

**Cuadernos del CLADE, núm. 1:
“Comunidad de vida, Estado y Derecho.
1983/2023: cuarenta años de
democracia”**

COMUNIDAD DE VIDA Y COMUNIDAD DE VÍCTIMAS

Tramas de una relación para la gestión de lo común³

Bárbara Aguer

(UBA, CLADE)

Lugar de enunciación político para la *comunidad de vida*

En la historia de la filosofía occidental han habido distintas formas de dar explicación al carácter propio del ser humano, que ya Aristóteles había descrito bajo la figura del *Zoon politikón*, el animal político/cívico. En la modernidad, en la que se modela el paradigma eurocéntrico, se canonizan al menos dos modelos explicativos que son actualizados bajo distintas corrientes y paradigmas hasta hoy. Por un lado, un modelo que denominaremos comunitarista y que se caracteriza por poner el peso en la noción de *politikón*: asume que la relación con otros y otras es el territorio en el que se trama la emergencia del sujeto, e incluso, que el ser humano adquiere su libertad solo a partir de su relación con otros. En este caso, la realización (hacer realidad) del sujeto tiene como condición necesaria la vida en común. Por otro lado, encontramos un modelo de corte liberal que, podría arriesgar, pone el acento en la noción de *zoon*: este modelo asume que el sujeto, en tanto individuo, es anterior a la trama de relaciones político-sociales, que goza de ciertas libertades y derechos que son anteriores al espacio “en común”, pero que, en tanto se encuentra inmerso en un plano de relaciones mediadas por lo irracional-animal que le amenazan, se ve en la necesidad, por cálculo racional, de pactar para entrar en comunidad con otros/as a fin de proteger esas libertades. En este caso, la libertad es anterior al territorio compartido y éste último funda su razón de ser en las garantías que brinda para preservar las libertades individuales. Sin embargo, desde las tradiciones de filosofía latinoamericana, surge otra figura que disputa los dos modelos señalados: la figura de la *comunidad de vida*. La noción de *comunidad de vida* se forja subsumiendo algunas de las tematizaciones canónicas, pero recuperando otras genealogías y experiencias a partir de la especificidad de la historia latinoamericana en el marco del Sistema Mundo moderno/colonial. Al pensar nuestras prácticas y lugares de enunciación tomando como punto de partida la noción de *comunidad de vida* estamos, por un lado, reconociendo estas tradiciones, pero por otro, decidiendo desprendernos de ese paradigma eurocéntrico.⁴

En este texto me propongo explorar la figura de *comunidad de vida* en su relación con la de *comunidad de víctimas* a partir de los desarrollos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Si bien el gesto general del texto es un tanto analítico, ya que otorga un

³ Este trabajo supone la rearticulación de otras intervenciones propias (Aguer, B. 2018, 2019). Agradezco a Ezequiel Pinacchio la lectura generosa y sus perspicaces observaciones, fundamentales en la revisión del texto.

⁴ Cuando refiero al carácter “eurocéntrico” de un paradigma o modelo, no me encuentro ni cerca de querer colapsar esta noción en la de “europeo”: no toda producción realizada en territorio o desde la experiencia europea es eurocéntrica, mas sí lo son buena parte de las corrientes y tematizaciones filosóficas modernas devenidas hegemónicas –que desplazaron otras perspectivas europeas no eurocéntricas.

lugar importante a la reconstrucción del contenido conceptual de cada noción, la finalidad no es la de regodearnos en la relación categorial, sino sistematizar los rasgos generales de un concepto relevante para la reflexión que nos proponemos llevar adelante en el CLADE.

