



Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo  
ISSN 1669-9092  
Año V, Número 17, Abril 2008

**UN INTENTO DE DIÁLOGO  
ENTRE ENRIQUE DUSSEL Y HANNAH ARENDT\***  
**Graciela N. Brunet (Argentina)<sup>1</sup>**

**Introducción**

Al hacer esta propuesta de diálogo somos conscientes de las objeciones o la perplejidad que puede suscitar entre los conocedores de tan disímiles pensadores: ¿Es posible aproximar el republicanismo de Arendt<sup>2</sup> a la filosofía de la liberación? ¿Cómo hacer compatibles la reconciliación con el mundo que propone Arendt con la firme denuncia que hace Dussel<sup>3</sup> de la exclusión y la victimización?

Intentamos mostrar que a pesar de sus diferencias, estos dos lúcidos testigos del siglo XX han coincidido en identificar a la pluralidad y la exclusión como los caracteres más salientes de las sociedades de nuestro tiempo y en articular sus respectivas filosofías en torno a la paradoja que supone la afirmación simultánea de dichos rasgos.

La última obra de Dussel, *Ética de la Liberación*, lleva por subtítulo: “En la era de la globalización y la exclusión”<sup>4</sup>. El modelo globalizador, a pesar de su denominación no es lo suficientemente abarcador como para dar cabida a toda la población de la humanidad, ha llegado a convertirse en un gigantesco mecanismo de exclusión (tal es la autoconciencia y hasta la complacencia acerca de este rasgo que se ha vuelto objeto de mimesis en los “reality shows” televisivos). Tan sistemático procedimiento termina convirtiendo a los excluidos en víctimas. Lo que no implica negar que otros sistemas de vida anteriores también hayan producido exclusión y víctimas, ya que es inherente al ser humano, por su corporalidad, ser vulnerable al dolor y a la escasez. Sobre esto pivotea la ética de Enrique Dussel, que, según nos anuncia su autor, será una ética material, lo que resulta curioso, no sólo después de la refutación kantiana a las éticas materiales sino porque la segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado por la predominancia del formalismo en la ética (éticas del discurso, Rawls, Sartre).

La ética implícita en la filosofía política de H. Arendt es, por el contrario, de corte formal, ya que su núcleo no es un contenido de la vida moral, algún desideratum a cumplir

---

\* Este artículo tuvo su origen en el Seminario de posgrado interdisciplinario “Ética y perfil profesional”, organizado por la Escuela de Graduados de la Facultad de Derecho (Universidad Nacional de Rosario, Argentina) en mayo/julio 2001, con el auspicio de la Cátedra Tres de Introducción a la Filosofía y el Instituto Paulo Freire de dicha Facultad.

<sup>1</sup> Graciela N. Brunet es Profesora y Licenciada en Filosofía (Universidad Nacional de Rosario) y Master en Filosofía (U.N.A.M., México). Ejerce actualmente como docente, por concurso, en la Facultad de Humanidades y Artes (U.N.R.) y en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (U.N.L.). Es, además, miembro del Comité Académico de la Maestría en Docencia Universitaria (U. T. N.). Ha publicado: *Hablemos de ética, Ética para todos, Las paradojas de la modernidad*.

<sup>2</sup> Hannah Arendt (Königsberg, 1906, Estados Unidos, 1975).

<sup>3</sup> Enrique Dussel (Mendoza, Argentina, 1934; vive actualmente en México).

<sup>4</sup> *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998.

sino la doble exigencia de realización de la humanidad a través de la “acción” (lexis y praxis) y la capacidad de juicio reflexivo, vale decir, es una ética de la acción y de la reflexión.<sup>5</sup> Dado que la pluralidad es una de las categorías de la acción, no es posible una genuina acción fuera de un espacio público y sin que los seres humanos que en él interactúen sean plurales.

Allí es donde comienzan a aproximarse Arendt y Dussel, dos pensadores tan disímiles en cuanto a temperamento y experiencia vital: la una judía cosmopolita, el otro sacerdote de la Teología de la Liberación; ella, típica académica europea, bien insertada luego en la vida universitaria norteamericana, él, familiarizado con los problemas latinoamericanos, tanto en su país de origen como en el de adopción (México). Ambos protagonistas de un exilio involuntario y afectados por el desarraigo. Arendt se preocupa por la pérdida de la acción (la dimensión política) y el avance de “lo social”; Dussel piensa en el hambre y las violaciones a los derechos humanos y a partir de esa experiencia (o la conciencia de esa carencia) construye una ética cuyo contenido material es la vida humana misma entendida como corporalidad, pues es nuestro cuerpo con sus necesidades lo que nos hace sensibles al placer pero también vulnerables al dolor.

De aquí en adelante iremos recorriendo los núcleos categoriales comunes a ambos autores, sin intentar borrar los desacuerdos conceptuales entre sus posiciones ni aún los matices distintivos, para finalizar poniendo de relieve las diferencias irreductibles que separan a los dos filósofos.

## **I- Núcleos categoriales comunes a ambos autores**

### **a) Superfluidad (Arendt) – Exclusión (Dussel)**

La conciencia de la importancia ética de ese hacer superfluo, (o excluir) que tal vez se ha dado en todos los sistemas sociales, pero que se presenta de manera alarmante y pertinaz en nuestro tiempo, se le hace patente a Arendt a través de su experiencia con los totalitarismos europeos, con su secuela de asesinatos políticos, campos de exterminio, desapariciones forzadas, apátridas, etc. En el tercer tomo de *Orígenes del totalitarismo*<sup>6</sup> señala que uno de los rasgos más salientes de los totalitarismos (nazismo y estalinismo, dentro de su conceptualización) es la *superfluidad*, vale decir, el volver innecesarias a las personas. Así, quienes presentaban determinadas características (políticas, étnicas, biológicas) podían ser desnacionalizados (convertidos en “apátridas”) o eliminados físicamente sin que les asistiera ningún derecho moral ni jurídico. Por eso, una condición de posibilidad de esta práctica totalitaria fue la existencia de poblaciones muy numerosas en Europa. Hoy, ya desaparecidos los totalitarismos, el número de personas que el sistema declara “innecesarias” hace que las categorías que esta autora usara para describir a los totalitarismos se tornen válidas para pensar las sociedades globalizadas, que ella casi no llegó a conocer.

