.5.

¹⁵³ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 1991, p. 249.

¹⁵⁴ BRUNET, Graciela. Un intento de diálogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y Cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008, p. 8.

constantemente se tornan superfluas masas de personas, el peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido”¹⁵⁵.

La incompreensión deshumaniza y derrumba la sociedad. El problema, en la mayoría de los casos, no es lo desconocido o extraño, sino lo incomprendible. Los criterios de comprensión tienen tres parámetros: lugar, posesión y distinción. Comprender lo propio en lo extraño y viceversa, porque ninguno es definible aisladamente. El reto que formula Daniel Innerarity sobre lo extraño es el siguiente: “mientras lo extraño sea visto y valorado únicamente en contraste con lo propio, el etnocentrismo permanece inalterado”¹⁵⁶. La salida del dilema del extraño consiste en que la experiencia modifica al extraño y nuestra instalación frente al extraño. Merlau-Ponty lo sintetiza con la idea de la necesidad de aprender a considerar lo propio como extraño y lo extraño como propio. De lo contrario, se salta la lógica de la relación y hospitalidad para ingresar en el campo de la exclusión de cualquier tipo, que produce víctimas que gritan desde su dolor. ¿Al final de cuentas no somos extraños incluso para nosotros mismos? La responsabilidad implica interesarse por el *ethos* en su sentido etimológico: interesarse por lo extraño, hacerse cargo de las peculiaridades, cultivar la hospitalidad que no es indiferente ni invasora, que enseña a habitar con lo extraño y sobrellevar la contingencia propia y ajena¹⁵⁷.

El hablar con otros (víctimas) es aprender a escuchar, esa escucha empática que no deja inerte a nadie. Es la disposición a dejarse interpelar por otras perspectivas vitales, porque las diferencias y las relaciones son parte de la vida. La convivencia es el modo del encuentro de pasar el tiempo propio y el ajeno en interrelación. El tiempo propio es tan abstracto como el tiempo impropio, por tanto, la convivencia permite la concreción del tiempo que posibilita la coincidencia espacial. En la convivencia radica la sociedad de hombres/animales de realidad, la convivencia con el otro posibilita el reconocer que los otros son como yo (otros míos, otros como yo, otros que yo). La realidad de los otros forma mi propia realidad en su triple alteridad: organización, solidaridad y corporeidad. “Convivir es estar vitalmente presente en los demás... por lo que el hombre es de suyo un cuerpo social”¹⁵⁸.

La ética de la compasión de Ellacuría y de Innerarity parte de la dignidad del otro como heterogéneo, inconmensurable y resistente a toda succión en el yo cerrado. Existe la postura de interpretar la compasión no desde la libertad y justicia, sino desde la consideración de que la compasión es un obstáculo al progreso que hace imposible todo cambio. La compasión tiende puentes, unifica, dulcifica las diferencias, atempera voluntades; por ello, el compasivo se convierte en cómplice de la injusticia que debe ser superada¹⁵⁹. La compasión en la ética de la liberación conlleva la erradicación del mal porque el bien es humanidad. Implica la aceptación de

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 1973, p. 681.

¹⁵⁶ INNERARITY, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, España, 2008, p. 207.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 208-218.

¹⁵⁸ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio. *Op. cit.*, p. 301.

¹⁵⁹ INNERARITY, Daniel. *Op. cit.*, 2008, pp. 300-308.

que la realización del bien es histórica, difícil, problemática, plural y finita. No se puede erradicar el drama y la tragedia, pero se puede cambiar el libreto de la obra narrativa.

La responsabilidad en la ética de la liberación no se reduce a una categoría jurídica, sino al ámbito de la solidaridad que nos debemos los unos para con los otros; por tanto, es ingenuo pretender que la responsabilidad sea solo de la esfera política en cuanto sus deberes para con los ciudadanos. La solidaridad responsable atañe al hombre ético que no es producto de la herencia, ni se da por contagio, exige la cultura civil de crítica activa de la realidad que conlleva a tomar decisiones y a emprender acciones. No es suficiente querer, se necesita la capacidad potencial de llevar a cabo un proyecto u obstaculizarlo, sin la cual no existe la posibilidad de hacerse responsable de nadie. La irresponsabilidad es uno de los síntomas de nuestra época, llamada la generación Peter Pan: entre la magia y el infantilismo, sin asumir responsablemente la vida y al otro en la alteridad, es el espejo del egoísmo recalcitrante y en estado de metástasis. Este fenómeno de cultura infantil produce la ceguera ética, por lo que la ética desaparece del radar de la vida cotidiana dejando campo libre a otro tipo de consideraciones que no plantean preguntas radicales y no ponen de frente a la responsabilidad ética del otro. Las personas dejan de ser agentes éticos y se convierten en eslabones causales de la cosificación de los seres humanos, por ende, al ser cosas pueden ser desechados¹⁶⁰.

Pascal Bruckner en su libro *Miseria de la prosperidad*¹⁶¹ describe a las personas de occidente como devotos de la religión de mercado, convirtiendo el mercado en un fin en sí mismo, cuando tendría que ser un medio, provocando así la quiebra de la autonomía y la libertad. La economía se ha convertido en una obsesión, ya sea para adorar el mercado o para rapiñarlo. El hombre de hoy sucumbe a la tentación de la inocencia de la irresponsabilidad. La coartada para encubrir la propia responsabilidad goza de una sana creatividad desde un trauma, la superstición, el destino, la naturaleza o la providencia. La tentación es escapar a las consecuencias de los propios actos, de gozar de la libertad sin sufrir, provocando infantilismo o victimización que son maneras de irresponsabilidad bienaventurada. La solidaridad responsable permite responder por las acciones u omisiones¹⁶².

Max Weber distingue entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad al señalar que la primera se ocupa de obrar correctamente, mientras la segunda exige responder de las consecuencias de los actos. La ética de la liberación va en la línea de la síntesis entre convicción y responsabilidad en el principio de que soy responsable del otro por convicción y por responsabilidad solidaria. Javier Muguerza sostiene que “las responsabilidades sin convicciones serían ciegas y las convicciones sin responsabilidad vacías¹⁶³”. La deontología kantiana advierte

¹⁶⁰ Cfr. ARAMAYO, Roberto. Responsabilidad ética, *Eunomía*, no. 1, Madrid, 2011, pp. 121-122.

¹⁶¹ BRUCKNER, Pascal. *Miseria de la prosperidad: la religión del mercado y sus enemigos*, Tusquets editores, Barcelona, 2003.

¹⁶² Cfr. AA. VV. *Sísifo y la tentación de la inocencia* [consulta 04-03-2017]. Disponible en: <http://gpsakme.blogspot.com.es/2013/03/sisifo-y-la-tentacion-de-la-inocencia.html>

¹⁶³ MUGUERZA, Javier. Convicciones y/o responsabilidades. Tres perspectivas de la ética en el Siglo XXI, en Roberto Aramayo y María José Guerra, *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, p. 26.

del peligro de sacrificar la justicia por el éxito que no mide las consecuencias de los actos u omisiones.

La responsabilidad con el otro consiste en poner el propio pecho ante el pelotón de fusilamiento: es total y sin pretextos. Según relata Dussel, esta fue la idea que le explicó Lévinas sobre la alteridad y la consecuencia de la responsabilidad. Dussel, ante esta realidad metafísica y ética, la propone en su visión de la historia y la política. La vida en que se manifiesta exige reconstituir la alteridad del oprimido. El querer vivir incorpora al otro en el movimiento analéctico de la proximidad de dar la vida por el otro y de responsabilidad política por el otro. Entendiendo y atendiendo la voz de la víctima como otro, se muestra y proyecta un bien común realizable, en donde todos compartan la vida¹⁶⁴.

La realidad histórica de las víctimas afecta al presente, al pasado y al futuro. Los muertos han legado la memoria, depende del uso de ella que se victimice a los muertos o se reivindique la verdad ética de la historia pasada. En relación con el futuro, las decisiones presentes determinarán el futuro de las generaciones venideras. Se enfrentarán a la constante amenaza del holocausto nuclear, los ecocidios, etc., que atemoriza al hombre y al mundo. El rostro es la parte que expresa inmediatamente la vulnerabilidad que ha sido tomada y retomada como metáfora ética de nuestra vulnerabilidad sensible¹⁶⁵.

La vulnerabilidad es asimétrica entre unos y otros, pero es generalizada en diferentes categorías. El vulnerable es la víctima que demanda responsabilidad y presenta algunos rasgos: 1) es una responsabilidad ineludible, no responder es ya una respuesta de huida, indiferencia, desprecio o autoengaño; 2) es responsabilidad asimétrica por la posición existencial en la que se encuentran los seres humanos, la respuesta del que no está excluido puede ser de hospitalidad o de exclusión, opción que no tienen las víctimas; 3) responsabilidad ilimitada en el tiempo, el espacio y los modos. 4) la hospitalidad es una actitud contraria a la guerra; y 5) transformar críticamente todo aquello que es injusto¹⁶⁶.

La irresponsabilidad ética de la sociedad civil es una herida sangrante de la sociedad actual. La irresponsabilidad social es definida por Federico Oliveri como: “un estado de cosas en el que no se toma –o no se puede tomar– a las instituciones públicas, las organizaciones, los grupos y los individuos como responsables de las consecuencias de sus acciones u omisiones en el bienestar de los demás y, en general, en la cohesión social y el entorno en un área

¹⁶⁴ Cfr. RODRÍGUEZ, Mario. *Exposición y responsabilidad política por el otro: aproximación al pensamiento político de Enrique Dussel* [consulta 04-03-2017]. Disponible en: <http://studylib.es/doc/266666/exposici%C3%B3n-y-responsabilidad-pol%C3%ADtica-por-el-otro>

¹⁶⁵ Cfr. LÉVINAS, Emmanuel. Sobre sensibilidad y vulnerabilidad, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 59.

¹⁶⁶ BELLO, Gabriel. Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica, *Dilemata*, año 2, no. 2, España, 2010 [consulta 04-03-2017]. Disponible en: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/38/45>

determinada”¹⁶⁷. Se basa en la racionalidad técnica que funcionaliza las problemáticas sociales y derivados, los observa desde los criterios de eficacia, rentabilidad y manipulabilidad. Lo que no entra en el sistema hegemónico se considera inservible, por lo que cualquier preferencia es válida porque así no se exige responsabilidad. En palabras de una indígena purépecha mexicana: “quien no sabe trabajar no distingue la diferencia entre precio y el valor real de una artesanía” o en palabras de Machado: “el necio es el que confunde el valor de las cosas con su precio en el mercado”¹⁶⁸.

Las consecuencias de la irresponsabilidad han forjado al hombre masa estilo zombi, a muchos jóvenes con rasgos infantiles y caprichosos con todos los derechos y ninguna responsabilidad, que disfruta y no sabe agradecer. La sociedad de consumo confunde la libertad con la dictadura del deseo, dejando a un lado la solidaridad, se olvida del principio de la Revolución francesa de fraternidad, para quedarse solo con la libertad a la medida del ego.

El Estado es responsable jurídico de las personas y comunidades, su misión es la justicia a través del bien común. Claus Offe recuerda: “no podemos olvidar [...] que el Estado democrático, con su poder de fijar tributos, gastar y regular sigue siendo el instrumento mayor en compartir la responsabilidad entre sus miembros, ejerciendo en cierta medida el control sobre su propio destino. Si esto es así, no puede delegarse este instrumento (sea en manos del mercado o de la ‘sociedad civil’), sino ser reforzado y complementado”¹⁶⁹. La convicción interna y la responsabilidad son la garantía del cumplimiento de la responsabilidad jurídica de los Estados justos. Ética y derecho son complementarios en la concreción de la política cuando hay vínculos compartidos¹⁷⁰.