La hipótesis de lectura que subyace a las reconstrucciones que presento es la siguiente: la importancia de la tematización sobre la *comunidad de vida* se comprende a partir de su relación con la de comunidad de víctimas; esta relación, además, habilita el desprendimiento del ideario de la “libertad” hacia el de la “liberación”. Sintetizando, podríamos prefigurar la diferencia de idearios de la siguiente manera: en la relación yo-nosotros/as que supone toda relación política, el liberalismo pone el acento en el yo que “decide” ingresar en comunidad con otros para preservar sus libertades individuales; el comunitarismo pone el acento en el nosotros como condición de posibilidad para el yo, la libertad es un efecto de la trama común. Pero para la tematización que propone la noción de *comunidad de vida* la tensión yo-nosotros es insuficiente, debe echar luz sobre la figura del Otro/a –que no aparece en los modelos antes mencionados. En tanto se hace cargo, a partir de la experiencia latinoamericana, de que el nosotros no es una suma de “yoes” homogéneos (que se reconocen recíprocamente en una mismidad), esta *comunidad de vida*, solo es comprendida a partir de su relación con los Otros, la *comunidad de víctimas* y la praxis de liberación que se constata como necesaria a partir de su experiencia.

En las páginas que siguen, el esfuerzo estará puesto en acercarnos a un análisis de ambas categorías tal y como son presentadas en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). En este texto es que aparece la noción de *comunidad de vida* dentro del programa filosófico de Dussel. En él elabora una ética que vuelve a poner en el centro al cuerpo y a la vida, pero no como una apuesta meramente vitalista ni mucho menos hedonista. En dicha obra Dussel nos dice que “el dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible” (1998: 309). Desde el reconocimiento de este punto de partida para la crítica ético-política, Dussel no promete un programa que pretenda algo así como “alcanzar el reino de la libertad sin víctimas”, reconoce una imposibilidad lógica y material en una utopía del tipo; propone, en cambio, una ética de la inmanencia: frente a la constatación de la existencia de víctimas en el marco del sistema vigente, el dilema ético-político se juega en el tipo de conciencia y compromiso que se asume con la *comunidad de víctimas*. Señala dos tipos de conciencia posibles frente al hecho material del sufrimiento de las víctimas que produce el sistema:

La primera es la conciencia cínica y desarrollista o cómplice (que oculta la alteridad del otro/a afirmándole como una copia corrupta, pretérita, deficiente de la Mismidad, del nosotros); es la que asume la inevitabilidad de las víctimas en cualquier proceso de desarrollo y, por lo tanto, tolera su sufrimiento al modo de un sacrificio para el progreso humano.

La otra forma de conciencia es la crítica que nos abre a la razón ético crítica y a la praxis de liberación. Modo de conciencia que asume la responsabilidad, toma a cargo el dolor de la víctima e invierte la valoración, la reconoce en su alteridad respecto del sistema: El sistema de eticidad vigente que para la conciencia ingenua era la medida del bien y el mal, es ahora, ante el reconocimiento de la víctima, visto como lo perverso, lo que requiere ser transformado. Por eso hablamos de una ética de la liberación y no de la libertad.

Desde la conciencia crítica se abre entre la *comunidad de vida* y la *comunidad de víctimas* una relación de interpelación crítica. Mientras que la *comunidad de vida*, como veremos, supone la concreción de las mediaciones institucionales consensuadas colectivamente para la gestión de lo común, la *comunidad de víctimas* se conforma a partir de lxs oprimidxs y excludixs que se gestan en el seno del sistema que concreta la misma *comunidad de vida*. Lo que trata de decirnos la ética de la liberación es que todo sistema institucional a partir del que se organiza la *comunidad de vida* es imperfecto o perfectible y que, incluso en su “pretensión de perfección” inicial, tenderá a fetichizarse con el tiempo (a autonomizarse y separarse de las razones que le dieron origen). Por eso es inevitable la emergencia de víctimas dentro de cualquier sistema que pretende gestionar la vida en común; como integrantes, gestores y gestoras de lo “común”, el desafío está en advertir esas fallas del sistema, en reconocer la responsabilidad de dar respuesta a las víctimas del sistema. En este sentido, el sujeto histórico-político que interpela críticamente a la *comunidad de vida* y sus instituciones, es la *comunidad de víctimas*; es desde su experiencia y desde el compromiso con su experiencia que es posible activar la imaginación política para realizar las transformaciones sistémicas necesarias.