En el último libro de Dussel, ya citado, el autor intenta situar la problemática ética en *un horizonte planetario*: en esta obra publicada en 1998 ya no habla de Latinoamérica y su liberación como lo hacía en los ‘70 sino del “sistema mundo” que comenzó a gestarse hace 5000 años globalizándose hasta el último rincón de la tierra. Ese sistema, hoy en crisis, excluye a la mayoría de la humanidad, significando esto un problema de vida o muerte. Ese excluido que en los escritos anteriores de Dussel era denominado “el pobre” es llamado ahora “la víctima” (inspirándose en W. Benjamin) y la denominación más amplia se justifica porque ella abarca todas las formas de exclusión y victimización: aborígenes tanto como desempleados, mujeres maltratadas tanto como gente sin techo, etc. Después de la caída del

---

<sup>5</sup> G. Brunet: *Hannah Arendt: Una ética de la acción y de la reflexión*. (Tesis de Maestría, U.N.A.M., 2001, en prensa).

<sup>6</sup> Publicado en inglés en 1951, hay traducción castellana en Editorial Alianza.

muro de Berlín, además de reactualizarse ciertos debates antiguos aparecen nuevos sujetos: las masas victimizadas están representadas por movimientos políticos, sociales, económicos, étnicos, ecológicos, de género, etc. Todos ellos son "el Otro", en sentido antropológico. "*El Otro será la/él otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana*".<sup>7</sup> Este es el que Dussel, más explícitamente denomina "la víctima" del sistema mundo, pues debido al proceso de globalización ha terminado por ser totalmente excluida.

**b) "Banalización" del mal (Arendt)**

Usamos el término "banalización", rectificación del arendtiano "banalidad" que fuera tan criticado y malentendido en su época, y que atribuimos al mal inglés y a la obstinación de Arendt. Si ella hubiese hablado de *banalización* se habría entendido que no trataba de decir que el mal es algo fútil o frívolo sino poner el acento en el peligro de que el mal se vuelva fútil o banal. Eso es precisamente lo que ocurre en un estado totalitario, donde los peores crímenes pueden considerarse actos de servicio o acciones administrativas (como resulta de las respuestas de Eichmann en el famoso juicio) y es lo que sucede también en las sociedades globalizadas, en las que los niños de la calle, los sin hogar o los sin tierra pasan a ser categorías sociológicas, números en las estadísticas, objeto de estudio o variable económica. Dicha banalización atribuida por la autora a la ausencia de reflexión, la *carencia de juicio reflexivo* (que Arendt detectara en Eichmann) es cada vez más frecuente en el ciudadano medio de nuestras sociedades.

Cuanto más se le escuchaba más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.<sup>8</sup>

Arendt está denunciando la incapacidad de pensar desde el punto de vista ajeno, que es posible por el desconocimiento del otro, de la pluralidad de otros que pueblan la tierra. Encuentra en el acusado una absoluta falta de reflexión, una total impotencia para pensar autónomamente sobre su propia acción ("*totalmente incapaz de distinguir el bien del mal*"). También apunta Arendt a la razón instrumental que no analiza fines sino sólo los medios, está denunciando el ideal de eficiencia, inherente al desarrollo capitalista y tan exacerbado en las sociedades contemporáneas. Esto es el correlato de la "naturalización" del sufrimiento resultante de transformar cualquier injusticia en un producto "necesario" de causas naturales.

Sus experiencias y sus reflexiones ante el histórico juicio fueron volcadas en un libro: *Eichmann en Jerusalén*, arriba citado, que le valió a H.Arendt agrias críticas, pero que en la actualidad está siendo revalorizado. Dichas críticas fueron suscitadas, en parte, por los comentarios de Arendt en torno a la actuación de los Consejos Judíos durante la Segunda Guerra Mundial, pero, fundamentalmente por su concepto de banalidad del mal. Éste surge a partir de las crónicas del juicio: los psiquiatras que examinaron al acusado encontraron un hombre "normal" y "ejemplar" como padre, tampoco se trataba de un fanático racista ni antisemita. En sus respuestas, si bien reconocía la criminalidad de sus actos, aludía al cumplimiento del deber, incluso al imperativo categórico kantiano, pero aquéllas estaban

---

<sup>7</sup> Este concepto de Dussel se inspira en Emanuel Lèvinas.

<sup>8</sup> Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1967, publicado en inglés en 1963, resultado de su labor como corresponsal en el juicio al que fuera sometido Eichmann por sus crímenes de guerra.

plagadas de lugares comunes, de clichés, al punto que Arendt habla de la "afasia" de Eichmann.

Es lo que denominó "banalidad del mal" y esta expresión dio lugar a la respuesta de que el mal nunca es banal. Posiblemente su inglés de extranjera le jugó a Arendt una mala pasada, ella debió decir "banalización" del mal, vale decir, aludir a ciertas prácticas que llevaban a la consideración del mal como algo intrascendente y cotidiano. Esto era lo que lograba la maquinaria totalitaria: que sus ejecutores vieran en las acciones a realizar (verdaderos crímenes) sólo órdenes a cumplir.

Lo anterior de ninguna manera conduce a la desinculpación del acusado: Arendt rechazó la teoría de la culpabilidad generalizada así como consideraba que la culpa es objetiva y se refiere a delitos efectivamente cometidos, no a posibles delitos.<sup>9</sup> En desacuerdo con la tipificación del delito de Eichmann hecha por los jueces israelíes ("crímenes contra el pueblo judío), entiende que se trata de un crimen contra la humanidad, un genocidio, tal como fue reconocido posteriormente. Porque más allá de haberse propuesto los nazis el exterminio de un pueblo, el Holocausto constituyó "*un ataque a la diversidad humana como tal*". Al mismo tiempo reconoce en el Holocausto un hecho absolutamente único y típicamente *moderno*, ya que no hubiera sido posible en otra época histórica. Este vínculo entre la racionalidad moderna y los genocidios (que requieren de una burocracia y una tecnología avanzada) es hoy reconocida por todos los especialistas en el tema.<sup>10</sup>

### c) Natalidad (Arendt)-Vida humana (Dussel)

Arendt encuentra en San Agustín su concepto de *natalidad*, derivado de la noción agustiniana de *initium* que explica cómo, con cada nuevo nacimiento se introduce en el mundo la posibilidad de algo inesperado. Por eso la pluralidad es una precondition de la libertad. "*Los hombres existen en plural y no en singular, que son los hombres y no el Hombre, quienes habitan la tierra*".<sup>11</sup> La natalidad garantiza la pluralidad de los seres humanos, no en su sentido cuantitativo sino cualitativo y tampoco biológico pues lo que Arendt llama "vida" no está ligado a la condición humana de la labor (reproducción de la vida) sino a la acción (actuar y discurso), ya que se trata de vida humana. Los conceptos (natalidad, vida) usados por Arendt y Dussel, sólo son en apariencia biológicos, ya que Arendt, por su parte cuando habla de *bios* (de donde deriva "biografía") hace la diferencia con *zoé* (de donde deriva "zoología"), en tanto que Dussel aclara en una nota que su concepto de vida nada tiene que ver con el de los grupos "pro-vida" ni con los vitalismos fascistas, spenglerianos o nietzscheanos.

