

RAE

1. TIPO DE DOCUMENTO: Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
2. TÍTULO: NOVIOLENCIA Y REGULACIÓN SOCIAL: UNA LECTURA CRÍTICA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN
3. AUTOR (ES): JUAN CARLOS SILVA SANABRIA
4. LUGAR: BOGOTÁ D.C.
5. FECHA: MAYO DE 2015
6. PALABRAS CLAVES: Ética de la Liberación, medios de regulación social, violencia, alteridad, noviolencia, Enrique Dussel, Emmanuel Lévinas.
7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO: El presente trabajo se propone establecer, de acuerdo a los principios levinasianos, las circunstancias en que Enrique Dussel desatiende los límites entre la justicia y la ética al proponer la coacción legítima como mediación de control social y, en consecuencia, proponer los mecanismos de regulación social coherentes con los principios fundantes de la Ética de la Liberación.
8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: Filosofía latinoamericana
9. METODOLOGÍA: Investigación documental a partir de la hermenéutica crítica
10. CONCLUSIONES: La coacción Legítima no puede fundamentarse desde la ética, tal como lo propone Dussel, ya que la ética levinasiana, perspectiva adoptada por Dussel, no admite, bajo ninguna circunstancia, el uso de la fuerza contra el Otro. Sin embargo, Lévinas, admite tal uso de la fuerza exclusivamente dentro del ámbito de la justicia; por tanto la argumentación de la coacción legítima desde criterios éticos debe ser un asunto de profunda revisión al interior de la ética de la liberación. De esta forma, queda argumentada la hipótesis en su primer momento (a) la cual advierte que Dussel no establece unos límites claros entre los ámbitos de la ética y la justicia, desde la cual tal coacción permitiría el uso de la fuerza hasta las últimas consecuencias. En el diálogo de horizontes que deben entablar la ética de la liberación y la noviolencia, disciplinas reconocidas en el contexto de la ética contemporánea, se revelan unos aportes significativos de la noviolencia a la ética de la liberación; tales aportes favorecen la construcción epistemológica de la ética de la liberación y, en respuesta a la hipótesis, en su segundo momento, (b) de la presente investigación, plantean que sus estrategias de regulación social resulten más coherentes con sus postulados de defensa de la vida y auténtica liberación.

NOVIOLENCIA Y REGULACIÓN SOCIAL: UNA LECTURA CRÍTICA
DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

JUAN CARLOS SILVA SANABRIA

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
BOGOTÁ
2015

NOVIOLENCIA Y REGULACIÓN SOCIAL: UNA LECTURA CRÍTICA
DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

JUAN CARLOS SILVA SANABRIA

Tesis presentada para optar al título de Magister en Filosofía Contemporánea

Asesor

Jhon Jairo Losada Cubillos, Magister en Filosofía Contemporánea

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BOGOTÁ

2015

Nota de aceptación

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, 7 de mayo de 2015

DEDICATORIA

A Dios, que se me revela como esencialmente no violento.

A cada persona que se convierte en fuente de inspiración en mi vida.

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es el producto del apoyo de muchos seres humanos que, directa e indirectamente, favorecieron su realización. A todos ellos, mi reconocimiento y admiración.

A la Orden de Hermanos Menores Capuchinos, mi familia de siempre; mi experiencia de vida al interior de esta fraternidad hizo posible, entre otras cosas, mi descubrimiento vital del pensamiento de la liberación latinoamericano y de la no violencia.

Al profesor Jhon Jairo Losada Cubillos, por su pertinente acompañamiento y permanente disponibilidad.

Resumen

Desde el descubrimiento de América, el contexto social, cultural y económico latinoamericano ha sido dominado por las potencias que han impuesto sus cosmovisiones, sus tradiciones culturales y sus sistemas económicos que han generado pobreza y exclusión en millones de habitantes de la América latina. Por tal razón, se ha forjado un movimiento “liberacionista”, gestado desde el mundo intelectual y la academia, que ha tenido repercusiones concretas en la vida de las comunidades latinoamericanas. Una de las más contundentes expresiones de tal movimiento es la denominada *Ética de la Liberación* cuyo gestor principal, sin duda, es Enrique Dussel. Sin embargo, para que el proceso de liberación se convierta en un acontecimiento real y estructural debe llevarse a cabo sin la participación de aspectos que, precisamente, son fuente de opresión, entre ellos la violencia. El presente estudio pretende propiciar un diálogo de saberes entre la *Ética de la Liberación* y la Noviolencia en tanto ambas disciplinas se fundamentan a partir de la noción de alteridad, concretamente desde el enfoque de Emmanuel Lévinas. La liberación, entonces, se convierte en una estrategia que conduzca a la inclusión de todos y todas en la empresa fundamental de construir una sociedad justa, humana, libre y noviolenta.