El ideario en torno a la *libertad* presente en los discursos anarco-capitalistas que actualizan la retórica neoliberal de los últimos años, privilegia una forma de conciencia ética ordenada en una relación yo-nosotros a partir de la legitimación de la depredación de todo lo colectivo desde la fantasía del yo superpoderoso, desamarrado y amenazado por los lazos comunales. La libertad del yo anarco-capitalista (que no es idéntica a la liberal: sería interesante trabajar sobre la renovada relación razón/pasión y la cronopolítica en la que descansa, que supone una acumulación sin progreso, u otra idea de progreso, y demás rasgos diferenciales) se ejercita en la constricción del nosotros y en su retórica no está ni cerca de aparecer “el otro”: todos los otros son “otros yo”, dominantes, libres-sueltos, potenciales depredadores. Este yo desconoce a lo que denominaremos con Dussel *comunidad de víctimas* e incluso advierte como amenaza para su proyecto individual a la misma *comunidad de vida* que lo aloja.

La ética de la liberación y el ideario liberacionista ofrece un arsenal teórico-crítico alternativo que, al tiempo que aloja otro marco reflexivo trastocando el régimen lumínico, haciendo visible al Otro/Otra y activando la imaginación política, nos lanza a la disputa contemporánea por el sentido mismo de la libertad.

Comunidad de vida en el proyecto de la Ética de la liberación

En su *Ética de la liberación* (1998), Dussel ofrece una ética pluri-principial (es decir, con varios principios y de diversa índole) que subsume los aportes de diversas tradiciones del atlántico norte en el marco de su proyecto de liberación. Esta ética de la liberación ya no es una propuesta que apunta a grandes revoluciones, sino a transformaciones concretas, en la cotidianidad del orden de lo común, lo comunal. Procura descubrir y transformar aquellas situaciones en las que la reproducción y el desarrollo de la vida son amenazados.

La noción de *comunidad de vida* pretende, en primer lugar, posicionar a esta ética en una larga tradición filosófica crítica de los programas liberales tanto en su vertiente formalista (con base en Kant) como empirista (Hobbes y Locke); programas que postulan la anterioridad ontológica de un sujeto, formal/trascendental o empírico, respecto de la relación intersubjetiva. En primer término, entonces, esta noción de *comunidad de vida*

se asienta en una tradición más cercana al comunitarismo que asume que: en términos ontológicos, la emergencia del sujeto se da en el marco de las relaciones intersubjetivas y no al revés; que, en términos políticos, cualquier proyecto de vida se encuentra alojado y condicionado por aspectos que no responden al solo mérito individual, sino a la trama colectiva e histórico-estructural en la que nos encontramos; en términos éticos, que hay lazos de responsabilidad –independientemente de que una/o haga caso o no a esa responsabilidad– para con otros, responsabilidad que no solo protege a otros, sino a las condiciones del propio proyecto vital. Pero dentro de la amplia y heterogénea tradición comunitarista, la categoría de *comunidad de vida* dentro de la filosofía de la liberación asume determinaciones específicas. Es importante señalar una serie de reducciones de la modernidad occidental que esta noción busca superar:

a. La primera es la *reducción ontológica* propia del *dualismo* en la afirmación de la diferencia, separabilidad y jerarquía esencial entre la mente/alma y el cuerpo. Esta concepción dualista encuentra sus raíces en la doctrina pitagórica del cuerpo (*sôma*) como tumba (*sêma*) del alma que recoge la tradición platónica primero y el cristianismo después, antes de llegar su formulación mecanicista con el dualismo cartesiano en el siglo XVII (Cfr. García, 2012: 373) y encuentra su actualización contemporánea en concepciones conductistas del cuerpo como la del behaviorismo. La ética de la liberación necesita una afirmación unitaria del ser humano que lo asuma en su integralidad razón-pasión/cuerpo (Dussel, 1998: 103). Así, Dussel encuentra en la tradición semita la noción de *basár* que traduce por “carne” o “carnalidad” (1969: 23): en cuanto que no refiere al cuerpo como mera materialidad orgánica sino a la carnalidad como unidad psicosomática, le permite dar cuenta de otra ontología y elaborar una antropología no dualista (que rastrea en pensadores como Marx y su noción de “trabajo vivo” (Cfr. Dussel, 1988)).