La pluralidad -precondition de toda vida política- se origina en la creación misma (Arendt cita el Génesis: "Y *los* creó macho y hembra"<sup>12</sup>). Pluralidad en Arendt es mucho más que "otredad" o "diferencia"<sup>13</sup> ya que este concepto supone tanto igualdad (que nos permite entendernos) como distinción (por lo que necesitamos el discurso para comunicarnos). La pluralidad da lugar a diferentes visiones del mundo, las encuentren su confrontación en el espacio público. El intento por suprimir la pluralidad, de cualquier manera que sea, atenta contra la humanidad. Por eso Arendt justifica la condena a muerte de Eichmann, dado que éste no estaba dispuesto a compartir el mundo con la totalidad de los seres humanos.

<sup>9</sup> *Eichmann en Jerusalén*, ed.cit., p. 398.

<sup>10</sup> Cfr. Z. Bauman: *Modernidad y holocausto*, Editorial Sequitur, Toledo, 1997; Ch. Delacampagne: *El Holocausto y otros olvidos*", Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.

<sup>11</sup> H. Arendt: "Cuestiones de filosofía moral", en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 112.

<sup>12</sup> *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1974, p. 22.

<sup>13</sup> Cf. R. Bernstein: *El mal radical*, Buenos Aires, Lilmod, 2005, p.295

La superfluidad que promueven los totalitarismos atenta no sólo contra la supervivencia física de los individuos sino contra la pluralidad humana misma. El genocidio, un crimen típicamente moderno va acompañado del intento de borrar la memoria, al hacer imposible el relato heroico, pues al suprimir la palabra a las víctimas, impide la *narración* que preserva la memoria y restablece el sentido. (Sobre el papel de la narración volveremos en el ítem II-c) y en la Conclusión de este trabajo). Esto ocurría en los campos de concentración nazis, donde se convertía a los prisioneros en meros “números”, incapaces de ninguna acción heroica. O en las dictaduras latinoamericanas de los años '70 y '80, al suprimir la identidad de las víctimas o aún de sus niños, una manera más de desvirtuar el sentido de la historia a través de la supresión de la memoria.

La noción de vida sostenida por Dussel resulta sumamente fecunda dentro de su ética pues le permite no sólo darle a la misma un alcance universal (¿qué hay más universal que la vida y su asiento en la corporalidad?) sino también fundamentarla, evadiendo la denominada “falacia naturalista”. Este precepto, que la filosofía analítica viene reivindicando a partir de su primera formulación por Hume, denuncia como ilegítimo el pasaje desde una proposición fáctica a una prescripción moral. Dussel encuentra la manera de no quedar preso de esta regla. Dice que del enunciado “Los seres humanos somos vivientes”, dado que, además, somos autorresponsables, podemos pasar, sin que haya falacia, a la prescripción: “*Debemos vivir. No debemos dejarnos morir ni matar a nadie*”, que tiene pretensión de verdad práctica.

Volvamos a esta noción dusseliana de *vida humana* tan importante en su ética. De ella afirma que no es ni un fin ni un horizonte sino *el modo de realidad del sujeto ético*, que no es una piedra pero tampoco un “alma” al estilo Descartes. La vida es lo que da el contenido a todas las acciones humanas, determina el nivel de sus necesidades, pulsiones y deseos, constituyendo el marco desde el cual se fijan fines. “*La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir*”<sup>14</sup>

Este concepto lo remite Dussel al joven Marx que contra Hegel definió al ser humano real, corporal, natural, en sus relaciones sociales y económicas. Por eso Dussel dice que el criterio material de su ética no es solipsista sino comunitario ya que hay una “comunidad de vida”. El principio fundamental de dicha ética es: “*El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una ‘vida buena cultural e histórica*”<sup>15</sup>. Esto significa –según Dussel- que más que contra los escépticos, hay que argumentar contra los cínicos que pretenden justificar un orden ético en la aceptación de la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (como Hayeck que justifica la eliminación de los vencidos por la competencia de mercado).<sup>16</sup>

## II- Diferencias entre ambos autores

### a) El ajuste de cuentas con la Modernidad.

#### Modernismo renuente (Arendt)-Transmodernidad (Dussel):

Comenzar a pensar sobre cualquier propuesta ética que se haga después de la segunda mitad del siglo XX requiere considerar la relación que ella guarda con el proyecto moderno. Los dos autores que estamos considerando se resisten a ser encasillados bajo las alternativas que presentaba Habermas en su conocido artículo acerca de la bancarrota de la

<sup>14</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p.129

<sup>15</sup> Dussel, E.: *Ob.Cit*, p. 140

<sup>16</sup> Idem, p. 141.

Modernidad.<sup>17</sup> Vale decir: denunciar el fracaso de la modernidad puede hacerse al modo de los posmodernos: el pensamiento débil. O bien al estilo de los premodernos, neoconservadores, como Mc. Intyre que intentan recuperar alguna forma de ethos. O los que tratan de llevar a su completamiento el inconcluso proyecto moderno, entre ellos el propio Habermas, así como diversos continuadores de Kant: Rawls, Apel.

Arendt, que tiene una relación muy tensa con la modernidad, tanto que ha sido calificada de "modernista renuente" (S. Benhabib) se sitúa en la tradición kantiana, pero haciendo una lectura muy particular de Kant. Dussel con su ética de la liberación, al mismo tiempo que hace una crítica fuerte al eurocentrismo y al helenocentrismo presentes en la casi totalidad de los filósofos contemporáneos también rescata e incluye en su propia construcción elementos de la tradición del formalismo ético (Apel) y mantiene viva la aspiración de fundamentar una ética universal que en su caso será material ya que incorpora a Marx y, en alguna medida, al utilitarismo.

Ha sido muy discutida por sus críticos la posición de Arendt frente al fenómeno de la Modernidad europea. Por una parte, ella ha rechazado las filosofías de la historia, lo que Lyotard llama "grandes relatos" así como las utopías, por su carácter totalizador, en las que el autor parece ponerse en el lugar del "autor" de la historia, pues Arendt afirma que una historia tiene sujeto pero no autor. Además, la categoría de natalidad, que funda la libertad humana como posibilidad de novedad permanente en el mundo, impide cualquier planteo determinista en historia o en ciencias sociales. Todo esto, tanto como su crítica a la subjetividad, son motivos antimodernos en el pensamiento de esta autora. Pero, si consideramos el énfasis puesto en el ejercicio de la crítica (el "viento del pensar", la "mentalidad ensanchada"), la apuesta al futuro y a la novedad que hace posible la natalidad, podemos reconocer en Arendt a una modernista cabal pese a su "renuencia"<sup>18</sup> a suscribir todas las premisas de la Modernidad.