Ser persona es serlo personal y comunalmente afirmándose mutuamente: soy en apertura a los demás. La personalización en la socialización se basa en la comunión personal, en comunidad: “La sociedad es el suelo nutricio donde tienen sus raíces las personas”¹⁷¹. En la historia intervienen personas, grupos, instituciones, por lo que en la historia está en juego tanto el hombre como la sociedad. A la vez, la realidad y el ser de la historia se definirán en lo que sean o vayan a llegar a ser la persona y la sociedad. La hermenéutica de la historia se basa en la

¹⁶⁷ OLIVERI, Federico. *Introduction. (Re) learning to share social responsibilities to build a secure and dignified future for all* [consulta 05-03-2017]. Disponible en:

http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-24_en.pdf

¹⁶⁸ CORTINA, Adela y CONILL, Jesús. La responsabilidad ética de la sociedad civil, *Mediterráneo Económico*, no. 26 [consulta 05-03-2017]. Disponible en: <http://www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/26/26-684.pdf>

¹⁶⁹ Cfr. OFFE, Claus. *Shared social responsibility* [consulta 05-03-2017]. Disponible en: <https://www.ssc.wisc.edu/~wright/Soc924-2011/Offe%20--%20shared%20social%20responsibility%20--%20a%20concept%20in%20search%20of%20meaning.pdf>

¹⁷⁰ CORTINA, Adela y CONILL, Jesús. *Op. cit.*

¹⁷¹ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 199, p. 392.

interpretación de la persona y de la sociedad. Y la persona y la sociedad requieren interpretar la historia¹⁷².

“La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es solo una parte de la realidad, si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad”¹⁷³, se escapa la historia.

3.2 Caminar con las dos piernas: libertad-responsabilidad

En el precedente apartado hemos planteado la relación entre persona y comunidad en la historia. Historia que se refleja en el proyecto abierto y transformador de la persona y la comunidad a la luz de la ética de la liberación. Demos un segundo paso, centrado en la persona y en la comunidad desde el contexto de la realidad histórica de la individualización: la transformación de las relaciones del individuo con la sociedad, la exclusión social y la dialéctica entre comunidad (seguridad) y autonomía (libertad). Un refrán mexicano enseña que el verdadero hombre camina con dos piernas: una es la libertad; la otra, la responsabilidad. La persona comunitaria libre y responsable vive la ética como experiencia vivificante y transformadora de la historia. Cuando la persona no camina con las dos piernas es como si tuviese una pierna amputada: “Caminante no hay camino se hace camino al andar” (A. Machado).

La experiencia vivida durante dos años en Palestina permitió a Dussel reconocer que era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén habla de la dignidad del trabajo, de la posibilidad del éxodo y de la revolución de los pobres. Atenas habla de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. Dussel encuentra en Palestina el contexto profundo que le permite comprender la cultura del pueblo latinoamericano que está en éxodo¹⁷⁴.

La consciencia y la sensibilidad ética son la base de la libertad y del encuentro responsable con el otro: el esclavo, el torturado, el desnudo, el alienado, el drogado, el despersonalizado. Dussel, retomando a W. Benjamin, sitúa su filosofía de la alteridad en la cosmovisión semítica de *meshiakh* (mesías-ungido), en la triple fusión bíblica de rey, profeta y sacerdote a favor de la liberación del pueblo. Por ello es por lo que la figura de Moisés y la de Jesús se comparan desde la dimensión liberadora del paradigma del éxodo. La esencia profunda del ser humano como humano es: “el amor por el otro es más fuerte que la muerte”. La ética semita del crear desde la nada es la fuente creadora de todo sistema histórico empírico posible;

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 308-311.

¹⁷³ MONTES, Rossel. *Pensamiento y realidad en Ignacio Ellacuría* [consulta 25-03-2017]. Disponible en: <http://www.diariocolatino.com/pensamiento-y-realidad-en-ignacio-ellacuria/>

¹⁷⁴ DUSSEL, Enrique. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación), en *Anthropos*, no. 180, España, 1998, p. 17.

por ello, se menciona la posibilidad de proponer sistemas menos injustos que rescaten la imagen y la semejanza del humano, *imago dei*¹⁷⁵.

El éxodo es el paradigma crítico racional de la liberación: el proceso de la liberación es metafóricamente un tránsito por el desierto, la transición de la primera tierra (Egipto) hacia la segunda prometida (Jerusalén). El esclavo o pueblo oprimido/excluido por el sistema vigente interpela al poder histórico a través de la praxis liberadora. La ética de la liberación niega lo injusto y asume lo mejor del sistema actual, creando otro sistema nuevo por medio de la praxis de la innovación. El pasaje analéctico del sistema vigente al futuro novedoso implica la justicia para el rostro sufriente, que se revela contra la teoría de la dependencia, la pedagogía bancaria y contra toda dominación¹⁷⁶.

La ética de la liberación al centrarse en la vida humana y, por ende, en la vida de la persona y de la comunidad, se convierte en crítica con pretensión de liberación de frente a las dinámicas individualizantes que deshumanizan a los seres humanos. La persona es comunidad, principio de la ética de la liberación que cuestiona la desvinculación existente (la individualización). El reto consiste en enfrentar los problemas globales comunitariamente (no individualmente). Por tanto, desenmascarar la totalidad autorreferencial de la individualización es una cuestión de humanidad y supervivencia.

En función del principio material de la vida humana de la ética de Dussel, la realidad revela al otro en su estado de exclusión, represión y dominación. Por tanto, la conciencia ética es la base de toda transformación histórica de liberación. Condiciones: la formación de la conciencia permite oír la voz de la víctima; afrontar el mal originario entendido como totalidad que niega la alteridad; la diferencia no puede ser negada porque equivale a eliminar al otro; no existen sistemas eternos e infalibles. La conciencia ética exige revertir el sistema contrario a la libertad que produce víctimas: “responder con la vida para que la vida negada de la víctima pueda superar el estado de opresión que sufre y pueda crecer según las exigencias de la vida en comunidad... humanidad”¹⁷⁷.

En la línea de la propuesta de Lévinas, Dussel se coloca dentro de la ética de la responsabilidad. El justo es consciente de que sus acciones solo son pretensiones de bondad, por lo que no son perfectas e implicarán daños colaterales. El ser humano ético es crítico con los efectos de sus actos. ¿Cómo criticar éticamente el obrar *inintencional*? En primer lugar, la honestidad personal de que no existe un obrar perfecto; en segundo lugar, rodeándose de personas éticas como colaboradores que señalan el acierto y el error del acto; en tercer lugar, escuchar siempre la voz de la víctima; el cuarto lugar, enmendar el error reconocido¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 132-133.

¹⁷⁶ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 199-201.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 111-112.

La voluntad es sintetizada en la expresión *querer vivir* como impulso primordial de vivencia y desarrollo. Al no existir un solo sendero narrativo del querer vivir, se infiere que el término no es unívoco, puesto que se puede vivir de muchas maneras y con la pretensión de inmediatez y perfección. El vivir puede alcanzar su fin a través de muchos medios. La libertad puede elegir algo como posibilidad, permanecer en un estado de indefinición toda la existencia o simplemente no elegir nada. Es el poder del NO a cualquier clase de posibilidad que va más allá del instinto, la necesidad o el azar.

Un segundo momento del querer vivir libre consiste en optar por esto o aquello. A esto se le denomina libertad de determinación: poder elegir una posibilidad se refiere a un sujeto que está en la posibilidad de elegir y no solo de sufrir una consecuencia¹⁷⁹. Ejemplifiquemos un caso de personas condicionadas a actuar con acciones libres: los pobres con salarios de esclavos no pueden optar por un sistema sanitario que les garantice la atención médica en momentos de enfermedad. Alguien expresaba en un mercado: “tengo dinero para pagar los alimentos y la casa, pero no puedo ni debo enfermarme porque no tengo dinero”.

La libertad es movimiento que vence lo imposible, por ello es alternativa a la injusticia. Se afronta el mal a través del proceso ético incipiente en las experiencias creativas de los pueblos. Se une la realidad con la utopía, la famosa expresión “otro mundo es posible” mueve hacia el fin, a través de la exigencia responsable de cuidar al otro mirándolo a la cara. La creatividad ética conlleva redefinir cuantas veces sea necesario un sistema que genera víctimas; por otra parte, la conciencia de la falibilidad exige estar abierto a cambiar los proyectos desde las nuevas exigencias que la comunidad moral descubre.

Dussel señala la contradicción existente en las propuestas de Schopenhauer y Nietzsche que terminan negando la vida humana y con ello la libertad¹⁸⁰:

La conclusión de Schopenhauer de que “toda vida es esencialmente sufrimiento”¹⁸¹ se basa en que el deseo nunca está satisfecho, oscila entre el sufrimiento y el vacío; por tanto, la existencia humana es un pendular entre dolor y tedio que llevan a la negación de la voluntad de vivir. Dussel arguye que la gran contradicción del filósofo de la voluntad es el haber llegado a negar la voluntad de vivir. La vida humana en la ética de la liberación no niega el dolor, el vacío, el sufrimiento, pero no se inscribe dentro de las éticas de la totalidad autorreferenciales. Se abre al principio del valor de la vida humana que afronta retos y tiene la capacidad de trascenderlos. Negar la voluntad es negar la libertad; negar la vida es negar toda posibilidad de alteridad.

La voluntad de poder de Nietzsche se expone desde dos interpretaciones: la primera, la voluntad de poder desemboca en la voluntad de la nada. Esta interpretación entendida como poder de dominio se apropia y explota la vida de los otros. Para Dussel, la voluntad de poder se convirtió en la fetichización de la dominación de la raza y la exclusión de las víctimas (débiles,

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 42-43

¹⁸⁰ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 123-125.

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, IV, § 56.

enfermos, semitas, cristianos, etc.). La consecuencia es la aniquilación del otro, por tanto, el libertador se convierte nuevamente en aniquilador. La segunda interpretación, la voluntad de poder como voluntad de vida, se refiere al hombre que se supera, se enfrenta a la vida, asume la realidad, expande la energía creativa, la voluntad libre que repudia la debilidad y el esclavismo. En esta segunda propuesta se encuentran puntos de coincidencia entre Nietzsche y Dussel.

La propuesta de Marx tiene como fin la libertad para las víctimas obreras¹⁸²: la crítica a la política económica se convierte en una ética de la economía. Una ética que evidencia el principio material de la ética de la liberación, la vida humana. Marx señala el principio de la vida humana como trabajo vivo y la exterioridad del trabajo como la alteridad del otro en las relaciones de economía social. El otro, la víctima explotada, es el punto de partida de *El capital*. El trabajo vivo es fuente de creación que crea el capital de la nada (Marx dentro de la tradición semítica de la creación).

El orden óptico de los fenómenos del mercado, el dinero, la ganancia, la mercancía son categorías ópticas de la economía clásica que carecen de orden y sentido metafísico. El resultado es el capitalismo basado en la acumulación de ganancias. Marx propone un ámbito ontológico al colocar los fenómenos del mercado desde su fundamento en el ser del capital (el ser como fundamento de lo que aparece). El trabajador crea, no produce ni reproduce un valor que es gratis para el capital (plusvalía). El ser del capital es la acumulación de la plusvalía no pagada, por tanto, robado al trabajador asalariado. La crítica de Marx desde la ontología es una novedad que tiene vigencia, verdad y sentido. La ética de la liberación señala este momento como transontológico, se refiere a la fuente creadora del ser desde la nada: el trabajo vivo. El trabajo vivo es el trabajador en acto: *anterior* al capital en el sistema económico previo; *frente* al capital como masas empobrecidas; *en* el capital como trabajador asalariado; *después* del capital como desocupado.

El punto de partida es la subsunción del trabajador convertido en mediación para obtener ganancia y no en un fin. En palabras de Marx: la alienación de la persona. Por tanto, se reafirma lo siguiente: el trabajo vivo es trascendental al capital, la vida tiene valor, la dignidad de la persona es la fuente del valor. El sinsentido consiste en que la persona es cosificada en la relación laboral por dinero, por lo que el capital, que es un simple objeto, adquiere la categoría de fin, de sujeto. La incoherencia es inasumible. La crítica ética al capital por parte de Marx es la de mostrar la inversión que se ejecuta al intercambiar el sujeto por el objeto y viceversa. La dignidad negada del obrero que clama justicia es el punto de partida de la ética. La persona inalienable hace saltar las funciones alienantes del sistema, surge la indignación que clama verdad y se convierte en crítica al sistema de exclusión.