b. La *reducción política* (el sujeto pre-comunal presente en el liberalismo): la ética de la liberación necesita recuperar el carácter comunitario e histórico de esa subjetividad encarnada (hecha carne), pero ya no mediante una *comunidad cultural* o de tradición, como lo hacen las éticas materiales del comunitarismo multicultural –que no pocas veces decantan en postulados de inconmensurabilidad intercultural–. Lejos del gesto romántico, no se trata de recuperar un pasado prístino o conservar una tradición; pero tampoco se trata de la mera *comunidad de diálogo* recuperada por la corriente formalista/procedimental de la ética del discurso, que, en su afán universalista, queda atrapada en la dimensión trascendental, con lo que soslaya que las reglas del diálogo encaminadas al consenso, lejos de la abstracción racional, están atravesadas por cuestiones materiales y de poder que, para Dussel, es importante incluir en el marco de la arquitectónica. La Ética de la *liberación* es un esfuerzo por subsumir ambas comunidades, reunir las tradiciones material y formal en una ética *pluri-principial*, que ponga en el centro a la *comunidad de vida*.

c. La *reducción económica*, a saber, el fetichismo como las operaciones de reducción de la persona y la naturaleza a cosa y la correlativa animación de la cosa en la “erótica” del consumo: esta reducción está en la base de lo que Dussel señala como los dos límites absolutos con los que se ha encontrado el actual sistema-mundo de 500 años: *la destrucción ecológica*, bajo la lógica extractivista, y de *la destrucción de la misma humanidad*, bajo la lógica de la humanidad sobrante o desechable (cfr. 1998: 64-65). Esta idea hace referencia al proceso de alienación, según el cual la alteridad/exterioridad de la persona y de la naturaleza son subsumidas como un momento, instrumento o una

mediación, como mero “valor de uso” fundado en el Ser del capital (*cfr.* Dussel 1991: 354). Una *ética* que tenga pretensiones liberacionistas, debe ofrecer un punto de partida que afirme la alteridad y dignidad de la persona y la naturaleza.

En este sentido, cuando recuperamos la noción de *comunidad de vida* estamos haciendo referencia al entramado de relaciones humanas y no-humanas que permiten dar lugar al proyecto de vida en comunidad. La conformación de esta *comunidad de vida* se rige por tres principios:

En primer lugar, Dussel elabora lo que llamará (1.a) *el principio material-universal*, que sostiene que todo acto ético-político ha de estar orientado a la reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad. Este principio afirma que quién actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo de la vida de cada sujeto humano en *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad. (*Cfr.* Dussel, 1998: 129 y ss.)

La vida del sujeto en comunidad queda definida por la corporalidad como carnalidad en el sentido arriba mencionado, que pone en el centro ya no a un sujeto individual que decide pactar con otros por cálculo racional, sino a un sujeto colectivo que pone en el centro la gestión de sus necesidades psicofísicas; la *comunidad de vida* es reconocida a partir de sus necesidades carnales. Lo primero y único extensible a cualquier comunidad es la carnalidad de sus integrantes y la concomitante responsabilidad primera de toda comunidad de alojar esa vulnerabilidad carnal, preservar y permitir el desarrollo de la vida en su seno. Este criterio no desconoce las distintas formas culturales que interpretan y despliegan las comunidades de vida, antes bien, se ofrece como un principio material-universal desde el que las mismas, en sus variaciones histórico-culturales, pueden encontrar un suelo previo común.⁵