En cuanto a Dussel, uno de sus planteos más interesantes acerca de este tema es su discusión sobre los dos paradigmas de Modernidad. Primero, el más clásico, que la considera como un fenómeno típicamente europeo que luego se va difundiendo al resto del mundo (Weber, Hegel). Planteo eurocéntrico ya que supone en la Modernidad no sólo un fenómeno histórico único sino ciertas excepcionales características internas que le habrían permitido a los europeos superar a otras culturas en cuanto a racionalidad.

Segundo, el paradigma que considera a la Modernidad como la cultura del *centro* del sistema-mundo (del primer sistema-mundo que se formó con la incorporación de Amerindia), fenómeno que se va luego generalizando hacia la periferia del sistema. Siendo dicha Modernidad, según Dussel, consecuencia del descubrimiento de América que le da a Europa una ventaja sobre el mundo otomano-musulmán. La nueva era se originaría en 1492 y recién, más de un siglo después se formaliza el paradigma adecuado a la nueva experiencia (nueva ciencia, teorías del contrato social, etc.) Esto le permite a Dussel incluir a Amerindia como parte de ella y reconocer que además de la Modernidad de los Países Bajos hubo también un humanismo español moderno (Las Casas), y una Modernidad árabe.

Si nos situamos, como es habitual, en el primer paradigma mencionado, la modernización se convierte en un fenómeno típicamente europeo que hay que proyectar sobre otras culturas "atrasadas" y terminar de realizar (tal la propuesta de Habermas). Si nos situamos en el segundo paradigma veremos al proceso de la modernidad como la 'gestión' racional del sistema mundo que se viene desarrollando desde hace 500 años ("sistema de los 500 años": Chomsky) cuya razón se ha revelado como "eurocéntrica, racista, machista, destructora de la naturaleza". La posición de Dussel consiste en recuperar lo recuperable de la

<sup>17</sup> "Modernidad vs. Posmodernidad" en J. Picó: *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994. También en: N. Casullo (comp.), *El debate Modernidad-Postmodernidad*, Bs. As. Puntosur, 1989.

<sup>18</sup> Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, California, 1996.

modernidad pero negando la dominación y la exclusión. Hoy este sistema mundo encuentra dos "límites absolutos": la destrucción ecológica del planeta y la destrucción de la misma humanidad -ya que hay una humanidad "sobrante" desde el momento en que la pobreza se ha convertido en un límite absoluto del capital-. Llevadas las consideraciones anteriores al terreno filosófico Dussel propone sentar estas premisas:

-la modernidad *no* es un fenómeno cultural *exclusivamente* europeo

-la filosofía europea *no* es un producto *exclusivo* de Europa

-la modernidad genera un *contradiscurso* que tiene su origen en el Otro victimizado (por ej. Las Casas no hubiera escrito si no hubiera presenciado los padecimientos de los indios).

Por todo esto: "*La filosofía de la liberación es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de universalidad.*"<sup>19</sup>

## **b) La exigencia ética**

### **Dussel (responsabilidad por el Otro: la comunidad de víctimas)- Arendt (Pluralidad, mantenimiento del espacio público y de la acción)**

Para Dussel la primera condición de posibilidad de la crítica es el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica, como viviente, vale decir en su vulnerabilidad traumática. El reconocimiento de la víctima como tal, con dignidad, nos sitúa como responsables por ella ante el sistema. Esto no surge de considerar al otro *como igual* sino de reconocerlo *como otro*. Él, desde la exposición de su corporalidad sufriente me pide que lo ayude, me manda éticamente; esto exige pasar al enunciado normativo que ordena tomar a cargo esta víctima. Este tomar a cargo es anterior al asumir o no dicha responsabilidad. Aún si no asumo la responsabilidad no dejo de ser responsable por la muerte del otro y me vuelvo cómplice de su victimación. No es responsabilidad por la propia vida sino responsabilidad por la vida negada del Otro lo que funda el enunciado normativo.

Ante una conciencia crítica las víctimas saltan a la vista; ante una conciencia cómplice ellas aparecen como un momento necesario o natural, inevitable en el funcionamiento del sistema, tal como el esclavo en la polis aristotélica o los menos favorecidos del segundo principio de Rawls. La víctima es reconocida como un sujeto ético, como ser humano que no puede desarrollar su propia vida, que ha sido excluido de la discusión, etc. Ante la presencia de las víctimas como tales se produce la inversión: el ejercicio de la razón ético-crítica. El sistema de eticidad vigente que para la conciencia ingenua era la medida del bien y del mal, se torna ante la presencia de las víctimas, lo perverso, lo malo. Es el fetichismo de Marx, la inversión nietzscheana de los valores, el super yo represor de Freud, la sociedad excluyente de Foucault, la dialéctica negativa de Adorno y la "totalidad" de Levinas.

La crítica ética del sistema vigente se hace desde la negatividad de las víctimas. El proyecto utópico de sistema mundo que se globaliza se encuentra en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Negar la vida de un sujeto humano es una máxima no generalizable, de ahí que deba prohibirse (¡No matarás!), por eso Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista.

El punto de partida de la crítica es entonces la experiencia de la víctima, aunque ella no sea capaz por sí sola de efectuar una crítica analítica del sistema. Las víctimas no son

---

<sup>19</sup> Dussel, E.: *Ob.Cit.*, p.71

sujetos metafísicos sino *comunidades* concretas con conciencia de su situación de dominados. Escribe Dussel:

... para mí fue siempre la realidad de la víctima desde su negatividad, resistente y en la Exterioridad de la totalidad, la que en su libido reprimida, su no-comida, su no-vestido, no-techo, no-ciencia, no-felicidad (=miseria, sufrimiento)  
 ...obliga, exige ética y positivamente incluir dichas negatividades faltantes en el proyecto alternativo. El proyecto no es fruto meramente de 'mi/nuestra fantasía', sino que está ya escrito negativamente en las necesidades actuales de las víctimas. Por ello, 'sus verdaderos intereses' son ya sus intereses invertidos en las necesidades no cumplidas....<sup>20</sup>

Dussel está rectificando parcialmente a la Escuela de Frankfurt, por ej. Marcuse que habla de la fantasía (propia, no del Otro) y Horkheimer, que decía que el intelectual debe interpretar los "verdaderos intereses" de los oprimidos.

Las víctimas son la contradicción de las instituciones -si éstas son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte y así alcanzar la felicidad, la víctima es su contradicción absoluta ya que siendo fruto de esa institución, sufre dolor y anticipa su muerte.

En el caso de Arendt, la primera propuesta ética que podemos construir a partir de sus categorías es la de una *ética de la acción* lo que equivale a hablar de una *ética de lo público*. Arendt desglosa tres categorías, eje de su análisis de la condición humana: *labor, trabajo y acción*. La labor es la actividad repetitiva, rutinaria, a menudo dolorosa que permite la producción de bienes de consumo, destinados a la desaparición, atiende pues al mantenimiento de la vida en su sentido biológico. El trabajo es la producción de bienes de uso (útiles, obras de arte), que pueden desgastarse, pero que no están destinados a la desaparición. Ellos constituyen un "mundo de objetos" producidos por el *homo faber*.