La gran preocupación de nuestro tiempo es la economía, la cual se ha convertido en la máxima del éxito-vida, en detrimento de los derechos básicos de los trabajadores (prestaciones laborales, contratos flexibles por no decir injustos, convivencia familiar, horarios de explotación,

¹⁸² Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 126-129.

etc.). La vocación vital a la libertad propuesta por Dussel interpela a la economía (sistema económico) por las rupturas de vínculos e identidades que genera, ya que la identidad posee la fuerza de romper la individualización porque construye personas responsables y libres en una comunidad transformadora. Los criterios de la economía utilitarista han provocado aislamiento/soledad y marginación. Nombraré algunos de los efectos: bajo índice de natalidad, el creciente número de desempleados, el sector informal como medio de supervivencia, el aumento de ancianos solos, etc.

Dussel retoma la segunda formulación del principio categórico de Kant: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”. Kant incluye la dignidad del otro en la subjetividad moral que usa bien o mal la razón (sujeto ético), se trata de una igualdad formal. En la tradición kantiana el otro no aparece como límite. La crítica es el no saber reconocer el propio límite, “ser modestos” es una virtud de vida¹⁸³. La exclusión sistémica de la individualización en acto trae consigo desastres ecológicos y pone en peligro el futuro de la vida humana. Por ello, Dussel reclama que la mayoría de los seres humanos son víctimas, los cuales de esta manera se han convertido en simples medios de explotación por parte de una minoría favorecida que se autojustifica como fin.

Theodor Adorno sostiene que el papel del filósofo es descubrir la verdad en la opinión del sistema. Es un hecho que las personas con consciencia ética activa enfrentan al poder, desde la fuerza de los débiles, a pecho desnudo, y con la paciencia activa de la fragilidad. En resumen, se ha perdido el miedo al dominador y, así, al vencer el miedo, aflora la libertad que desarma las razones que justifican el dominio. La fragilidad es convertida en fuerza ética que destruye el mito del opresor.

Se habla de una praxis de liberación y no de emancipación. La praxis de liberación logra que el esclavo sea libre, llegando a ser lo que no era. La emancipación significa una dimensión jurídica, disminuida en el contenido de enfrentamiento a la vida, es una reapropiación de lo que ya se era, por ejemplo volver a ser sujeto de derechos cuando ya lo eras por ser persona. La violencia represora se enfrenta a la coacción legítima del oprimido que exige solo ser reconocido como sujeto de derechos igual que cualquier otro¹⁸⁴. La víctima rompe la dialéctica de la guerra y abre posibilidades de proximidad, construye identidad y favorece la relación persona-comunidad en la historia.

La ontología creativa del dolor (Job bíblico) o la ética como creación de Antonio Negri es necesaria para afrontar la desestructuración del Estado-nación que ha perdido su centralidad y ahora se encuentra frente a un mecanismo de poder difuso y descentralizado llamado imperio. La constitución imperial está formada por distintos actores (mercado, gobiernos, poderes

¹⁸³ ROLDÁN, David. El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarismo, *Teología y Cultura*, año 5, vol. 9, Argentina, 2008, p. 15.

¹⁸⁴ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 142-143.

aristocráticos, multinacionales, etc.), entrelazados por una red de poder¹⁸⁵. La creatividad salvará al débil de todo sistema de opresión a través de la consciencia ética activa. La corrupción es contraria a la praxis creativa y liberadora porque usurpa la alteridad. Es un atentado directo a la libertad-responsabilidad, ya que el corrupto se convierte en cómplice y, a la vez, corrompe, con el fin de servirse del otro/víctima/pueblo.

La libertad es el tomar toda posibilidad como no totalizante es anterior a la pre-ocupación, es dejar ser a las posibilidades en su contingencia. La elección ya es el momento del quehacer mismo-ocupación. El hombre tiene el drama de elegir una posibilidad que narra a la libertad como indeterminación y a la elección como límite responsable. Se es libre eligiendo un modo de ser histórico situado en el tiempo y espacio con otros. En la totalidad solipsista no hay alteridad – libertad del otro– porque queda circunscrito en *lo mismo*, lo que no tiene otro que sí mismo¹⁸⁶.

Negar al otro es negarlo como libre encerrándolo en la totalidad, lo que significa que el otro es reducido a un nivel óptico. La relación será a nivel de la naturaleza, todo es panteísmo (todo es uno). Negar al otro es negar la historia humana y la posibilidad de biografía personal. El *servicio* es la acción de un libre frente a otro libre “cara a cara”, que abre a la totalidad interpelada por la voz que pide una respuesta. El servicio es analéctico porque va más allá de la dialéctica que incluye al otro en *lo mismo*. El servicio es una praxis liberadora que parte del otro, la palabra provoca una respuesta en la justicia de parte de la totalidad abierta. La totalidad queda resquebrajada por el anhelo de bien, que se encarna en un deber ser que niega toda totalización y abre caminos de liberación. El otro permite la espontaneidad de la totalidad convirtiéndola en vida humana¹⁸⁷.

Los dos límites que niegan la libertad son: por un lado, la totalidad totalizante donde el hombre no es ya hombre, sino naturaleza sin libertad; por otra parte, el endiosamiento de la individualidad anula la verdadera humanidad. Entre la naturaleza y la divinidad se juega la verdadera humanidad. Se acerca al mal entendido como totalidad cerrada y se aproxima al bien por medio del otro en el servicio. La lógica de la alteridad libre es misterio que no se encajona en la identidad entre voluntad y razón, ya que el amado como otro libre supera lo ontológico. El otro se revela como libertad creadora, por ello, el respeto por el otro se funda no en la razón, sino en la confianza que afirma al otro entendido como semejante pero jamás igual, el próximo-prójimo pero nunca el mismo¹⁸⁸.

El peligro es que la libertad banalice el mal. En un sistema de totalidad o de gobierno totalitario los crímenes se justifican como actos de servicio o acciones administrativas. Es un peligro latente en sociedades globalizadas, las víctimas pasan a ser estadísticas o categorías sociológicas, objetos de estudio y no sujetos con dignidad. La incapacidad de reflexionar

¹⁸⁵ Cfr. NEGRI, Antonio. HARDT, Michale. *Imperio* [consulta 25-03-2017]. Disponible en: <http://www.infojur.ufsc.br/aires/arquivos/michae1%20hardt%20-%20antonio%20negri%20-%20imperio.pdf>

¹⁸⁶ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación*, t. I, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹⁸⁷ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación*, t. II, *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

empáticamente es un atentado a la humanidad porque rompe la comunicación, el encuentro, la realidad misma. El desconocimiento del otro es el miedo a sí mismo. La autonomía se convierte en buscar chivos expiatorios de irresponsabilidades personales, lo que se traduce en la incapacidad de distinguir el bien y el mal de las propias acciones. Otro gran riesgo es el de naturalizar el sufrimiento, justificando la injusticia al convertir al hombre en un objeto que debe su padecimiento a una causa natural. Una de las causas de esta postura es la mentalidad utilitarista que no analiza los fines, sino solo los medios que exigen eficiencia para sostener el sistema capitalista contemporáneo¹⁸⁹.

La pérdida del pensamiento crítico en nuestro tiempo nos sitúa en una época oscura, con alarmantes signos que atentan contra la libertad. La libertad desde la ética de la liberación es vivida en la cotidianidad, en favor de las mayorías que sufren injustamente, que son víctimas. El pensar y discernir críticamente permite analizar las creencias que la sociedad en el discurrir de la vida acepta como verdad: reconocer y evaluar prejuicios cognitivos, identificar argumentos; evaluar la fuente de la información, poseer la capacidad de interpretar ideas y contextos. El objetivo es no caer en la sociedad unidimensional, evitar estandarizaciones y conformismos¹⁹⁰. Cuando el ser humano deja de abrir preguntas existenciales nos encontramos ante un claro signo de desorientación, la cual es agudizada por la falta de confianza y por la renuncia a la esperanza. La libertad responsable, animada por la esperanza, será la respuesta a esas preguntas vitales que permiten orientar la existencia, cimentar confianzas y transformar tradiciones caducas. El no preguntarse es la decisión que esconde la dictadura del deseo egoísta que se ha convertido en filosofía de vida (hedonismo), por tanto, la maldad implícitamente también es justificada.

La ética de la liberación pone de pie a los que están de cabeza en las luchas por la reivindicación del bien a nivel personal o cultural. Se habla de una inversión crítica en varias direcciones que descubre el mal ético-ontológico que no reconoce la alteridad y la autonomía de las víctimas. En una crítica radical al sistema luhmanniano, que propone que la unidad básica de la construcción social ya no es el hombre, sino las comunicaciones que constituyen y reproducen los sistemas sociales; al concepto de *identidad* de Hegel entendido como la autoconsciencia; al concepto de *mundo* de Heidegger como totalidad cerrada; a la idea de mercado de F. Hayek, que funda el sistema económico en el mercado y la libre competencia impidiendo todo dinamismo social; a la consciencia de Descartes que acompaña la modernidad y a la época contemporánea con el mito del encubrimiento del otro¹⁹¹.

La filosofía liberadora, recuerda Ellacuría, tiene la función de crítica de toda ideología en la historia. Ahora desde la perspectiva de la filosofía de la realidad histórica se requiere dar cuenta de por qué el ser humano justifica su praxis desde la verdad y el bien. Todo es remitido a

¹⁸⁹ Cfr. BRUNET, Graciela. Un intento de dialogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008.

¹⁹⁰ AA.VV. *Pensamiento crítico* [consulta 10-03-2017]. Disponible en: <http://definicion.de/pensamiento-critico/>

¹⁹¹ Cfr. PADILLA ARIAS, Alberto. Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento, Veredas UAMXochimilco, México, 2010, p. 195 [consulta 10-03-2017]. Disponible en: <http://docplayer.es/23080713-Enrique-dussel-una-aproximacion-a-su-pensamiento.html>

la realidad histórica como objeto primero de la filosofía en su carácter de praxis. No obstante, no todo hacer es praxis, tiene carácter de praxis aquel hacer en el que el hombre realiza aquello que hace y realiza realizándose (hacer real de realidad). Posee un carácter transformador como creación de capacidades y apropiación de posibilidades en la dinámica de la historia¹⁹².

La interpelación de la víctima que grita de dolor y no es escuchada deja de ser sujeto en su sentido radical, muere. La muerte indica la imposibilidad de no ser ya en el mundo, el haber dejado de ser en la acción. Pero si el grito de dolor es escuchado y se descubre la subjetividad, viva y concreta que dicho grito revela, se da la ética liberadora. En este punto Freire señala la importancia de la educación que aporta descubrimiento y creatividad, permite a las personas ser conscientes aportándoles la crítica de la interpretación objetiva de la realidad¹⁹³. La revelación exige la consciencia crítica de parte del victimario que se descubre como sujeto responsable, por lo que está obligado a transformar y construir normas, praxis, instituciones que sean praxis de liberación que garanticen la vida de todos¹⁹⁴.

La ética de la liberación es también desconstrucción del concepto de *tolerancia*. La tolerancia en la historia tiene más oscuros que claros en los imperios, las religiones, los Estados-nación y los totalitarismos del siglo XX. Cuando la tolerancia es dogmática se convierte en intolerancia, basada en la pretensión de acceder o poseer la verdad. Si esta postura posee suficiente poder político será impuesta sobre los demás, por lo que aceptar al otro es una derrota de la verdad. La ética de la liberación presupone otra teoría de la verdad para la tolerancia, la cual no sea ni escéptica, ni relativista. Quienes merecen respeto son las personas que sostienen una opinión, pero no toda opinión es justa y verdadera.

Dussel contrapone *posesión de la verdad a reclamo de la verdad*. El reclamo de la verdad es poseer una posición verdadera con respecto a la realidad, por lo que puede dar razón de sí. Al mismo tiempo, se permanece atento y abierto a la posibilidad de una mejor razón que revela la falsedad de la verdad reclamada. Se salvaguarda la posibilidad de que el otro tenga la razón, pero la validez del reclamo exige el consenso de la comunidad. Tolerancia es la disposición de dar tiempo al otro en el proceso de presentar un reclamo válido por medios teóricos, prácticos y de consenso político. La tolerancia permite el tránsito temporal de aceptación del otro, se salvaguarda el derecho del reclamo de verdad y el derecho de no aceptar el reclamo. La tolerancia asume la responsabilidad por el otro, lo que no significa simplemente que es tolerado, sino que es reconocido como otro por medio de la solidaridad (esta posición da pasos adelante en relación con la tolerancia de la modernidad). La tolerancia negativa se llama indiferencia, la cual es una actitud inapropiada frente a las víctimas que sufren los efectos del sistema. La solidaridad con la

¹⁹² GONZÁLEZ, Antonio. *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica* [consulta 26-03-2017]. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/resumenfilosofiaellacuria.pdf>

¹⁹³ Cfr. PADILLA ARIAS, Alberto. Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento, Veredas UAM-Xochimilco, México, 2010, pp. 197-198. [consulta 04-02-2017]. Disponible en: <http://docplayer.es/23080713-Enrique-dussel-una-aproximacion-a-su-pensamiento.html>

¹⁹⁴ Cfr. MONCADA VARGAS, Marco Tulio. La ética liberadora de Enrique Dussel frente a la globalización, *Dialéctica*, año 10, no. 2, Venezuela, 2014, p.79.

víctima va más allá de la posición posmodernista de la tolerancia, no es fragmentaria, débil, escéptica o antiestética, es universal con todas las víctimas¹⁹⁵.