En segundo lugar, Dussel elabora el (2-a) *Principio formal moral de validez intersubjetiva*: este segundo principio llama la atención sobre la especificidad cultural desde la que se aborda el compromiso material primero (reproducción y desarrollo de la vida). Hace mención de las reglas para arribar al consenso que se da una *comunidad de vida* y las mediaciones institucionales que la organizan; recorta sobre la base de la *comunidad de vida*, lo que denomina la *comunidad de argumentación*. En este criterio termina por subsumir los aportes de la *Ética del discurso* (Otto Apel, 1985). Dice que

el que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin

⁵ Conforma, en cierta medida, el ámbito de *lo real* en el sistema de ética dusseliana. Este es un tema complejo en la filosofía de la liberación de Dussel que demoraría el argumento que traemos para esta intervención. En resumidas cuentas, resulta relevante señalar que lo “real”, por un lado, estaría ocupando un nivel pre-ontológico, en tanto es anterior a la constitución del fundamento del mundo –en sentido heideggeriano–; es la dimensión sobre la que se ejerce la interpretación ontológica que constituye mundo. En el primer capítulo de la *Ética de la liberación... (1998)*, señala “me interesa separar el modo de realidad de la vida humana del horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad de cada cultura”. Esta dimensión de lo real, habilita la relación transontológica (Ser-Ser) entre las múltiples interpretaciones ontológicas (Ser-ente); mostrando un sistema que desde sus fundamentos deja habilitada la relación intercultural.

otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (Dussel, 1998: 214)

Dussel nos recordará, a lo largo de la ética, que cada cultura es un modo de concretar la vida humana; las virtudes, los valores, los modos como se presente la autenticidad de una tradición no son instancias fundantes, sino fundadas en de la *comunidad de vida* - determinada por su carnalidad, historicidad y colectividad-. Asimismo, la argumentación no es desde ningún punto de vista anterior a la vida; la ética le recuerda al discurso que argumentamos para vivir y no a la inversa. Es importante señalar que en este nivel de la arquitectónica, lo que “reza” el principio es el “reconocimiento recíproco como iguales”, forma del reconocimiento que se complejiza sobre el final, al introducir la figura de *comunidad de víctimas*, bajo la forma del “reconocimiento de la alteridad” del Otro respecto del fundamento del sistema. Abajo es desarrollado este punto.

Finalmente, el tercer principio que organiza la ética dentro de la *comunidad de vida* es el que responde a un criterio de (3- a) *factibilidad práctica*: determina el ámbito de lo que puede hacerse dentro del horizonte. Ese horizonte encierra todas las acciones factibles. La exigencia propiamente ética obliga a operar aquello que no puede dejar de obrarse desde las exigencias de la vida (1-a) y la validez intersubjetiva (2-a):

Quién proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc. No puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, material y formal, empírica; de manera que el acto contemple las leyes de la naturaleza en general y humanas en particular. (Ibid: 266)

Vemos así que, en este programa ético, guarda el mismo nivel de importancia el acuerdo/consenso en torno a ciertos criterios e ideas para preservar la vida-buena como su “factibilidad práctica”, es decir, la posibilidad de llevarlos a concreción. La realización, como materialización concreta de los acuerdos, es un momento que no se puede obviar y condiciona retroactivamente los términos de la discusión y los contornos de lo “consensuable”. Es este sentido, hay un compromiso fuertemente pragmático.

Estos tres principios son los que operarían en la concreción de la comunidad, organizando los fundamentos de Bien, Verdad intersubjetiva y Eficacia de las mediaciones, de cualquier sistema/orden social vigente. Pero si afirmamos que la categoría de *comunidad de vida* es importante para la ética de la liberación, ésta lo es tan solo en su relación con la noción de *comunidad de víctimas*: “(...) aparece desde las propias entrañas del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del “bien”” (ibid: 297).

El sujeto de la ética de la liberación es la *comunidad de víctimas* que se forja en las mismas entrañas de la *comunidad de vida*. A la víctima del sistema vigente la muerte no se le presenta como evento excepcional, la anticipación de su propia muerte no es aquel acontecimiento heideggeriano que, brindándole conciencia de finitud, le permite erigir su proyecto de vida. La persona empobrecida, excluida, exteriorizada, habita formas en las que sabe materializarse la muerte de manera cotidiana: el hambre, la falta de vivienda, la violencia institucional, la invisibilización, la violencia patriarcal y racial.