La acción: *praxis y lexis*, acción y discurso, que consiste en el hablar y actuar juntos, resulta definitoria de lo humano. "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega arkein, o poner algo en movimiento, que es el significado original del agere latino".<sup>21</sup>

Todas las actividades humanas están condicionadas por la pluralidad: "por el hecho de que no es el hombre sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos".<sup>22</sup> Entonces, el reconocimiento del otro como igual (y diferente) es una precondition de la acción. Esta tampoco existe si no es mediada por la palabra: "la acción muda no existe o si existe es irrelevante; sin palabra la acción pierde el actor".<sup>23</sup> A través de la acción manifestamos "quiénes" somos. La trama de relaciones humanas, el mundo humano al que nos incorporamos cuando nacemos, está urdida por los actos y las palabras de vivos y muertos. Así como el trabajo ( la fabricación) produce cosas, la acción produce historias (stories) que pueden ser relatadas, narraciones donde se revela el significado de cada vida humana. La existencia de estas historias (prepolíticas) es la condición de la *Historia*, la gran narración sin principio ni fin y sin autor.

Una sociedad que haga imposible la acción (como sucede, manera extrema, en los totalitarismos) está negando a sus miembros la posibilidad de ser "humanos". El campo de concentración, verdadero símbolo del totalitarismo es inútil (allí los castigos se deben a crímenes inexistentes), antieconómico (los trabajos no producen bienes ni ganancia), su único

<sup>20</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p. 392, Nota N° 246.

<sup>21</sup> Arendt, H.: "Labor, trabajo y acción", en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p.103.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Ob. Cit. P. 104.



fin es fortalecer la dominación totalitaria que busca hacer superfluos a los seres humanos. Todo esto, que ha sido posible por la previa destrucción de la esfera política: la supresión de la acción y la pluralidad (la posibilidad de hablar y actuar juntos con nuestros iguales en un espacio público) conduce al aislamiento y a la soledad (experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo).

Dice H. Arendt en *Orígenes del Totalitarismo* (p. 681): "El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios". Por eso hemos afirmado que la reflexión de Arendt sobre los totalitarismos sigue siendo válida para pensar el mundo de hoy, y cabe preguntarnos, si la sociedad globalizada no será una nueva especie de totalitarismo, sólo en apariencia menos cruento.

Las tres categorías mencionadas (labor, trabajo y acción) están ligadas también a la dicotomía *público-privado*, ya que la acción se desarrolla en un espacio público, en tanto que la labor (mero mantenimiento de la vida) se realiza siempre en la "oscuridad" de lo privado. El ejemplo recurrente que utiliza Arendt es el de la polis griega, en la que los ciudadanos podían actuar en el espacio público del ágora, en tanto mujeres y esclavos -los que tenían a su cargo la labor- permanecían recluidos en el hogar, *espacio privado* por excelencia. Y cuando decimos "privado" Arendt insiste en la significación de "estar desprovisto de", "carente" de la posibilidad de realización de la propia humanidad. Entonces, en esta autora habría también una *ética de lo público*, que -si la pensamos como ideal regulatorio- está poniendo de manifiesto la despolitización creciente de las sociedades contemporáneas como un modo de pérdida de humanidad.

### c) La respuesta al sistema. El sujeto de la ética

#### **El espectador-narrador que comprende y reflexiona. La reconciliación con el mundo (Arendt)-**

La lectura de la filosofía política de Kant proporciona a Arendt otro de sus conceptos clave: el *espectador*, jerarquizado por encima del actor. Recordemos que Kant elogiaba el desinterés de quienes, no estando involucrados en los sucesos de la Revolución Francesa, sin embargo seguían los acontecimientos revolucionarios con entusiasmo. Esto se fundamenta en que el *espectador* se ha retirado de la acción, y es su ausencia de compromiso o participación lo que le permite formar un juicio autónomo sobre los hechos. El *actor*, en cambio, comprometido por la acción y sometido al veredicto del espectador, no es autónomo. El espectador, por ser parte de un público (pluralidad), puede observar al mundo sin ubicarse, no obstante, *fuera* de él.

En un mundo de apariencias, el espectador asume el rol de revelar su significado en forma de historias. Dichas apariencias necesitan de espectadores para manifestarse. En este punto duda Arendt entre atribuir la prioridad al actor, responsable del espectáculo, o al espectador, que lo revela. Y Sócrates es presentado como el ejemplo de un pensador capaz de unir dos pasiones contradictorias: el pensamiento y la acción.

No es la acción, sino la contemplación de la acción lo que revela "la otra cosa", es decir el significado del todo. Es el espectador, no el actor, quien posee la clave del significado de los actos humanos- los espectadores de Kant, y esto es lo decisivo, existen sólo en la dimensión plural, y así pudo llegar a una filosofía política.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> H. Arendt: *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 116.

El juicio del espectador no pretende expresar la verdad ni vehiculizar conocimientos, tampoco demuestra ni fuerza al asentimiento; es portador de algo mucho más inestable: el sentido. Porque no se trata de un juicio determinante sino reflexionante.

Arendt toma este concepto de *juicio reflexivo (o reflexionante)* de la *Crítica del Juicio* de Kant, si bien permitiéndose la libertad de desplazarlo desde el ámbito de la estética al de la política. Kant distinguía dos tipos de juicio: el juicio determinante y el reflexionante. El primero, opera por subsunción, incluyendo un término particular en otro general que ya es conocido. El *juicio reflexivo*, en cambio, no puede trabajar con la subsunción, pues desconoce el universal en el que se encontraría incluido el particular. Él emplea representaciones que le son dadas por juicios determinantes, las que dirige hacia algo exterior al sujeto. Este tipo de juicio (que en Kant se da en los juicios de gusto o estéticos) tiene una especial forma de validez: universal y *subjetiva*. Ésta no obliga al reconocimiento, sólo persuade, busca el acuerdo. Por eso Arendt afirma que el juicio es la más política de nuestras facultades.

La operación de la reflexión se realiza comparando nuestro juicio con otros juicios posibles y colocándonos en el lugar de cualquier otra persona. Dicha operación se da conforme a ciertas máximas del entendimiento común humano. Ellas son: 1° Pensar por sí mismo (autonomía, liberación de prejuicios: divisa de la Ilustración); 2° Pensar en lugar de cada otro (reflexión sobre el propio juicio desde un punto de vista universal: ampliar nuestro modo de pensar) y 3° Pensar siempre de acuerdo consigo mismo (ser consecuente, esto sólo se puede lograr a partir de la conjunción de las dos máximas anteriores).<sup>25</sup>

Juzgar para Arendt no exige demostrar, sí ponerse en el punto de vista del otro, enriquecer y confrontar la perspectiva propia con la mayor cantidad de puntos de vista ajenos (Kant: mentalidad ampliada) y para que esto sea efectivamente posible es preciso un espacio público donde puedan interactuar los hombres plurales e iguales. Cuanto más extendida sea mi capacidad para considerar criterios ajenos, tanto más válidas serán mis conclusiones.