Palabras claves: *Ética de la Liberación*, violencia, alteridad, noviolencia, Enrique Dussel, Emmanuel Lévinas.

Summary

Since the discovery of modern day Latin America it's social, cultural and economic contexts have been dominated. These powers have imposed their worldviews, cultural traditions and economic systems that have generated poverty and the exclusion of millions of inhabitants in Latin America. For this reason, a "liberationist" movement was born from the intellectual world and academia, which has had an actual impact on the life of Latin American communities. One of the clearest examples of this movement is called "Ethics of Liberation" whose leader and most active member is Enrique Dussel. However, for this liberationist process to become real and structured, an event must take place without the participation of certain aspects that are precisely the source of oppression, including

violence. This study aims to promote a knowledgeable dialogue between the Ethics of Liberation and the Nonviolence parties as both disciplines are based from the notion otherness, particularly from the viewpoint of Emmanuel Lévinas. Liberty then becomes a strategy that leads to the inclusion of everyone in the fundamental task of building a society that is free, just, humane, and nonviolent.

Keywords: Ethics of Liberation, violence, otherness, nonviolence, Enrique Dussel, Emmanuel Levinas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL.....	19
1.1 Contextualización histórica.....	20
1.2. Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión.....	26
1.3 Violencia y Coacción legítima en la Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión.....	33
II. LECTURA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE COACCIÓN LEGÍTIMA.....	37
2.1 Aportes del pensamiento de Emmanuel Lévinas a la Filosofía de la liberación.....	37
2.1.1 Uso de la fuerza (violencia y coacción legítima) en el pensamiento levinasiano..	46
2.1.1.1 Totalidad e Infinito.....	46
2.1.1.2 Ética e Infinito.....	49
2.2 Coacción legítima en el pensamiento de Max Weber.....	54
2.3 Hacia una nueva comprensión de la regulación social (coacción legítima): Teoría y praxis.....	58
III. REGULACIÓN SOCIAL Y NOVIOLENCIA.....	64
3.1 La ética de la Noviolencia.....	65
3.1.1 La ética ante las víctimas.....	67
3.1.2 Ética práctica.....	69
3.1.3 Teoría e historia de la revolución noviolenta.....	71

3.2 La no violencia y la necesidad de una nueva racionalidad.....	74
3.2.1 Arthur Schopenhauer: La compasión como fenómeno personal.....	76
3.2.2 Max Horkheimer: La compasión como fenómeno social.....	79
3.3 Control social desde la no violencia.....	81
3.3.1 Educación en la alteridad.....	83
3.3.2 Justicia restaurativa.....	92
CONCLUSIONES.....	100
REFERENCIAS.....	103

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel en su obra “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión” propone y desarrolla un sistema ético, de alcances universales, en donde presenta el principio “material” de la ética que propende por “la producción, reproducción o desarrollo autoresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida”; aquel es el horizonte hacia el cual apunta su propuesta ética y todo el posterior desarrollo de su obra se encuentra construido para que el cumplimiento de tal principio sea garantizado dentro de cualquier grupo societario.

Sin embargo, Dussel no cede ante posiciones idealistas. Es consciente que su propuesta, dentro de la praxis real, es susceptible de enfrentar situaciones que obstaculizarían el cumplimiento del propósito fundamental en relación a la garantía de la vida humana. Por ello, dentro de su amplia reflexión ética, propone mecanismos de control social que protegerían la viabilidad de su propuesta. Uno de ellos es la denominada *coacción legítima*. Tal mecanismo supone el uso de la fuerza estatal hasta –si las circunstancias así lo requieren- la posibilidad de emplear armas y la consiguiente eventualidad del asesinato.

Es preciso advertir que la anterior situación constituye una clara trasgresión a los principios éticos levinasianos en clave de alteridad desde los cuales Dussel fundamenta su constructo ético. Por tanto, en relación a la propuesta de la coacción legítima, la hipótesis que pretende desarrollar el presente trabajo presenta dos momentos bien definidos (ello para efectos del desarrollo argumentativo), a través de los cuales se plantea que (a) Dussel no establece unos límites claros entre los ámbitos de la ética y la justicia, desde la cual tal coacción permitiría el uso de la fuerza hasta las últimas consecuencias; por tanto, a partir de la ética, (b) existen alternativas de regulación social más respetuosas con la vida humana y, en consecuencia, más coherentes con el principio material fundamental de la ética propuesta por Dussel.

Al respecto, de acuerdo con las categorías propuestas por el pensamiento levinasiano, la coacción puede ser legítima en el espacio de la justicia; pero en el de la ética siempre se

exige una acción más comprometida con el ser humano que la del uso de la fuerza. Por lo demás, tal coacción legítima no puede reducirse al ámbito de lo punitivo sino que debe buscar, en última instancia, la reincorporación social de los sujetos considerados infractores.