Comunidad de víctimas

La *comunidad de víctimas*, señala Dussel, está integrada tanto por a) la persona afectada como aquella *excluida* de la discusión –de la producción de consenso, legitimidad- pero que sufre los efectos de los acuerdos hegemónicamente válidos. b) la afectada como oprimida, la víctima que es explotada intrasistémicamente –p.e la mujer por el patriarcado, la clase campesina, la clase obrera, etc. y c) la afectada como *exteriorizada* materialmente, p.e. comunidades indígenas. Mientras que los dos primeros grupos se encuentran en una relación concreta de dominación, el último está integrado por quiénes sufren la exclusión radical del sistema vigente.

En este sentido el sujeto de la *comunidad de víctimas* antes que “el nosotrxs” es “el/la otro/a”, pero no el “otro/a-yo”, sino que refiere a una alteridad sistémica, aquella persona a quién el sistema, tal y como está establecido, no le contempla en sus fundamentos y, por lo tanto, no le permite materializar su proyecto de vida con dignidad. El dolor, su imposibilidad de vivir y desarrollarse, es la prueba de que la pretensión de Bien del Sistema, no se cumple; su dolor falsea la pretensión de Verdad a la que arribaron los acuerdos intersubjetivos del Sistema; finalmente, la víctima, visibiliza la falta de eficacia de las instituciones (bien (1-a), verdad (2.a) y eficacia (3.a) quedan puestos en jaque). Más allá del yo individual (sujeto del liberalismo) y del nosotros (sujeto del comunitarismo) está el/la Otro/a (sujeto de la ética de la liberación) que en su dolor, en su opresión o exteriorización sistémica exige una transformación de las condiciones comunales que no le permiten vivir y desarrollarse con dignidad.

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica ética es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (...) y la toma de conciencia de dicha negatividad. (...) El dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible. (*ibid*: 309)

El reconocimiento del dolor que el sistema vigente ejerce sobre la corporalidad de la víctima, implica, por un lado, haber afirmado la alteridad de la víctima respecto del fundamento del sistema (quitándola del lugar en el que la inscribe el paradigma desarrollista, de tutela) y, desde esa afirmación, juzgar críticamente la pretensión del bien, validez o eficacia del sistema vigente, en tanto no permite el desarrollo del proyecto de vida de las víctimas.

Este tipo de reconocimiento supone una diferencia respecto del que reclama la *comunidad de vida*: aquí se trata de un reconocimiento de la víctima en la dignidad de su alteridad. Si la *comunidad de vida* reclama el reconocimiento del otro/a como igual, vemos que esto es insuficiente para la *comunidad de víctimas*. En efecto, es en ese desconocimiento de la alteridad de la víctima en donde encuentran alojamiento discursos como los de la meritocracia: la fantasía del reconocernos a todxs iguales en el marco de un sistema atento a los esfuerzos individuales, lleva a postular las diferencias materiales como un efecto de la cantidad de esfuerzo y creatividad puestos en el proyecto individual. El desconocimiento de la alteridad/distinción del otro respecto de los fundamentos del sistema, es también el desconocimiento de las limitaciones y hasta finitud del Sistema mismo: si se reconoce a la víctima en su alteridad, se reconoce también que el Sistema es finito en las posibilidades que organiza. El reconocimiento de la alteridad del otro y del sufrimiento al que el sistema le expone nos abre a imaginar la posibilidad de ciertas

experiencias que parecían imposibles: derechos de la naturaleza, derechos de las comunidades lgttbqi, derechos de los pueblos originarios y minorías culturales. El reconocimiento de la alteridad saca la culpa de la víctima y pone la responsabilidad en la transformación del sistema, problematiza el “nosotros” sistémico por excluyente. Este movimiento de afirmación de la alteridad de la víctima es el momento que la ética denomina “analéctico”: porque ya no solo busca que el otro devenga una expresión más de las posibilidades sistémicas, sino que exige la transformación del sistema para que se abra a un nuevo universo de posibilidades.