Poder y violencia no dan razones de verdad, es imposición de una no verdad sobre el otro. La afirmación o la imposición externa del otro no se captan como verdad, no tiene validez intersubjetiva. Ernesto Mayz Vallenilla, en su libro *El dominio del poder*¹⁹⁶, sostiene que el dominio de poder se debe a que el hombre sabe que es finito, por lo que busca ser infinito dominando al otro o a la naturaleza. El afán de poder está ligado a la técnica, la cual exige una ética frente a los vicios y excesos del afán de poder. Sin ética, se provoca que el poder y la técnica sean incontrolables, instrumentos cada vez más letales¹⁹⁷. La violencia se convierte en la herramienta del afán de poder, utilizará todo tipo de instrumento disponible con el fin de mantener el control del poder. América Latina está llena de ejemplos de violencia: en el tiempo del colonialismo, las guerras de independencia y civiles, las guerrillas, las dictaduras, los populismos y caudillismos y, en las últimas décadas, el sistema neoliberal; todos han hecho de la violencia un arma y del poder un monstruo.

La libertad mueve a revertir todo sistema legal que sea injusto. La injusticia se hace evidente cuando la ley defiende la victimización, aunque se haya cumplido con el proceso debido dentro de la institucionalidad del sistema vigente que se convierte en opresor. La ley puede ser legal, pero no ética porque victimiza a los ciudadanos. La legitimación de la ley puede desembocar en la muerte del justo y, a la vez, abre paso a un orden antiético. La legitimidad proviene del pueblo que se expresó a través de procesos constituyentes que positivaron (redactaron) el consenso llamado constitución, por tanto, el origen de la legitimidad es el consenso de pueblo que legitima el orden jurídico. La negación de un pueblo o del otro por parte de un sistema lesiona la legitimidad – la ley – legalidad. Cuando la legitimación se pierde por la praxis injusta, es necesario retornar a la soberanía del pueblo. “Se debe negar a la ley injusta pretensión de justificación del acto humano como justo. Dicha injusticia puede probarse por no haber permitido al afectado oprimido una participación simétrica...”¹⁹⁸, y porque es contrario al principio material de la vida humana.

La libertad de las potencias creadoras requiere la disciplina –responsabilidad como actitud de producción, reproducción y crecimiento de la vida, evitar quitar la chispa de la innovación de actos que potencializan un objetivo–. Los clásicos llamaban temperancia y fortaleza a esas virtudes del temple que posibilitan la libertad creativa. El hombre es *realitas essendo* por antonomasia, siendo es el modo de actualizar la realidad de la persona. El hombre tiene el deber

¹⁹⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. Deconstruction of the concept of “tolerance”: from intolerance to solidarity, *Constellations*, vol. 11, no. 3, Reino Unido, 2004 [consulta 10-02-2017]. Disponible en:

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1351-0487.2004.00380.x/abstract>

¹⁹⁶ MAYZ VALLENILLA, Ernesto. *El dominio del poder*, Universidad de Puerto Rico, EUA, 1992.

¹⁹⁷ Cfr. SARMIENTO, Gustavo A. El pensamiento filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, *Revista Estudios Kantianos*, vol. 1, no. 2, España, 2016 [consulta 10-03- 2017]. Disponible en:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/article/view/9021/pdf>

¹⁹⁸ DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, p. 137.

moral de apropiarse posibilidades de vida y de realización para ser lo que se quiere ser (libertad). Se hace sociedad en el cuerpo social¹⁹⁹. La ética de la liberación no es neutra, hace suya la frase del grupo zapatista de México: “para todos todo: para nosotros nada”. La comunidad se construye en las personas vivientes, responsables y libres que tienen como regla de vida: no debemos dejarnos morir y no mataremos a nadie.

La ética de la autorrealización-individualización se contrapone a la ética de la liberación. La primera se enmarca desde la máxima “vive tu propia vida”, le duela a quien le duela. Desvincula al sujeto de la sociedad y del mundo en el que vive mientras no tenga una necesidad que los otros deben retribuirle. La liberación es romper esclavismos, fundarse en la bondad, formar consciencias críticas, luchar por la justicia, etc., es una ética de la responsabilidad liberadora.

A la luz de la ética de la liberación se critica la ideología del estado de bienestar, el cual es solo un mundo imaginario, el deseo de estar en el paraíso perdido o en el vientre de la madre que protege de los peligros: es la pretensión de ausencia de riesgos-problemas. El miedo a la enfermedad o muerte ha propiciado la industria de la salud y los seguros de vida. Y, por otro lado, el miedo a la inseguridad ha favorecido a la industria armamentista o la justificación del aumento en el gasto militar de los gobiernos. El fomentar los miedos es música para los oídos de personas individualistas. En cambio, la ética de la liberación propicia el encuentro, no el aislamiento; la solidaridad y la proximidad ayudan de manera responsable a vencer los problemas que encadenan con el miedo.

Dostoievski invitaba a amar la vida más que a su sentido, la vida es la posibilidad de encontrarle un sentido a la existencia libre. Sin embargo, Fichte señala la necesidad de inventar el sentido en la relación con la realidad, por lo que el sentido de la vida no puede dilucidarse antes de haber vivido la vida. El sentido se construye en la paciencia y no es sinónimo de verdad absoluta para mí o el otro. La significación no está dada, se va dando en la pluralidad y en la dificultad. El sentido se encuentra en las pequeñas respuestas de la vida ordinaria que narran la libertad de ser quien nunca imaginaste ser, con y por el otro que te responsabiliza²⁰⁰.

3.3 El proyecto histórico de la alteridad: la transmodernidad y la política

La centralidad de la persona y la comunidad como realidades históricas afrontan el proceso deshumanizante de la individuación. Ante ello, Dussel propone redefinir la modernidad a través de la deconstrucción de la historia y afrontar los dilemas que presenta nuestra época a través de la política construida sobre la arquitectónica de la ética de la liberación que se basa en seis principios: vida, democracia, posibilidad/factibilidad, reconocimiento, organización y liberación/transformación. El hombre solo puede alcanzar su plenitud en la relación con la vida pública de una comunidad, no en la autodefinición del individuo privado.

¹⁹⁹ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 271, 275, 309.

²⁰⁰ Cfr. INNERARITY, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, España, 2008, pp. 182-191.

3.3.1. La transmodernidad

El concepto de *transmodernidad* de Rosa María Rodríguez Magda aparece en 1989 en su obra *La sonrisa de Saturno*; es desarrollado en su libro *El modelo Frankenstein* y concretado en el de *transmodernidad*. Rosa María Rodríguez plantea la transmodernidad como la superación de la posmodernidad: la globalización, la transmodernidad como paradigma y dialéctica generadora del cambio social. En 1996 el filósofo Dussel presenta el libro *Descolonización y transmodernidad* y en 1999 el teólogo belga Marc Luyckx-Ghisi propone su obra *Hacia una transformación transmoderna de una sociedad global*. Al parecer lo único que los conecta es la crítica a las teorías de la modernidad y posmodernidad desde el rescate de lo valioso y la ubicación más allá de la posmodernidad.

En el libro *Postmodernidad, transmodernidad* (1999) Dussel sitúa la transmodernidad en el contexto de la filosofía de la liberación que valora las teorías transmodernas que proceden desde la óptica del tercer mundo, de frente a las teorías de la modernidad occidental. La transmodernidad procede desde la exterioridad de lo distinto de las culturas universales, que responden desde otro contexto geosociocultural, no desde el euronorteamericanismo, y por ello con capacidad de proponer alternativas creativas²⁰¹.

Dussel ubica el inicio de la modernidad en el año 1492 con el encuentro de dos mundos (América-Europa) y la denomina la modernidad temprana, anterior a la Revolución francesa y enmarcada por el aspecto mercantil. La modernidad madura la remite al contexto de la Revolución francesa y la Revolución Industrial en siglo XVIII, con un tinte de auge cultural ilustrado. La tercera etapa es la modernidad tardía (posmodernidad): es un proyecto que se opone a la totalidad y valora la alteridad, rescatando, así, lo valioso de cada cultura. La transmodernidad va más allá de la modernidad tardía (posmodernidad), un proyecto que se opone a la totalidad y valora la alteridad rescatando lo propio y valioso de cada cultura. Dussel propone una visión pluricentrista como categoría antihegemónica para establecer la nueva relación asimétrica: es otra edad por venir, otro proceso civilizador alternativo a la modernidad²⁰².

El prefijo *trans* caracteriza el trascender de la modernidad en sus tres etapas: renacentista-premodernidad, modernidad y posmodernidad. Habla de transformación, de transmitir la realidad transcultural y de la innovación desde la ética política liberadora, que resalta la solidaridad y la justicia con y por las víctimas. La transmodernidad surge desde la tesis de la descolonización, una cosmovisión que ubica las visiones periféricas y excluidas frente a la modernidad occidental. “The need for a common critical language of decolonization requires a form of universality that is not anymore a monologic, monotopic imperial global/universal design, from the right or the left, imposed by persuasion or force to the rest of the world in the name of progress or civilization.

²⁰¹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad*, México, 2005 [consulta 06-03-2017]. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

²⁰² Cfr. AHUMADA INFANTE, Aldo. Transmodernidad: dos proyectos bajo un mismo concepto, *Polis Revista Latinoamericana*, no. 34, 2013 [consulta 07-03-2017]. Disponible en: <https://polis.revues.org/8882>

This new form of universality I will call a ‘radical universal decolonial anti-capitalist diversity’ as a project of liberation”²⁰³.

Para Enrique Dussel el término *transmodernidad* significa la perspectiva teórica, metodológica y ética que pretende romper la hegemonía helocentrista del poder, del saber y del ser del mundo occidental. Se basa en reconocer las exterioridades negadas que surgen como categorías de análisis de la alteridad, desde el paradigma del *alter* a partir de la realidad latinoamericana. Fomenta el análisis global que permite el surgimiento de lo propio con el fin de recobrar su papel en la historia universal. A partir de estas propuestas se entabla un diálogo entre paradigmas eurocéntricos con culturas víctimas de la modernidad (comunidades indígenas, hindú, árabe, china, bávara, escocesa, etc.). Dussel identifica estas culturas como universales regionales que tienen su propia historia y conservan la capacidad de desarrollo²⁰⁴. La transmodernidad rescata los aspectos válidos anteriores y posteriores de las culturas no europeas–norteamericanas, que están vigentes y muestran el dinamismo utópico pluriversal que descoloniza.

La raíz de la transmodernidad dusseliana es el concepto de *exterioridad* de Lévinas. Lévinas, el cual reconoce que la verdad de Europa se fundó en la negación del otro y de los otros (pueblos que han existido fuera o paralelamente a la modernidad europea). El otro desde esta perspectiva es el pobre, la persona discriminada, la juventud o el pueblo pedagógicamente violentado. La ética de la liberación busca la consciencia de la humanidad que asuma el inconsciente histórico excluido a partir de la razón liberadora. La razón liberadora se opone a la razón instrumental al buscar la descolonización de la transmodernidad. Desensmascarar las ideologías totalizadoras del sistema político, económico y cultural que están en la base de la exclusión²⁰⁵.