Esta capacidad de juzgar y de reflexionar sobre las propias acciones se encontraba ausente en Eichmann y lo volvía “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”<sup>26</sup>. Entonces, ante esta incapacidad, y teniendo en cuenta que en los totalitarismos lo “criminal” se vuelve legal, ¿cómo juzgar a quienes obedecen esas leyes criminales? En ese contexto, ¿cómo responsabilizar moral y jurídicamente a quienes cometían actos aberrantes de acuerdo a su convicción íntima?

El esfuerzo por juzgar acciones que, no importa cuan repugnantes sean, son, al fin de cuentas, humanas, coloca a quien juzga ante la responsabilidad de evaluar algo que puede escapar a su comprensión. El que juzga nunca puede transformar su juicio reflexionante en juicio determinante, lo que “constituye una carga trágica”<sup>27</sup>. Ya en *La Condición Humana*, Arendt apuntaba que la existencia humana más que absurda es trágica.

Ante los acontecimientos humanos también cabe la posibilidad de narrarlos y acceder así a una forma de *reconciliación*. Pues la *narración* tiene el valor de volver a los actos “significativos y soportables”. Para ello debe ponerse en juego la memoria (el totalitarismo ejerce su dominio no sólo a través del terror sino por medio de producir el olvido). Y son los espectadores quienes mantienen la memoria. Ellos están en mejor situación para juzgar pues no están directamente involucrados en la acción política. El narrador-espectador es quien piensa-juzga-narra y nos ayuda a comprender y así reconciliarnos con este mundo siempre extraño aunque nuestro.

<sup>25</sup> I. Kant: *Crítica del Juicio*. México, Porrúa, parag. 40, p.270-1.

<sup>26</sup> Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalem*, p. 46.

<sup>27</sup> R. Beiner: *El juicio político*, México, F.C.E., 1987, p. 199.

**La crítica militante desde la negatividad de las víctimas . El actor-responsable que se hace cargo de la víctima y transforma el orden vigente (Dussel)**

La obra madura de H. Arendt comienza a gestarse en el momento en que, al ser despojada de su ciudadanía alemana, ella toma conciencia de su condición de paria. La brillante intelectual, que ya en su juventud parecía destinada a una promisoriosa carrera académica se encuentra privada de su mundo, y así llevada a reflexionar acerca de cómo en ese ilustrado mundo europeo era posible el totalitarismo.

El punto de partida de Dussel no es demasiado diferente. Sacerdote comprometido con la Teología de la Liberación debió, como tantos argentinos bajo la tiranía del "Proceso", exilarse para salvar su vida. Halla refugio en un país generoso en materia de asilo (México), pero donde la pobreza produce una enorme cantidad de excluidos.

No es extraño entonces que la reflexión de Dussel parta del hecho empírico de la exclusión. Ésta convierte a todos los acuerdos en moralmente falsables. (Los integrantes de una comunidad, si son honestos deberían preguntarse: ¿a quién dejamos afuera?)<sup>28</sup>

Además, debe tenerse conciencia de que es necesario reconocer a cada participante como un sujeto ético dis-tinto (no solo igual), como Otro que el sistema autorreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de 'disenso' (u origen de nuevo discurso). (...)

...dar lugar al Otro para que intervenga en la argumentación no sólo como igual, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevos derechos.<sup>29</sup>

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir o han sido excluidas violenta o discursivamente de dicho sistema. Entonces aparecen nuevos sujetos socio-históricos y movimientos sociales (de género, de clase, étnicos, etc.) que cobran conciencia, se organizan y elaboran programas alternativos para transformar los sistemas que se han vuelto injustos. Para esos nuevos sujetos históricos, la coacción legal ejercida por el sistema deja de ser legítima (porque ellos no han participado en la discusión, en el acuerdo originario que la ha instalado y, además, porque ese sistema no les permite vivir). Si se usa de esa coacción contra los *nuevos derechos*, eso será vivido por las víctimas como *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del otro, sin justificación.

Siempre somos *actores* ante las mediaciones de las víctimas. Para remediarlo nos volvemos sobre una culpa nuestra (aunque sea no intencional). Cuando asumimos la responsabilidad, alguien pone la cara por el Otro ante el sistema. Esa es, según Dussel, la crisis por excelencia.

El enjuiciar con un "no" al sistema está precedido por el no querer causar víctimas y éste está antecedido por haber tomado a aquéllas bajo nuestra responsabilidad. Ello explica que los más antiguos imperativos estén formulados en forma negativa. Este momento ético-crítico va seguido de un momento positivo: reconocer a la víctima como ser humano autónomo, al que se le ha impedido reproducir su vida. Dussel ha hablado permanentemente de reproducción de la vida pero no se trata sólo de esto sino de desarrollo, ya que la vida humana no puede estabilizarse. Este desarrollo, es vivir mejor y ello requiere la transformación del orden político vigente. Para ello es necesaria una nueva pulsión creadora, productora de un nuevo orden.<sup>30</sup>

Esta transformación del orden vigente requiere de ciencias sociales críticas (por oposición a las ciencias que son funcionales al sistema).

---

<sup>28</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p.413.

<sup>29</sup> *Ob.Cit.*, p.414.

<sup>30</sup> Dussel, E., *Ob.Cit.*, pp. 376-379.

La ciencia humana o social crítica se integra, articulada u orgánicamente, a la reflexión práctica de la misma comunidad de comunicación de las víctimas, permitiendo el surgimiento de una conciencia crítico-cotidiana ilustrada.<sup>31</sup>

Esta ilustración se logra después de que la comunidad de víctimas ha interpelado a un experto, éste elabora un programa explicativo, lo devuelve a la comunidad de víctimas que va perdiendo su ingenuidad, pero madura y critica el programa, lo devuelve a su vez, modificado, al investigador...etc.

Por otra parte, el que intenta transformar un orden dado debe imaginar las posibles alternativas concretas, factibles para que la utopía no sea imposible, ni mera idea regulativa, sino un proyecto posible, primero y un programa empírico después. Para llegar a esto deben intervenir expertos, científicos, tecnólogos, economistas, etc. Pero: "*Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo*"<sup>32</sup>

Por eso:

Se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una comunidad las víctimas excluidas que se re-conocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional. Este consenso crítico se desarrolla, a) negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y, b) positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles).