Desde la toma de conciencia de las víctimas y su experiencia es posible desplegar una serie de nuevos principios. La versión crítica del principio material-universal (1-a) que permite juzgar el fundamento del sistema vigente señala, bajo el (1.b) *principio crítico ético material universal*, que

Los que operan ético-críticamente han reconocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro, como otro que la norma, acto, Institución, sistema de eticidad, etc. al que se le ha negado la posibilidad de vivir (total o parcialmente) de cuyo reconocimiento se descubre una co-responsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarlo a cargo ante el sistema y, en primer lugar criticar el sistema (o aspecto del sistema) que causa la victimización.” (ibid.: 376)

El sujeto primero de este principio es la misma *comunidad de víctimas*, que ha de darse a la tarea de constituirse como una comunidad de comunicación contra-hegemónica que concreta el (2-b) *principio crítico formal de validez anti-hegemónica*, desde la que alcanzar nuevos acuerdos intersubjetivos en orden a establecer nuevos consensos e idear nuevas instituciones. “Toda crítica o proyecto alternativo debe ser consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha *comunidad de víctimas*, alcanzando así validez intersubjetiva crítica” (ibid: pp. 460 y ss).

Finalmente, (3.b) el *principio de liberación* opera el correlato crítico de lo que era el principio de factibilidad práctica en el marco de la *comunidad de vida*: El que opera ético-críticamente debe, en primer lugar, liberar a la víctima: es importante señalar que el primer movimiento de reconocimiento se produce desde las mismas víctimas que son las que se organizan en comunidad crítica –esto marca una diferencia respecto de otros textos tempranos del mismo filósofo en dónde aparecía la figura del intelectual iluminado, liderando la liberación. Y en segundo lugar, debe darse a la construcción a través de las mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos. Esta obligación tiene pretensión de universalidad, vale para todo acto y en toda situación humana.

A modo de cierre

La *comunidad de vida* no se explica en un proyecto de liberación sin considerar su relación con la *comunidad de víctimas*. La *comunidad de vida* establece los consensos y mediaciones institucionales para hacer de la vida común un campo de alojamiento de “lo posible”. Siempre e inevitablemente un sistema institucional termina por producir víctimas que dan testimonio de la “imposibilidad” de desarrollar sus proyectos de vida dentro del sistema establecido: es decir no se trata simplemente de que no puedan actualizar la posibilidad, sino que habitan una imposibilidad sistémica. Es desde esa experiencia imposible, de “exterioridad”, que se conforma la *comunidad de víctimas* que

presiona para la transformación de las condiciones sistémicas que sostienen la *comunidad de vida* (y no su mera inclusión en lo ya dado).

De este modo, la ética de la liberación nos invita pensar que, incluso desde las mejores intenciones, e incluso con un sistema razonablemente justo, es preciso desarrollar una sensibilidad que permita detectar los daños y víctimas que inevitablemente produce cualquier sistema en su funcionamiento. En tanto gestores y gestoras de lo común, puede ser un gesto interesante el de preguntarnos qué régimen lumínico ofrecen las políticas o discursos institucionales que buscamos encarnar: qué o a quiénes nos permite hacer visibles y qué o a quiénes oculta.

Bibliografía

AGUER, Bárbara. (2019). "Desplazamientos en torno a la corporalidad entre la ética de la liberación y la perspectiva descolonial". *Ideas y Valores*, 68 (169), 33-59.

----- (2018). "Marx en la ética de Enrique Dussel. A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*" en *Nuevo Itinerario*, 13; 9-2018; 3-33.

APEL, Karl-Otto. (1985). "El *apriori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia", en *La transformación de la filosofía* [1973], 2 vols. Madrid: Taurus.

DUSSEL, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.

----- (1969) *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.

----- (1988) *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Siglo XXI.

GARCÍA, Esteban. (2012) *Maurice Merleau Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Reshis.