En relación a la esencial cuestión metodológica, el presente trabajo investigativo se contextualiza dentro del proyecto de la Filosofía de la Liberación desarrollado en América Latina desde los años 60's y 70's del siglo XX. Si bien es cierto que los pensadores vinculados a tal proyecto intelectual, entre los que se destaca E. Dussel, proponen un método propio al que denominan como “analéctico”¹, es preciso aclarar que en el presente trabajo no se va a llevar a cabo, al menos como propósito fundamental, el análisis -y su posterior propuesta de praxis- de una situación social concreta y opresora, sino la exploración de algunos conceptos planteados desde la Ética de la Liberación de Dussel a la luz de otros autores.

Por tanto, la propuesta metodológica se orienta hacia una “hermenéutica crítica”; con el fin de constituir los criterios y alcances de tal opción, se recurrirá al pensamiento del francés Paul Ricoeur quien, en su obra “Del Texto a la acción”, expone los conceptos para la consolidación de una interpretación crítica de los textos filosóficos. Es preciso aclarar que Ricoeur no concibe tal iniciativa metodológica como un “paso a paso” con etapas

¹ En 1974 Enrique Dussel publica una obra denominada “Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana”. En sus líneas, Dussel expresa: “El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una falsa) parte del diálogo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico” (Dussel, 1974, 182)

absolutamente determinadas, sino como una opción que pretende iniciar una primera relación entre la hermenéutica y la teoría crítica.

Concretamente, en la parte III del texto mencionado, denominada “Ideología, utopía y política”, Ricoeur presenta sus ideas en torno a la “Hermenéutica y crítica de las ideologías” en donde pretende sentar las bases “Para una hermenéutica crítica”. Ricoeur es claro en afirmar que una auténtica hermenéutica crítica es una interpretación crítica (examinadora) de las ideologías. Tal es la diferencia fundamental con lo que el autor francés califica como una “hermenéutica ontológica” que ha orientado su interés hacia una “crítica de los prejuicios de origen metafísico” (Ricoeur, 1986, 336).

Al presentar una relación entre “hermenéutica” y “crítica”, que en la historia de la filosofía contemporánea se presentan como dos tradiciones intelectuales con intereses simplemente diferentes, Ricoeur se interroga: “¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede estar, en último análisis, desprovista de presupuestos hermenéuticos?” (Ricoeur, 1986, 334). Sin pretender construir un “super-sistema” que integre conceptual y definitivamente los dos intereses filosóficos que entrañan tanto la hermenéutica como la crítica, Ricoeur evidencia sin dificultad que existe una necesidad de reconocimiento mutuo con el fin de alcanzar, entre las dos propuestas filosóficas, una reivindicación legítima.

Ahora bien, el presente trabajo pretende adelantar una hermenéutica crítica con base en los textos afincados en el objetivo de la búsqueda de la emancipación real de grupos humanos oprimidos socialmente; sin pretender ofrecer una definición absoluta en torno a la “ideología”, Ricoeur afirma que “todas las distorsiones, las que descubre el psicoanálisis, las que denuncia la crítica de las ideologías, son distorsiones de la capacidad comunicativa de los hombres” (Ricoeur, 1986, 343). De esta forma la hermenéutica con sentido crítico se descubre como un medio privilegiado y eficaz en la búsqueda de opciones que pretenden superar los escollos que dificultan la “vida buena” entre los seres humanos. La liberación personal y social requiere de estrategias sistemáticas que ofrecen herramientas intelectuales para que, en la empresa de buscar soluciones justas a los conflictos, los seres humanos no terminen produciendo males mayores: “El interés por la emancipación sería en efecto

abstracto y exangüe si no se inscribiera en el plano mismo donde se ejercen las ciencias histórico-hermenéuticas, es decir, la acción comunicativa” (Ricoeur, 1986, 343).

Recurrir al aporte de una tradición filosófica como la hermenéutica no se puede considerar como un “lujo” teórico, sin mayor trascendencia real al momento de buscar liberación: “Quien no es capaz de reinterpretar su pasado quizá no sea tampoco capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación” (Ricoeur, 1986, 344).

Finalmente, Ricoeur plantea con meridiana claridad el trasfondo que legitima la opción por una metodología que involucre las dimensiones interpretativa y de la crítica social: “La tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!” (Ricoeur, 1986, 347). En el presente caso, la búsqueda de la libertad, como objetivo fundamental de la existencia humana, puede avocarse a un deficiente entendimiento cuando las estrategias planteadas no son interpretadas adecuadamente para que contribuyan con coherencia al objetivo esencial de la liberación.