El proyecto transmoderno se deriva de la ética y la política de la liberación, posee un carácter de denuncia y ruptura de todo lo hegemónico. El propósito del proyecto transmoderno es la solidaridad con las víctimas de la modernidad que luchan con la esperanza de otro mundo. El otro mundo significa una nueva bondad, poniendo a las víctimas en el centro del horizonte liberador que surge de la antropología y metafísica de la sensibilidad. El proyecto implica un diálogo *pluriversal* atento a todos los grupos humanos en la búsqueda creativa que afronte la crisis humana y ecológica. El proyecto transmoderno de liberación de las víctimas de la modernidad propone la integración intercultural de los tres paradigmas culturales (premodernidad-modernidad-posmodernidad), para llegar a la transmodernidad con una nueva

²⁰³ GROSFOGUEL, Ramón. *Transmodernity, border thinking, and global coloniality* [consulta 07-03-2017].

Disponible en: <http://www.humandee.org/spip.php?article111>

²⁰⁴ CÓRDOBA, M. Eugenia y VÉLEZ de la CRUZ, Claudia. La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2016, p. 1001 [consulta 06-03-2017]. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v14n2/v14n2a09.pdf>

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 1010-1011.

cosmovisión. Se construyen proyectos nuevos a partir del consenso y la esperanza de que “otro mundo es posible”²⁰⁶.

En el caso que nos incumbe, la transmodernidad dusseliana incluye las categorías de víctima, exterioridad, exclusión, diálogo, crítica intercultural que evita el populismo, la valoración de los momentos históricos negados, los valores tradicionales ignorados, la urgencia de hermenéuticas contextuales. Se requieren críticos con la vivencia de frontera en contexto multicultural que reflexionen, maduren y dialoguen con los protagonistas-víctimas la utopía de la transmodernidad. La estrategia implica la creatividad que parte desde la frontera o periferia como novedad, desafío y asimilación de lo mejor de cada contexto. Evitar la uniformidad globalizada y la negación de la diferencia para afirmar el tesoro de un *pluriverso* transmoderno multicultural y crítico. La relación es transversal y pluriversal fruto del encuentro asimétrico intercultural, se asumen los desafíos y se responde a partir de las experiencias de la exterioridad, se mira desde el otro capaz de tener voz²⁰⁷.

Todo sistema está enmarcado en la historia, por ello no puede tener pretensión de eternidad. La ética favorece las transformaciones de los sistemas, piensa los principios que rigen la praxis presente en medio del caos de cada crisis.

Otro aspecto de la propuesta de Dussel es el desafío de reconocer el hecho de que la modernidad es un relato eurocéntrico. Se requiere repensar los acontecimientos a partir del sistema mundo, que trasciende la razón cartesiana y los acontecimientos europeos. Lo que implica una praxis liberadora que no arrase con todo aquello que no es idéntico y rescate los relatos de las culturas silenciadas²⁰⁸. La transmodernidad nos ubica a finales del siglo XX y comienzos del tercer milenio con reflexiones sobre: el rescate de la universalidad, los principios concretos, la crítica a la lucha dialéctica hegemónica, las decisiones políticas evaluables y la posibilidad de correcciones a corto y a largo plazo.

La transmodernidad es un nuevo momento de la historia en cuya transición se da una ruptura en todos los niveles: político, social, religioso, económico, subjetividad, género, etc. La novedad no solo emergerá del contexto europeo, sino que ha irrumpido la exterioridad portadora de contenido de valor, de memoria, de riesgo. Se construye una nueva humanidad pluriversal, “un mundo donde quepan muchos mundos”, un pluriverso. Un universo rico en semejanzas y en diferencias analógicas que eviten la uniformidad unívoca de solo una totalidad²⁰⁹.

²⁰⁶ Cfr. HIDALGO CAPITÁN, Antonio L. y CUBILLO GUEVARA, Ana Patricia. *Transmodernidad y transdesarrollo: el decrecimiento y el buen vivir dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*, Bonanza, España, 2016, pp. 24,63.

²⁰⁷ DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad*, México, 2005 [consulta 06-03-2017]. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

²⁰⁸ Cfr. BRANDANI, Andrés. *Dussel, el filósofo transmoderno* [consulta 06-03-2017]. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/dussel-el-filosofos-transmoderno/>

²⁰⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política*, Siglo XXI, México, 2015, pp. 297-304.

3.3.2. El proyecto político de la alteridad

El horizonte de la historicidad de Ellacuría expresa la exigencia de la ética práctica de Dussel: transformar la alteridad negada a través de un proyecto político. La historicidad no es simplemente lo hecho/el dato, es lo que se está haciendo y lo que queda por hacerse (*faciendum*). El objetivo es mostrar que un modo de vida no es viable porque deshumaniza la historia al anular, negar la humanidad. De ahí la necesidad de diseñar otra forma de vida verdaderamente historizable para la humanidad. La historia es un “devenir de actualidad”²¹⁰.

El sistema mundo exige una filosofía política de la liberación que articule la filosofía económica dentro del mismo sistema, iluminada por la ética. La crisis de alternativas es una invitación a la creatividad, más que al desaliento. La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión, es imperativo articular un proyecto económico que implique los límites y la regulación del mercado. La legitimidad del Estado se garantiza por la defensa de la reproducción de la vida de los ciudadanos. El Estado no debe continuar con la pauperización creciente de las víctimas. La economía influye en las relaciones prácticas entre las personas a nivel de consenso y de decisiones políticas, determinando la libertad de las personas²¹¹.

La crisis del capitalismo ha generado el peligro ecológico cuyo horizonte es la extinción de la especie humana, el derrumbe de la corporalidad humana (obesidad y enfermedad) y el consumo obsesivo. No se está produciendo la toma de conciencia ética sobre las repercusiones políticas y económicas en la inmensa mayoría de las personas, las víctimas de este tiempo. Dussel emplea las categorías marxistas para realizar una crítica al capitalismo y al socialismo. El socialismo real propuso el ideal de “todo el poder a los soviets”, pasó a la burocratización estatal y condujo no al aumento de ganancia, sino al aumento de producción. La falta de democracia corrompió el Estado socialista. El estado de la cuestión es ¿cómo articular la empresa/mercado y el Estado? La empresa-mercado posibilita la libertad creadora cuando es regulada por lo común. Dussel define *común* por la relación de la humanidad con la totalidad, lo disponible al ser humano (la naturaleza es común y sobre ella no hay derecho, ni propiedad)²¹².

El desplazamiento del capital industrial al financiero ha provocado un éxodo caracterizado por el desempleo y el trabajo flexible que desampara al trabajador, lo niega y lo excluye. Algunos indicadores señalan que algo no funciona: el comercio informal, el lavado de dinero, los paraísos fiscales, las *lobbies* que rigen políticas estatales colocando mercaderes como políticos, la tortura del abuso del derecho de expresión de los *mass media*, el comercio de armas es legal pero no ético, etc. El capital es una totalidad que no incluye a los miles de hambrientos y desheredados de la humanidad. El criterio normativo es “he hecho justicia con el pobre”. El pobre sufre en su cuerpo la pérdida del manejo de excedentes y recibe cada vez menos como salario en

²¹⁰ Cfr. GONZÁLEZ, Antonio. *Ignacio Ellacuría y la realidad histórica* [consulta 26-03-2017]. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/resumenfilosofiaellacuria.pdf>

²¹¹ Cfr. DUSSEL, Enrique. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación), en *Anthropos*, no. 180, España, 1998 [consulta 06-03-2017]. Disponible en: <http://www.enriquedussel.com/txt/biografia.pdf>

²¹² Cfr. DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política, op. cit.*, pp. 304-313.

proporción al valor del producto. La afirmación de la vida exige otro posible sistema económico alternativo²¹³.

Ellacuría propone la civilización del trabajo en contraposición al lucro del capital como motor de la historia. La civilización del trabajo consiste en centrarse en la vida y la dignidad del trabajador, de las personas, la satisfacción de las necesidades que requieren el desarrollo humano integral como motor del verdadero progreso humano. Es un pensamiento antropológico y social que abre a la ética transformadora de la vida a través de la responsabilidad y la libertad: nada ni nadie debe ir en contra de la vida, las personas y el bien común²¹⁴.

La libertad del otro es la esencia y origen de la propuesta crítica de la ética de la liberación. Exige la transformación de los sistemas vigentes que son expresión de la totalidad hegemónica, un nihilismo de la dominación sobre las víctimas. El posmodernismo está impregnado del nihilismo sin ética, solo posee la moral burguesa y capitalista. Las instituciones pueden cobrar sentidos contrarios al fin original, si se totalizan se convierten en un mal histórico; en cambio, si son medios para el servicio de la justicia, son éticamente justificables. No puede pensarse una comunidad sin instituciones que garanticen la disciplina de alcanzar los fines deseados. Lo cual no quiere decir que las instituciones estén libres de defectos. La disciplina y la alienación es la vida de toda institución: tiempo creativo de la disciplina; la época del equilibrio y la decadencia entrópica que requiere transformación. Se puede cometer una injusticia de manera funcional en un sistema de cuya injusticia no se ha tomado consciencia, pero ha sido beneficiado con el acto injusto. Es, así lo denomina Dussel, la falta moral colectiva o sistémico-institucional²¹⁵.

La virtud humana es un modo de morar en el mundo, presentan posibilidades electivas gracias a la interpretación del horizonte existencial del hombre prácticamente sabio. El justo o prudente obra siempre de manera semejante²¹⁶. Interpreta Dussel la virtud de la prudencia como la existencia que se convierte en un querer juzgar prácticamente juzgando lo querido. El ser humano será un *eidos proaireton* (una esencia elegida y querida), el ser se desplegará según el ser en el descubrimiento de posibilidades. La sabiduría práctica se debe situar en la comunidad que engendra consenso y un posible acuerdo. La ética de la liberación no se reduce a una ética de las virtudes, es la afirmación y el crecimiento de la vida de la comunidad (el sujeto y los otros)²¹⁷.

Encontramos las transmutaciones éticas en la historia, la víctima al final es honrado como fundamento de un nuevo proyecto, por ejemplo el crucificado. Lévinas opone la ética a la política que se convirtió en tiranía. Y le da el giro copernicano de centrarse no en la libertad, sino en la responsabilidad metafísica. Por ello, el amor de justicia por la víctima es la potencia del débil que

²¹³ *Ibid.*, pp. 314-333.

²¹⁴ ORTEGA, Agustín. *El pensamiento social y ético de Ellacuría* [consulta 26-03-2017]. Disponible en: <http://www.loyolaandnews.es/el-pensamiento-social-y-etico-de-ellacuria/>

²¹⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 13, 47, 49, 55.

²¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II, 6,1106b 36.

²¹⁷ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, op. cit., pp. 66-165.

arremete contra el sistema exigiendo compasión por la víctima. Las implicaciones son la ruptura de cadenas y la construcción de un nuevo orden. El cambio implica la deconstrucción (transformadora, revolucionaria). Por ejemplo, cuando se reconstruye un muro viejo, en ocasiones requiere destruirlo para reconstruirlo; y a la vez conlleva el momento creador, constructivo, innovador. Se propone una deconstrucción creadora de libertad y responsabilidad, lo ético del “cara a cara” crea nuevos órdenes²¹⁸.

Los sistemas éticos se convierten en morales a través de un proceso caracterizado por cuatro tiempos: el primer tiempo es el liberador, que crea un nuevo sistema a partir del consenso de igualdad y libertad; el segundo tiempo es llamado clásico, en el que el liberador se convierte en dirigente y las personas en pueblo, la ley se respeta y hay legitimidad; el tercer tiempo, llamado *entropía*, es el inicio de la decadencia y convivencia entre el sistema vigente y el que surge de la consciencia crítica del bloque de los oprimidos; el cuarto tiempo, es el davídico-crítico y liberador, que construye a favor de los oprimidos. El nuevo sistema es fruto de la lucha ética por el reconocimiento de la dignidad del otro y por el consenso-acuerdo de derechos positivos promulgados en leyes²¹⁹.