La validez crítica de los acuerdos se establece siempre en tres niveles: el de la crítica material ("La víctima no puede vivir"); la crítica formal ("La víctima no ha podido participar discursivamente de alguna manera de lo que le afecta"), y la crítica instrumental o de factibilidad ("Lo validado hegemónicamente no es eficaz para la vida de la víctima").<sup>33</sup>

#### **d) Género y diferencias**

##### **Arendt: un feminismo renuente, una ética que hace posible las diferencias**

Si bien H. Arendt no tuvo explícitas preocupaciones "feministas" -ni siquiera parece conocer la categoría de género- su ética puede leerse desde la óptica de las preocupaciones de género, no sólo por la distinción labor-acción correlativa de la de privado-público. Las categorías de esta autora revelan, aún sin proponérselo, la exclusión y el silenciamiento de las mujeres a través de la historia. Aunque tampoco hay una condena explícita de esta situación, sus descripciones de la polis griega, -cómo mujeres y esclavos sometidos a la clausura en el ámbito privado y forzados por la organización social a la tarea de mantener la vida (labor) que hacía posible la actividad pública de los ciudadanos (acción)-, dicen entre líneas que en esa sociedad había seres excluidos, literalmente condenados a una existencia infra humana.

A quien no se le permite el acceso a lo público, se lo fuerza a desempeñar tareas inesenciales, bajo condiciones de violencia, sin acceso a la palabra. De lo que se infiere que sólo en aquella situación en que todos podamos acceder libremente a la acción y a la palabra, sin violencia ni autoritarismo, sólo entonces podremos devenir humanos. Porque la exclusión de un grupo del ámbito del discurso y la acción produce una mutilación en la trama de historias que nos liga.

---

<sup>31</sup> Dussel, E., *Ob. Cit.*, p. 471.

<sup>32</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p. 495.

<sup>33</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p. 464.

Respecto de la “liberación de la mujer” que empieza a producirse a partir de la modernidad, dice Arendt que aquella terminó colocando a las mujeres tanto como a los trabajadores en la situación degradante de consumidores (nueva forma de futilidad). Vale decir que para Arendt no se trataría exclusivamente de un problema de género sino que la situación de las mujeres está comprendida en el problema más amplio de la absorción de lo político por lo social. No obstante, el modelo de espacio público arendtiano permite dar cabida a las cuestiones de género ya que tiende a hacer posibles intercambios discursivos que generen poder y no violencia.

El tratamiento que hace Arendt del tema público/privado confluye con la demitificación de lo privado realizada por la crítica feminista y puede incluirse en la tradición iluminista de los “feminismos de la igualdad” desde el momento que la exigencia arendtiana de publicidad y pluralidad exige la participación de las mujeres en la vida pública. La conceptualización que construye respecto a la labor y lo privado está en las antípodas de la idealización conservadora del hogar como un lugar “protegido” o a la apología liberal de la no intromisión del Estado en la vida privada. Por otra parte: labor, trabajo y acción son condiciones de la vida humana en general y nada justifica la adscripción de un grupo social o un género a una de ellas en tanto se excluye de las otras.

La pluralidad presente en la creación (tal como aparece en la Biblia) es interpretada por la autora como un indicio de que quienes están destinados a habitar el mundo son necesariamente plurales: “los hombres” dice, y lamentamos que no se moleste en agregar: “y las mujeres” –probablemente ella se sentía incluida en el universal-. No obstante su reticencia, esta categoría de pluralidad nos autoriza a incluir en ella a las mujeres (pues “Todos somos lo mismo, es decir, humanos”), atendiendo a su igualdad, pero también a su diferencia (“nadie es igual a otro que haya vivido, viva o vivirá”).

Por todo esto su ética puede abrir paso a, (devenir, ya que no lo es explícitamente) una “ética de las diferencias” que haga posible pensar las reivindicaciones, no sólo de género, sino las de cualquier grupo o minoría excluido de la acción y el discurso.

### **Dussel: las mujeres como sujetos de exclusión**

Aunque conoce y emplea el concepto de género, Dussel no realiza un planteo feminista. Ya que si bien reiteradamente aparecen alusiones a la cultura patriarcal como productora de desigualdad y sufrimiento en las mujeres, la exclusión social de éstas y sus consecuencias éticas no tienen un trato diferente del que recibe la exclusión sufrida por otros colectivos: etnias, culturas populares.

Durante milenios la mujer una ‘afectada’, por ejemplo en la cuestión de la ‘patria potestad’, pero no se tenía conciencia, y por ello fue ‘excluida’ fácticamente de la discusión. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas por el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.<sup>34</sup>

Pero llama la atención que Dussel no analice cada una de las exclusiones aludidas sino que se concentre en un *ejemplo*: Rigoberta Menchú Tum, en quien confluyen varias exclusiones: étnico-cultural, económica y de género, como si en ella se corporizaran los diferentes sujetos históricos de la exclusión.

De esta manera, el ‘sujeto’ *femenino* (el género) de Rigoberta Menchú es también el sujeto *indígena* (la etnia), de *color moreno* (la raza), en tierras *desvastadas* (la cuestión ecológica),

---

<sup>34</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p. 413.

*sin derechos*, (exclusión jurídica), *sin participación* en la sociedad civil dominada (lo político), *pobre* (lo económico), *campesina* (la clase), *analfabeta* (la cultura formal), *guatemalteca* (el país periférico), etc.<sup>35</sup>

¿Economía expresiva o reconocimiento del valor del ejemplo?

Acerca de la cuestión misma de la exclusión, Dussel marca sus distancias: con la ética del discurso y con otras posiciones latinoamericanistas. Respecto de las éticas del discurso ya hay una diferencia fundamental en el punto de partida: ellas parten de la comunidad de comunicación, en tanto que la ética de la liberación parte de los afectados-excluidos. (*E.L.* p. 414); mientras las primeras sólo contemplan la exclusión “fáctica” de algunos sujetos en situaciones “normales” de asimetría, la ética de Dussel se coloca más allá de los límites de las éticas del discurso. Así, las que para esas éticas de origen europeo serían situaciones excepcionales, para la ética de la liberación, surgidas en países periféricos y atendiendo a situaciones límite, se transforman en situaciones “normales”.

Respecto de otras posiciones latinoamericanistas, Dussel les reprocha no tener suficientemente en cuenta el fenómeno de la exclusión. Especialmente cita a J.C. Scanone con su ontología del “estar”, que parte de una cultura popular sapiencial, a la que analiza con las herramientas de la hermenéutica. Scanone y otros latinoamericanistas se quedarían en el plano ontológico, sin acceder a lo ético ni a la exigencia de liberación, ya que visualizan al excluido como una negación. El otro excluido requiere para Dussel una atención *positiva*, como se pone en evidencia en la narración de Rigoberta cuando toma conciencia de que no tuvo niñez, por ejemplo, pero advierte que eso no le ha acontecido sólo a ella. Es entonces cuando empieza a establecer relaciones entre la riqueza de sus patrones y su propia pobreza y siente la necesidad de compartir sus experiencias con otros excluidos como ella. Por eso, dice Dussel, es necesario ir más allá del análisis ontológico de Heidegger o Scanone. Para lograrlo debe ponerse en juego una forma de racionalidad que él denomina “*razón ético-preoriginaria*”. (*E.L.*, p.419) Mediante ella, previo a cualquier otro ejercicio de la razón, tenemos experiencia “como-re-sponsabilidad-por el otro”, antes de toda decisión.

### III - \_ Conclusión

#### ¿Qué queda como propuestas?: Pensar a partir de ejemplos

Nuestros dos autores identifican ciertos casos como paradigmáticos y reflexionan a partir de ellos, poniendo de manifiesto lo que Kant llamaba “validez ejemplar”. De ella se ocupa en la *Crítica del Juicio*: el juicio de gusto puede fundar su validez en un ejemplo, para lo que debe ponerse en juego la imaginación. Arendt extiende la pertinencia del ejemplo – histórico o literario- al ámbito de la práctica.

La verdad filosófica puede convertirse en práctica e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un solo ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado.<sup>36</sup>

Si bien, de los dos filósofos, la única que hace explícitamente suyo el concepto kantiano de validez ejemplar es H. Arendt, nos tomamos la libertad de extenderlo a Dussel, teniendo en cuenta cómo en la obra que estamos citando trabaja sobre la figura de Rigoberta Menchú. Pero es significativo que el ejemplo de Arendt sea negativo (Eichmann:

---

<sup>35</sup> *Ob. Cit.*, p. 514.

<sup>36</sup> H. Arendt: “Verdad y Política”, en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

irreflexividad total ante los propios crímenes) y el de Dussel una propuesta de toma de conciencia y de construcción de un mundo a partir de la injusticia y el dolor.

### **Arendt: el caso Eichmann y su validez ejemplar**

Su presencia como corresponsal de una revista neoyorkina en el histórico juicio contra Adolf Eichmann le permitió a H. Arendt poner a prueba sus propias categorías. Convertida ella misma en espectadora-testigo del emblemático proceso a uno de los más conspicuos representantes del nazismo, régimen que la transformara simultáneamente en apátrida y filósofa política, Arendt descubre entonces que el totalitarismo no sólo produce superfluidad. También banaliza el mal, lo convierte en moneda corriente y aceptable.

El caso Eichmann tuvo para Arendt *validez ejemplar*: era un caso particular del que podía inferirse una generalidad. Le permitió comprender cómo en una sociedad donde se ha suprimido el “entre”, esa distancia que une y separa a las personas, donde se ha implantado una rigurosa racionalidad instrumental, los sujetos rehuyen reflexionar. No pueden entonces emitir juicios que les permitan discernir entre el bien y el mal, y así los peores crímenes dejan de ser tales y se transforman en acciones rutinarias y burocratizadas (forma extrema de transformación de lo político en social).

Esto es lo que Arendt llamó “banalidad del mal” pero debió denominar –con mayor precisión– “banalización” del mal: el desconocimiento no sólo de la responsabilidad de las acciones y la transformación de los crímenes en actos de servicio, sino *la absoluta imposibilidad de pensar acerca de ello*.

El caso Eichmann le sirvió a Arendt, -nos sirve a nosotros- como ejemplo válido, pero un caso sólo llega a ser ejemplar si alguien (en este caso Arendt como cronista) se convierte en *espectador* que lo hace objeto de su reflexión y así lo salva del olvido. Al actuar la autora como “narradora-testigo” del totalitarismo y sus crímenes, éste encuentra un límite: *la palabra que reconstruye el sentido y rescata la memoria*.

Esta posibilidad de narrar y restituir a los hechos alguna forma de sentido que los vuelve significativos y soportables, también permite una cierta “reconciliación” que no es conformismo sino la posibilidad de seguir viviendo en un mundo donde la violencia en cualquier momento puede terminar con la acción y con la posibilidad de expresión del discurso.

En este punto se articulan dos conceptos con que hemos venido trabajando: la reflexión (el juicio reflexivo del que Eichmann era incapaz) y la posibilidad narrativa (que pone en acto Rigoberta) como únicos -y frágiles- límites a la banalización del mal.

Por eso subrayamos la importancia de hacer explícitas las consecuencias éticas del pensamiento de Arendt así como su vigencia para pensar sobre las sociedades globalizadas donde el espacio público se reduce cada día más, donde el discurso y la acción son sustituidos por la propaganda y las conductas programadas, donde el mercado vuelve superfluos a los seres humanos.

### **Dussel: El rostro de Rigoberta**

Del caso elegido (Rigoberta), Dussel niega que se trate de “un mero ejemplo empírico” (*E.L.*, p. 421) sino más bien una *narrativa* que permite analizar situaciones generalizables a todo un sistema. En ella se relata todo un proceso dialéctico que a través del desocultamiento de la propia exclusión y la de los otros da lugar a la construcción de un proyecto de liberación. Merece destacarse en relación al ejemplo, la referencia al papel de la narración, un tema que también está presente en la ética de H. Arendt. Lo señalamos aunque no podemos ocuparnos aquí de esta cuestión, marginal en ambos autores pero cuya investigación podría rendir sus frutos.

*Ética de la liberación* finaliza con un decidido rechazo de la actitud de los postmodernos que al criticar al “sujeto moderno” terminan negando toda subjetividad. Esto es fatal para las víctimas de la exclusión ya que les impide la toma de conciencia y la organización, tanto como vuelve anónimo al dominador y por lo tanto, lo inmuniza ante la crítica.

Por otra parte, la afirmación de la diversidad intersubjetiva de las comunidades socio-históricas no niega la universalidad de la razón discursiva; por el contrario la afirma en su riqueza y concreción. Así como el rostro de Rigoberta no niega al “hombre” o al sujeto de la ética; en su unicidad reúne y condensa los rostros de todos/as los/as excluidos/as.

En el rostro de Rigoberta Menchú se refleja transversalmente como la multiplicidad de rostros, en la ‘mujer’, la ‘indígena’, la ‘*terra mater*’ del ecologismo, la ‘campesina’ pobre, la raza morena, la ‘indígena maya’, la ‘joven’ bajo el peso de la gerontocracia, la ‘guatemalteca’, la ‘militante’ de la conciencia comunitaria crítica... Un ‘rostro’ de todos los ‘rostros’ de todos los Otros invisibles: en cada víctima concreta está la víctima universal, que se revela como epifanía de los rostros de todos los rostros particulares...<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Dussel, E.: *Ob. Cit.*, p.