La ética de Lévinas permitió a Dussel pensarla en términos geopolíticos, es decir, el otro geopolíticamente definido. Se propone la construcción de una totalidad abierta que reconozca la pluralidad de los múltiples otros que desbordan todo límite. La política se concreta en la historia como mediación que reconoce la alteridad. La ética política vigila y cuida comprometidamente de que el Estado no anule la alteridad en favor de la homogeneidad. Honrar a Lévinas para Dussel significó repensar la alteridad desde la analogía en América Latina. La geopolítica y la analogía permiten comprender la relación yo-otro: a nivel mundial (centro-periferia), nacional (elites-masas, burguesía-proletariado), a nivel erótico (mujer-varón), pedagógico (cultura de elite-cultura popular), religioso (fetichismo). El otro es concretizado con rostro de indio, de empobrecido, de negro segregado, de la mujer objeto, el niño educado ideológicamente²²⁰. La política en el prefacio de *Totalidad e infinito* es presentada como el arte de alcanzar la paz; Dussel aporta la concreción de la “cara a cara” desde el vínculo geopolítico a través de la política de la liberación que construye un nuevo orden y no solo como una antipolítica de la totalidad. “Este modelo antropológico está expresado en *La paz perpetua* de Kant, donde se sostiene que incluso un pueblo de demonios debe poder instaurar un conjunto mínimo de derechos y reglas para poder convivir”²²¹.

La ética que se expresa en la política es un contradiscurso crítico y liberador que desde la periferia alerta sobre los dos grandes riesgos de nuestro tiempo: la destrucción ecológica y la humanidad que implícitamente o explícitamente niega la existencia de los pobres. El

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 130, 135, 140.

²¹⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética...*, *op. cit.*, pp. 167-168.

²²⁰ Cfr. GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *La geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E.*

Dussel, p. 784 [consulta 26-03-2017]. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Geopolitica_alteridad-E.Garcia.pdf

²²¹ *Ibid.*

contradiscursu surge de la vivencia del otro como víctima. Bartolomé de las Casas no hubiese defendido al indio sin su encuentro con el indio excluido y esclavo²²². El oficio de la política es noble, comunitario y apasionante encuadrado en la transmodernidad que supera el capitalismo, el liberalismo, el socialismo real y rompe con la dominación de la burocracia. “La política consiste en tener cada mañana un oído de discípulo, para que los que mandan manden obedeciendo”²²³.

El orden justo se funda en la relación ética concretada en instituciones que garanticen la proporción y la igualdad; y, al mismo tiempo, la justicia avale la protección a terceros, puesto que no hay límite en la relación yo-tú. Es la posibilidad de resistirse a deshumanizar al otro (el tú o el tercero que puede ser un pobre). Dussel distingue entre “la política del sistema capitalista”, cuya única prioridad es mantener la dominación, y la “política escatológica o antipolítica”, cuya nueva realidad requiere el saber y la praxis de construir un camino político nuevo ordenado en la justicia²²⁴. El tercero puede perturbar la intimidad del yo-tú, de esta manera existe la posibilidad de excluir al otro (él/ella), que cuestiona mi libertad llamándome a la responsabilidad. “La política debe poder ser siempre controlada y criticada por la ética”²²⁵.

La sociedad y la historia son los lugares naturales de la persona política. El hacerse cargo de la realidad con principios éticos plasmados en la política es un intelecgr sentientemente lo real. Realidad no es el correlato a un modo de aprehensión, sino apertura a lo que las cosas son de suyo. En la ética política el hombre se realiza, hace su propio carácter de realidad por cuanto “el hombre es agente, es ejecutor de la continuidad del hacer; es autor, decididor de proyectos; es actor, cumplidor del curso destinacional que le ha tocado vivir”²²⁶.

Confucio, Sócrates, Tomás de Aquino, Montesinos, Nariño, Gandhi, entre otros, enseñaron que la política ha de ser ética. La ética debe ser política para que haya justicia, libertad y se aspire a la felicidad. Pero sin hombres íntegros de claridad intelectual y principios sólidos, cualquier proyecto colapsa. La liberación crece en la oscuridad de los excluidos quienes luchan por otro mundo posible, se desarrolla enfrente de nuestros ojos y grita solidaridad con los desterrados²²⁷. El otro es condición de posibilidad de futuro auténtico, creador y novedoso que crea una nueva propuesta histórica en la relación analéctica del otro, por medio de la praxis liberadora²²⁸.

²²² Cfr. BRUNET, Graciela. Un intento de diálogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008, p. 8.

²²³ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, CREFAL-Siglo XXI, México, 2006, pp. 7-8.

²²⁴ Cfr. GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *La geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E.*

Dussel, p. 786 [consulta 26-03-2017]. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Geopolitica_alteridad-E.Garcia.pdf

²²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, Visor, Madrid 1991, p. 76.

²²⁶ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 1990, p. 274.

²²⁷ DUSSEL, Enrique. Deconstruction of the concept of “tolerance”: from intolerance to solidarity, *Constellations*, vol. II, no. 3, Reino Unido, 2004, p. 332.

²²⁸ Cfr. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, Siglo XXI, México, 1973, p. 61.

CONCLUSIONES

En la última parte de este proyecto expongo los dilemas que surgen en la relación entre la individualización y la ética de la liberación. Se evidenciarán las disyuntivas éticas que contraponen fines y medios, los cuales exigen la guía de la razón práctica. La razón práctica se basa en la justificación racional de las opciones éticas: comprender nuestro propio ser y hacer. Los dilemas son vivencias que exigen resolución por las consecuencias que desencadenan. No obstante, la confrontación de los dilemas no significa una fácil solución a la tensión existente, pero no podemos renunciar a la provocación que implican a la acción libre y responsable.

Las actitudes de evasión con la frase célebre “no tiene que ver conmigo” o la incapacidad de optar y, por ello, no elegir nada, es autoengaño, porque la evasión es ya una elección. Si se sigue la teoría del menor daño posible, significa que asumes las consecuencias límites de la vida-muerte de alguien y las variables que están implicadas. Los principios éticos orientan ante el drama de los conflictos de valores. La propia libertad escribe la historia de la sociedad a través de las razones de sentido, que dan respuesta a las siguientes preguntas: ¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde?

Los dilemas éticos exigen deliberación y análisis para llegar a un consenso abierto, nunca definitivo, que la misma experiencia irá transformando (quiebra de todo totalitarismo). Los dilemas no se pueden resolver aisladamente o con una simple revisión de datos científicos. Son cuestiones que no tienen una solución aparente, no hay historias simples, existen personas con historias complejas.

- 1. El dilema del hombre isla o el hombre ético.** El hombre solo puede alcanzar su sentido en relación con el otro. El otro es un “maestro” de la diferencia y de la trascendencia de la alteridad, por eso, es camino que conduce a la verdad y bondad. El conocimiento se construye en el encuentro de identidades y saberes, a la luz de la apertura a la diferencia de racionalidades, lenguajes e imaginarios. ¿Por qué el hombre isla es un paradigma actual cuando nos está llevando a un mundo de individuos depresivos?
- 2. El dilema del dualismo cuerpo/alma o persona.** Los argumentos que defienden el dualismo cuerpo y alma lo único que provocan es la justificación de la totalidad. No se puede hablar del ser humano como un hombre alma sin cuerpo. Negar el cuerpo es negar la alteridad y el sufrimiento de los seres humanos. El cristianismo defiende el concepto de persona como unidad; negarlo, como ya enseñó la sabiduría patristica contra los maniqueos y gnósticos, sería negar a Jesucristo. De igual forma, Dussel defiende la unidad de la persona y afirma “el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana”. ¿A qué o a quién beneficia el seguir negando el cuerpo (*workalcoholics*, adicciones)?

3. **El dilema de la hegemonía o el consenso antihegemónico.** Existen personas que defienden práctica y teóricamente que nos encontramos en el mejor de los mundos posibles y entienden que toda postura crítica, como la de la ética de la liberación, conduce a romper el orden social. Pero la opresión-exclusión de las víctimas, consecuencia del sistema hegemónico, no es fruto de la perfección, por lo que se requiere una solución que configure una nueva propuesta de sociedad y, sobre todo, de otras bases más justas. ¿Qué tipo de sociedad deseamos?
4. **El dilema de la víctima hipotética o la víctima real.** Nos encontramos nuevamente con el problema de la *doxa* (opinión) y la *episteme* (verdad). Mientras los emigrantes eran pobres viviendo en África, nos conmovíamos, pero cuando han empezado a tocar nuestras puertas, nos molestamos. La situación real de la víctima está frente a nuestros ojos, lo cual exige la concreción de no negar a las víctimas y pone a las personas en movimiento. La experiencia del sufrimiento de las víctimas debe provocar el camino de reflexión que permita discernir la verdad ética. Pensar la dignidad en abstracto, racionalismos/idealismos, siempre será una evasión y no se llegará a una solución. ¿Por qué se pretende negar la realidad concreta de la víctima y únicamente se prefiere lo abstracto?
5. **El dilema de los juicios de hechos o juicios de valor.** La disyuntiva de este dilema radica en la oposición entre lo que es y lo que debe ser. La ética de la liberación se suscribe a juicios de hecho. Los juicios de hecho describen el mundo y son verificables, implicando el principio ético de bueno y malo. En términos de Dussel, el hecho masivo de la exclusión de la mayoría de la humanidad es irrefutable (*contra factum, non valet argumentum*). En cambio, el juicio de valor, al remitirse a sentimientos o creencias, subraya el predominio de la subjetividad sobre la verdad. ¿Qué tipo de juicios emplea la víctima o el victimario?
6. **El dilema de la actitud subjetivista o la actitud intersubjetiva.** Cuando la actitud ya no es subjetiva, sino subjetivista provoca las siguientes consecuencias: entorpece la toma de consciencia, la organización, el dominador se vuelve un anónimo y se inmuniza a la crítica. En cambio, la actitud intersubjetiva se basa en la coherencia y en la razón crítica abierta a los puntos de vista intersubjetivos. La afirmación de la diversidad intersubjetiva de las comunidades sociohistóricas no la niega, la afirman en su concreción (el sujeto es la afirmación de la diversidad intersubjetiva): el rostro de Rigoberta Menchu es el rostro de todos los hombres, mujeres, indígenas y víctimas, como lo señala Dussel. ¿Qué elementos favorecen la actitud del sujeto ético?
7. **El dilema de la corporalidad sensible: la ontología o la ética.** Si la persona se basa en la ontología, propuesta de Heidegger, se llega a justificar que la corporalidad está arraigada en el mundo como totalidad. Lévinas y Dussel proponen la ética arraigada en la

trascendencia de la alteridad y la ética subraya la justicia que impide victimizar o aniquilar al otro. ¿Qué implicaciones conllevan cada una de las alternativas presentadas?

- 8. El dilema del monocentrismo europeo-estadunidense o la diferencia cultural.** Dussel afirma que el monocentrismo europeo es un helenocentrismo que pretende hacer creer que Grecia es el origen del pensamiento, negando las contribuciones que proceden de otros contextos culturales. Esta actitud convierte a Europa o a EUA en el centro y fin de la historia, al tener la creencia de que son los únicos poseedores de la verdad. ¿Cómo entablar la relación dialógica y no monológica entre las diferentes culturas?
- 9. El dilema de la razón estratégica-militar o la razón ética.** La razón estratégica-militar se basa en el poder económico y en la agresión, ambas son sistemas de dominio que pueden desencadenar la guerra y perdurar el estado de exclusión en el nombre de los intereses o de la civilización (derechos humanos). Se requiere una razón ética que permute la guerra en paz y el dominio en solidaridad. ¿Qué razón mueve el mundo en el año 2017 y que implicaciones pueden derivarse de ella?
- 10. El dilema del principio de responsabilidad o la indiferencia.** La indiferencia, por cuanto anula o ignora a cualquier otra persona, se convierte en una actitud deshumanizadora. En cambio, el principio de responsabilidad, al centrarse en la bondad hacia las víctimas permite salvaguardar la vida humana en todos sus niveles. Es la base que destruye el triunfo personal y el interés insolidario al plantear la construcción de un mundo digno de llamarse humano, mediante el principio de la misericordia. Es una responsabilidad que obliga, sustentada en la racionalidad del origen y significado de la proximidad. ¿Qué mundo deseamos de frente a las amenazas ecológicas?
- 11. El dilema de la alienación o la liberación.** La alienación entendida como la actividad humana que en lugar de generar vida provoca que el hombre se convierta en medio para alcanzar el fin pecuniario. Es una táctica de dominación que deshumaniza a las personas. La ética de liberación desde presupuestos cristianos, marxistas y latinoamericanos pretende que las víctimas reconozcan la alineación-opresión y, desde esta realidad, proyecten una praxis de liberación narrada en una filosofía liberadora. ¿Hasta qué punto la alienación es parte integrante de nuestras visiones personales o sociales?
- 12. El dilema de la globalización como oportunidad o exclusión.** La globalización-exclusión indica el movimiento en el cual se encuentran las periferias. Por una parte, es la pretendida modernidad dentro de la globalización del capital en su nivel financiero; y, por otra parte, la exclusión material del supuesto proceso civilizador. La globalización de la exclusión exige una globalización de la vida que mueve a romper todas las cadenas que esclavizan al ser humano. Dussel defiende una globalización de la vida y de la vida

humana porque todo ser humano está llamado a vivir en plenitud. ¿Es posible una globalización de la vida?

- 13. El dilema del antiguo sistema o del nuevo.** Dussel parte de la premisa que todo sistema tarde o temprano tendrá que ser cambiado por su agotamiento interno. Por ello, las acciones que se basen en la arquitectónica de los seis principios de la ética de la liberación lograrán salir de la crisis. Se debe proponer un nuevo orden más justo que el anterior, a través de estructuras políticas y normas legítimas que den respuesta a la vida de las personas y la comunidad bajo el principio de la democracia. Si el nuevo orden decae, surgirá otro liberador porque la historia humana es justicia que busca siempre renovarse. ¿Qué concepción se tiene de la historia, es un sistema abierto?
- 14. El dilema de los métodos: el científico o el analéctico.** El peligro de reducir todo a lo fáctico natural comporta el riesgo de reducir todo a lo lógico – matemático donde se esconde el peligro del cientificismo, que niega la pluralidad metódica, interdisciplinariedad y multidisciplinariedad, de acceso a la verdad. En cambio, el método analéctico señala que su campo es la exterioridad metafísica, parte de la epifanía de la proximidad del otro, su principio es la lógica de lo diferente y su categoría es la alteridad que siempre exigirá el diálogo multidisciplinario. ¿Hasta qué punto podemos afirmar que el método es sinónimo de verdad?
- 15. El dilema de la dialéctica negativa o la positiva.** Dussel elige la dialéctica positiva que él denomina “anadialéctica”, la cual permite abrirse a los métodos que no son teóricos. Es posible para el método analéctico por ser opción ética con una praxis histórica concreta dar nuevos significados y alcances a la teoría y a la práctica. La dialéctica negativa se desarrolla con el método dialéctico, pero conduce a una lógica de la totalidad ¿Qué consecuencias acarrea el no considerar la perspectiva ética en la antropología?
- 16. El dilema de la memoria o el olvido.** El olvido es uno de los objetivos metódicos que la totalidad impone, porque así nunca se enfrentarán las causas que originan la opresión. Dussel propone recuperar la memoria buscando lo olvidado y desmontando los mitos de la historia. Narrar la correcta originalidad de la historia, el recordar que un día fuiste libre. Es la posibilidad de no cometer los mismos errores del camino andado y construir un mejor futuro. Es destruir la dialéctica negativa de la historia de los opresores y la de los oprimidos, para escribir una que recobre la memoria y vaya más allá de lo conseguido, convirtiendo así la memoria en memorial de la liberación. ¿Por qué negamos la memoria histórica?
- 17. El dilema de la *civilización de la pobreza* o la barbarie del consumo.** La civilización de la pobreza es una propuesta de Ignacio Ellacuría y estipula la austeridad solidaria y

liberadora de, con y por los pobres de la tierra. Es una solidaridad comprometida por la justicia que da sentido a la felicidad humana. El pobre desvela la injusticia de la desigualdad del mundo y la mentira del poder que encubre la maldad. Todo lo que no incluya a todos los seres humanos y la vida del planeta es históricamente injusto e inhumano. ¿En qué medida el sistema educativo hace suyo el discurso de la austeridad y la responsabilidad con el otro y con el mundo que es nuestra casa?

18. El dilema del republicanismo cosmopolita propuesto por U. Beck o la democracia.

Nos encontramos ante dos propuestas de organización política: Dussel defiende la democracia entendida como consenso, la escucha de la voz y la participación activa de las víctimas. En cambio, la propuesta republicana cosmopolita rescata el valor del ciudadano virtuoso, cívico, normativo y participativo que construye la sociedad civil. En contraposición del individuo liberal lleno de derechos, pero irresponsable en el cuidado del otro, ¿qué sistema garantiza la vida humana?

19. El dilema entre el hombre bróker o el bombero.

El bróker es el modelo del éxito y posee las siguientes características: poder, dinero, juventud, trabajo virtual, movimiento financiero (mueven capital sin importar consecuencias éticas), delitos de cuello blanco, etc. Pero la ética de la liberación propone ir más allá del simple comparar, exige servicio responsable, caminar con, proteger, dar la vida, afrontar los peligros, transformar proponiendo algo mejor, etc. Quizás el modelo ético para un ambiente cosmopolita es el bombero. ¿Cuántos jóvenes contemplan la vocación del servicio?

20. El dilema de lo políticamente correcto o de lo políticamente responsable.

La ética de Dussel rompe todo aquello que esconde injusticia y desenmascara a los que se cubren el rostro con el antifaz de la bondad. Lo políticamente responsable se refiere a las personas que asumen la vida con responsabilidad y se comprometen con la libertad de destruir la injusticia de los corruptos, a través de la creatividad que transforma sistemas. Los eufemismos y el lenguaje son dos herramientas de lo políticamente correcto que esconden la realidad, la verdad y, la mayoría de las veces, la injusticia. ¿A que nos conduce lo políticamente correcto?

21. El dualismo del valor en cuanto medio o fin.

Dussel sostiene que el valor es “*una determinación que el sujeto humano adhiere al ente en cuanto mediación para su poder ser*” (Dussel, *14 tesis de ética*, p. 41). El valor es una cualidad práctica articulada para algún fin determinado y, al mismo tiempo, define la mediación como medio para. Nunca los valores pueden ser el fundamento ni de la moral ni de la ética, son cualidades de las mediaciones. Y su fundamento es la negación o afirmación de la vida humana. Esta postura se contrapone a la visión que existe de valores como entidades metafísicas en la acción y son fundamento material de la ética. ¿Cuáles consecuencias derivan de identificar el valor como un ente?

- 22. El dilema del estatismo o la revolución institucional.** Dussel llama a la revolución la negación radical. La revolución debe ser la última instancia después de haber agotado todos los medios pacíficos, tácticos y estratégicos posibles en el largo proceso de la transformación (reformismo moral y transformación ética). La norma ética es la no violencia, aunque la defensa del inocente, máxima responsabilidad ética, debe ser llevada a cabo con fortaleza. ¿Cuál es el proceso histórico y ético de las instituciones?
- 23. El dilema de la ética de la liberación como moral o como ética.** Existe el peligro de calificar la propuesta como una moral del sistema vigente. En cambio, es una propuesta ética porque pone en crisis lo vigente (la costumbre), desde la negación de todo lo que impide la dignidad de las víctimas y la afirmación de la vida humana. No puede haber espacio a la vacilación porque el crítico de hoy puede convertirse en el cómplice del mañana que justifica el sistema corrupto con la moral entendida como una costumbre fija. ¿Cuál es el valor de la vigilancia ética en la historia?
- 24. El dilema de la individualización y/o la sociedad.** El dilema se da cuando se quiere separar el individuo de la sociedad, lo que contradice la realidad biográfica que demuestra la interconexión del individuo y la sociedad en la histórica. Realmente se es en la medida que se está presente en los demás y los demás están realmente presentes en uno, por genética, hábito y alteridad. ¿Cuál es el beneficio del dualismo individuo o sociedad?
- 25. El dilema entre familia y empresa.** El modelo de estructuración social que está definiendo el imaginario colectivo es la empresa y no la familia. Todo proyecto gira alrededor de la empresa y no de las necesidades positivas de la familia. El modelo de familia tradicional ha perdido presencia, aunque no significado. Existen nuevas formas de agrupación que se están convirtiendo en formas intermediarias y flotantes que representan el futuro de las familias. ¿Cuál son las consecuencias de la transformación de las familias?
- 26. El dilema de redefinir la economía al servicio de la política o la política al servicio de la economía.** Nos encontramos de frente a un sistema liberal salvaje, el cual destruye la vida humana provocando una gran multitud de víctimas en beneficio de unos pocos. Una política que claudicó en el cuidado de la *polis* y en la regulación de toda estructura con el fin de velar por la dignidad de la vida humana. ¿Es posible un sistema económico transcapitalista que preserve la vida?
- 27. El dilema de la justicia social o los derechos humanos.** Existe la tentación de desvincular la justicia de los derechos humanos. La consecuencia es la abstracción que se convierte en anonimato de las víctimas concretas, muestra de ello es la sociedad líquida con modelos alienantes. Es el optar por el reconocimiento y la redistribución de la justicia

en todos sus niveles de desarrollo. ¿Cuál es el objetivo al desvincular justicia y derechos humanos?

28. El dilema del exceso o la responsabilidad. El exceso se está convirtiendo en la preocupación principal de la vida social. La elección se ha convertido en una ilusión bajo la dictadura del exceso. El exceso se convierte en un precepto de la razón. En cambio, la responsabilidad se erige sobre el cuidado ecológico, la justicia, un modo austero y digno de vida. ¿Qué estilo de vida corresponde a la responsabilidad ética?

29. El dilema de las preguntas existenciales o la aniquilación. Las preguntas existenciales tienen que ver con la existencia (ser y sobrevivencia), con la finitud, la trascendencia, la persona, la sociedad y la identidad personal. El evadir las preguntas acarrea la pena de la autodestrucción. ¿Cuál es el sentido de la vida?

30. El dilema de la hospitalidad o el destierro. La religión judeocristiana ha valorado siempre la hospitalidad, al igual que las sociedades nómadas que comprenden la precariedad de la existencia lo tienen como un valor rector de la ética. Es una palabra que concretiza la alteridad de Lévinas y está en línea con la exigencia de la ética de la liberación. Innerarity recuerda que hospitalidad puede articular una teoría vital que tenga en cuenta la filosofía – sentido común, la política – el bien común, la economía – las relaciones justas, la ética – la prudencia, la teología – la santidad, la vida – la crítica liberadora. En cambio, el destierro es la pérdida de la tierra y con ella, la propia existencia. ¿Qué camino tomaremos...?

Es evidente que estamos ante una encrucijada que exige elecciones individuales y colectivas. Como bien señala U. Beck, el buscar “*soluciones biográficas a contradicciones sistémicas*” es un callejón sin salida. La comunidad sólo puede ser en la medida del compartir y del cuidado mutuo, que se responsabilice de la igualdad como derecho y como posibilidad.

Vivir es más que un derecho, es el deber de no claudicar, el mandato de reflexionar qué es nacer, qué es morir, qué es amar, el hombre, por qué está hecho y qué eres tú, libertad.

Luis Eduardo Aute

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

ARENDDT, Hannah. Cuestiones de filosofía moral, en *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.

ARENDDT, Hannah. *Orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. Individualmente, pero juntos, en Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización*, Paidós, España, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida de consumo*, FCE, Madrid, 2007. Disponible en: https://estudioscultura.files.wordpress.com/2015/08/bauman_vida_de_consumo_modos_de_compatibilidad.pdf

BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *La individualización*, Paidós, España, 2003.

BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucila. *Teoría feminista y teoría crítica*, Ediciones Alfons et Magnanim, Valencia, 1990.

BRUCNER, Pascal. *Miseria de la prosperidad: la religión del mercado y sus enemigos*, Tusquets, Barcelona, 2003.

DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, España, 2016.

DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política*, Siglo XXI, México, 2015.

DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, CREFAL-Siglo XXI, México, 2006.

DUSSEL, Enrique. *América Latina: dependencia y Liberación*, CLACSO, Argentina, 1973.

DUSSEL, Enrique. El método analéctico y la filosofía latinoamericana, en *América Latina: dependencia y Liberación*, CLACSO, Argentina, 1973.

DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, UAM-UNAM, México, 1998.

DUSSEL, Enrique. Hermenéutica y liberación, analogía filosófica, en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218055353/7.cap6.pdf>

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, Siglo XXI, México, 1973.

DUSSEL, ENRIQUE y GUILLOT, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975.

ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, España, 1991.

FRANKL, Víktor. *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1983.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity*, Polity Press, Cambridge, 1991.

HIDALGO CAPITÁN, Antonio L. y CUBILLO GUEVARA, Ana Patricia. *Transmodernidad y transdesarrollo: el decrecimiento y el buen vivir, dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*, Bonanza, España, 2016.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 1984.

INNERARITY, Daniel. *Ética de la hospitalidad*, Península, España, 2008.

LASH, Scott. Individualización a la manera no lineal, en *La individualización*, Paidós, España, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo, en *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being or beyond essence*, Springer Science, Londres, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. Sobre sensibilidad y vulnerabilidad, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

LYND, Helen. *Shame and the search for identity*, Arbor scientiae, Londres, 1958.

MARÍAS, Julián. *El tema del hombre*, ESPASA-CALPE S.A., Madrid, 1973.

MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

MARINI, Ruy Mauro. Dialéctica de la dependencia, en *América Latina, dependencia y globalización*, CLACSO, Buenos Aires y Bogotá, 2008. Disponible en: http://resistir.info/livros/marini_dialectica_de_la_dependencia.pdf

MAYZ VALLENILLA, Ernesto. *El dominio del poder*, Universidad de Puerto Rico, EUA, 1992.

MUGUERZA, Javier. Convicciones y/o responsabilidades. Tres perspectivas de la ética en el Siglo XXI, en Roberto Aramayo y María José Guerra, *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007.

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*, disponible en:
<http://www.infojur.ufsc.br/aires/arquivos/michael%20hardt%20-%20antonio%20negri%20-%20imperio.pdf>

RORTY, Richard. *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1999.

TAYLOR, CHARLES. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

WEBER, Max. *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

ARTÍCULOS

AA. VV. Analéctico, *DFL*. Disponible en:
<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analectico.htm>

AA.VV. Pensamiento crítico. Disponible en: <http://definicion.de/pensamiento-critico/>

AA. VV. Pobre, *DFL*. Disponible en:
<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/pobre.htm>

AA. VV. “Sísifo y la tentación de la inocencia”. Disponible en:
<http://gpsakme.blogspot.com.es/2013/03/sisifo-y-la-tentacion-de-la-inocencia.html>

AHUMADA INFANTE, Aldo. Transmodernidad: dos proyectos bajo un mismo concepto, *Polis Revista Latinoamericana*, no. 34, 2013. Disponible en: <https://polis.revues.org/8882>

ÁLVAREZ BENAVIDES, Antonio. La globalización según Bourdieu, Universidad Complutense. Disponible en:
<https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/viewFile/CUTS0505110121A/7587>

ARA MAYO, Roberto. Responsabilidad ética, *Eunomía*, no. 1, Madrid 2011.

BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel; MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel, *Franciscanum*, vol. LIV, no. 158, Bogotá, 2012.

BELLO, Gabriel. Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica, *Dilemata*, año 2, no. 2, España, 2010.

BEORLEGUI, Carlos. La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel, *Revista Realidad*. Disponible en:
<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4dfa5d6989e761ainfluenciade.pdf>

BEORLEGUI, Carlos. La nueva ética de la liberación de E. Dussel, *Revista Realidad*. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4db82df16c1e71anuevaetica.pdf>

BRANDANI, Andrés. Dussel, el filósofo transmoderno, *Revista Anfibia*. Disponible en:
<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/dussel-el-filosofo-transmoderno/>

BRUNET, Graciela. Un intento de diálogo entre Dussel y Hannah Arendt, *Konvergencias Filosofía y Cultura en Diálogo*, año V, no. 17, Argentina, 2008.

CÓRDOBA, M. Eugenia y VÉLEZ de la CALLE, Claudia. La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2016. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/rllcs/v14n2/v14n2a09.pdf>

CORTINA, Adela y CONILL, Jesús. La responsabilidad ética de la sociedad civil, *Mediterráneo Económico*, no. 26. Disponible en: <http://www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/26/26-684.pdf>

DE LA HIGUERA, Javier. Hannah Arendt, el concepto de amor en San Agustín, en Revista electrónica de la asociación andaluza de filosofía, *AAFi*. Disponible en:
<http://elbuho.aafi.es/buho8/DELAHIGUERA.pdf>

DERASO ANDRADE, Mayerli Alejandra. “Repensar la cultura latinoamericana: aproximación al Otro y al carnaval como expresión cultural del pensamiento”. Disponible en:
<http://repository.lasallista.edu.co:8080/ojs/index.php/EN-Clave/article/view/928/651>

DE SIQUEIRA, José Eduardo. “El principio de responsabilidad de Hans Jonas”. Disponible en:
<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/71/171-193.pdf>

DÍAZ, Gildardo. “Ética de la liberación de Enrique Dussel”. Disponible en:
<http://es.slideshare.net/gdiaznova/etica-de-la-liberacion-de-enrique-dussel>

DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 54, no. 3, México, 1998.

DUSSEL, Enrique. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. Disponible en:
www.enriquedussel.com/txt/biografia.pdf

DUSSEL, Enrique. Deconstruction of the concept of “tolerance”: from intolerance to solidarity, *Constellations*, vol. II, no. 3, Reino Unido, 2004.

DUSSEL, Enrique. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación), en *Anthropos*, no. 180, España, 1998.

DUSSEL, Enrique. “Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión”. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/txt/Etica_Santander.pdf

DUSSEL, Enrique. “‘Sensibility’ and ‘otherness’ in Emmanuel Lévinas”. Disponible en: <https://www.questia.com/library/journal/1P3-43826053/sensibility-and-otherness-in-emmanuel-levinas>

DUSSEL, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad”, México 2005. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. “La geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Geopoltica_alteridad-E.Garcia.pdf

GONZÁLEZ, Antonio. “Ignacio Ellacuría y la realidad histórica”. Disponible en: <http://www.praxeologia.org/resumenfilosofiaellacuria.pdf>

GROSFOGUEL, Ramón. “Transmodernity, border thinking, and global coloniality”. Disponible en: <http://www.humandee.org/spip.php?article111>

HERNÁNDEZ SOLÍS, Aldo Fabián. “El concepto ‘pueblo’ en la obra de Enrique Dussel”. Disponible en: http://www.academia.edu/9996245/El_concepto_de_pueblo_en_la_obra_de_Enrique_Dussel

JIMÉNEZ CATAÑO, Rafael. “La concepción náhuatl del hombre”. Disponible en: http://www.rafaeljimenezcatano.net/art_tlacatl.php

MARIAS, Julián. Introducción a la filosofía, *Revista de Occidente*, vol. II, Madrid, 1962.

MARIAS, Julián. *La persona*, conferencia transcrita. Disponible en: <http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>

MONCADA VARGAS, Marco Tulio. La ética liberadora de Enrique Dussel frente a la globalización, *Dialéctica*, año 10, no. 2, Venezuela, 2014.

MONTES, Rossel. Pensamiento y realidad en Ignacio Ellacuría, *Diario Co Latino*. Disponible en: <http://www.diariocolatino.com/pensamiento-y-realidad-en-ignacio-ellacuria/>

OFFE, Claus. “Shared social responsibility”. Disponible en: <https://www.ssc.wisc.edu/~wright/Soc924-2011/Offe%20--%20shared%20social%20responsibility%20--%20a%20concept%20in%20search%20of%20meaning.pdf>

OLIVERI, Federico. “Introduction. (Re) learning to share social responsibilities to build a secure and dignified future for all”. Disponible en:

http://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/Trends/Trends-24_en.pdf

ORTEGA, Agustín. El pensamiento social y ético de Ellacuría, *Loyola and News*. Disponible en:

<http://www.loyolaandnews.es/el-pensamiento-social-y-etico-de-ellacuria/>

PADILLA ARIAS, Alberto. Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento, *Veredas [on-line]*, UAM Xochimilco, México, 2010. Disponible en: <http://docplayer.es/23080713-Enrique-dussel-una-aproximacion-a-su-pensamiento.html>

PÉREZ VENTURA, Juan. Cómo funciona el mundo: la política del miedo, *Papel de Periódico [on-line]*, España, 2013. Disponible en: <http://papeldeperiodico.com/2013/10/como-funciona-el-mundo-1-la-politica-del-miedo/>

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Disponible en:

<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>

RODRÍGUEZ, Mario. “Exposición y responsabilidad política por el otro: aproximación al pensamiento político de Enrique Dussel”. Disponible en:

<http://studylib.es/doc/266666/exposici%C3%B3n-y-responsabilidad-pol%C3%ADtica-por-el-otro>

ROJAS TEXON, Juan Pablo. Nicolai Berdiaev, *El Regional Coatepec*, México, 2015. Disponible en: <http://elregionalcoatepec.com/nikolai-berdiaev/>

ROLDÁN, David. El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarismo, *Teología y Cultura*, año 5, vol. 9, Argentina, 2008.

SARMIENTO, Gustavo A. El pensamiento filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, *Revista Estudios Kantianos*, vol. 1, no. 2, España 2016. Disponible en:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/article/view/9021/pdf>

TAMAYO, Juan José. “La hospitalidad, principio ético de las religiones”. Disponible en:

http://www.feadulta.com/anterior/INMIGRANTES_hospitalidad.htm

TREVIÑO LEYVA, Martha. “El hombre interior en el pensamiento de San Agustín y Kierkegaard”. Disponible en:

<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=colaboracion&idcolaboracion=110>

VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando. “El ambiguo papel de la identidad en la neomodernidad: somos lo que damos”. Disponible en:

<http://www.caritas.es/imagesrepository/CapitulosPublicaciones/985/02%20-%20EL%20AMBIGUO%20PAPEL%20DE%20LA%20IDENTIDAD%20EN%20LA%20NEOMODERNIDAD.%20SOMOS%20LO%20QUE%20DAMOS.pdf>

VILA MERINO, Eduardo. Pedagogía de la ética: de la responsabilidad a la alteridad, *Athenea Digital*, no. 6, España 2004. Disponible en:
<file:///C:/Users/rafa%20torres/Downloads/responsabilidad-%20alterida.pdf>

ZABLUDOVSKY KUPE, Gina. El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea, *Revista Política y Cultura* de la UNAM, no. 39, México, 2013. Disponible en:
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422013000100011

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. EL YO Y SUS RELACIONES EN LA ÉPOCA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN	7
1.1 Definición de la persona: la pregunta ¿qué es el hombre? desembocó en la cuestión ¿quién es el hombre?	8
1.1.1. Julián Marías: la metafísica de la persona	10
1.2 La individualización y los retos para la sociedad actual	14
1.2.1. La identidad individualizada	14
1.2.2. La exclusión social sistémica	16
1.2.3. Dialéctica entre seguridad y libertad	20
1.3 Dilemas del yo	23
II. LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL	29
2.1 Raíces del pensamiento de Dussel	30
2.1.1. Biografía	30
2.1.2. Lévinas: ética de la alteridad	31
2.1.3. Marx: <i>ética de la economía</i>	33
2.1.4. Filosofía de la liberación	35
2.2 Pretensiones de la ética de Dussel	36
2.2.1. Dignidad personal: el pobre/víctima	38
2.2.2. Pueblo/comunidad	40
2.2.3. Hospitalidad al excluido	40
2.2.4. Transformación de los sistemas	42
2.3 La <i>arquitectónica</i> de la ética de la liberación	42
2.3.1. El principio material o principio de vida	43
2.3.2. El principio formal o principio de democracia	44
2.3.3. El principio de factibilidad ética o principio de posibilidad	45
2.3.4. El principio crítico o de reconocimiento	46
2.3.5. El principio de la nueva validez antihegemónica o de organización	47
2.3.6. El principio de liberación o de transformación	48
2.4 El método analéctico y los principios críticos-creadores	49
2.5 La aportación de Dussel	51
III. LA ENCRUCIJADA HISTÓRICA DE LA PERSONA Y LA COMUNIDAD: LA INDIVIDUALIDAD Y LA ALTERIDAD EN SU TRAVESÍA DE RESPONSABILIDAD Y LIBERTAD EN EL PROYECTO ÉTICO POLÍTICO TRANSMODERNO	54
3.1 Soy persona responsable/libre del otro y de la comunidad	55
3.2 Caminar con las dos piernas: libertad-responsabilidad	64
3.3 El proyecto histórico de la alteridad: la transmodernidad y la política	73

3.3.1. La transmodernidad	74
3.3.2. El proyecto político de la alteridad	77
CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFIA	88
ÍNDICE	95