Al interior de cada capítulo, la hermenéutica crítica posee unos intereses particulares; así, en el primer capítulo, enfocado a la presentación de la ética de la liberación de Enrique Dussel, el interés es específicamente *descriptivo*. Dentro de la segunda sección, que pretende realizar una lectura metódica del concepto de coacción legítima, la atención se centra en la cuestión *crítica-interpretativa*. Posteriormente, en el tercer capítulo, concerniente a realizar una vinculación entre los medios de regulación social propuestos por la ética de la liberación dusseliana y la no violencia, el interés se centra en alcances de índole *propositivo*.

Por otra parte, iniciar una investigación de índole filosófica requiere de un pertinente y esmerado orden conceptual. Sólo de esta forma se podrán presentar, con la claridad, requerida, los conceptos fundantes que otorgan una identidad necesaria a la investigación y podrán manifestarse con mayor precisión las estrategias para llegar a confirmar la validez

de una hipótesis. En el presente caso, **de acuerdo al esquema gráfico presentado con anterioridad**, uno de los primeros propósitos radica en establecer con rigor las ideas relacionadas en torno a los conceptos de ética y justicia. Esta tarea se desarrolla a partir de la perspectiva concreta del pensamiento de Emmanuel Lévinas quien se convierte en fundamento esencial para la construcción y el entendimiento de la EL.

Dentro del pensamiento de E. Lévinas existen dos ámbitos, no excluyentes, pero sí diferentes, desde los cuáles se construye su propuesta filosófica. Estos dos ámbitos son, por una parte, la *ética*, y por otra, la *justicia*. El camino para llegar a tal intuición implica una compleja travesía intelectual desarrollada por el lituano hasta llegar a comprender – y distinguir- entre la subordinación moral al Otro (ética) y la obediencia razonable del Estado (justicia). Es en el prólogo de *Totalidad e Infinito*, en donde tal distinción llega a su más clara enunciación: "la política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad" (Lévinas, 2002, 47).

Respecto a la primera, la ética, ella es pensada desde una perspectiva esencialmente "metafísica", en donde se contempla la experiencia del "cara a cara" de manera radical, es decir, en donde la responsabilidad por el Otro cobra alcances fundamentales orientados hasta la ofrenda de la propia vida. La gratuidad extrema, es la "lógica" desde la cual se construye el edificio ético. El segundo ámbito es el de la justicia. Y es allí en donde se revela la figura del "tercero": "Si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero [...] La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia" (Lévinas, 1982, 75). Se trata del ámbito de las relaciones sociales, en donde aparece una nueva figura que regula tales relaciones: la legalidad. Si en la ética no puede existir el espacio para lo "legal", dentro de la justicia éste se exige. Por ello, Lévinas, que dentro de su enfoque ético, es radicalmente contrario a cualquier expresión de violencia, cuando afronta el tema de la justicia, llega a tolerarla como medio regulador: "Existe una cierta medida de la violencia necesaria a partir de la justicia; pero, al hablar de justicia, hemos de admitir jueces e instituciones del Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no únicamente en el orden del cara-a-cara" (Lévinas, 1993. 131).

Una vez establecida la diferenciación esencial entre los ámbitos de la ética y la justicia, se ubica la EL dentro de las corrientes éticas contemporáneas; en efecto, de acuerdo a la clasificación que ofrece Adela Cortina para las corrientes de pensamiento ético que se constituyen en la contemporaneidad, se aprecian dos tendencias primordiales: la ética de carácter sustancialista y la de orientación procedimentalista. La tendencia sustancialista admite que la labor ética se circunscribe dentro del ámbito de lo local en donde “lo principal no es el discurso sobre las normas justas, sino el de los fines, los bienes y las virtudes comunitariamente vividos en un contenido vital concreto” (Cortina, 2000, 75). Se trata, en definitiva de una ética situada y contextual. Por su parte los postulados éticos pertenecientes al procedimentalismo afirman que “la ética no tiene como tarea la recomendación de contenidos morales concretos, sino más bien el descubrimiento de los procedimientos que permitan legitimar (y deslegitimar) normas procedentes de la vida cotidiana” (Cortina, 200, 77). Se trata de una postura ética que, al igual que la kantiana, persigue alcances universalistas.

Dentro de esta tendencia ética se inscribe la EL en tanto pretende establecer aquellos ordenamientos morales, universalmente válidos, que propiciarían sociedades libres de cualquier opresión sistemáticamente impuesta. Así mismo, la EL pertenece a una línea de pensamiento que, siguiendo los principios fundamentales de la denominada Teoría Crítica (Escuela de Frankfurt), presenta una crítica sistemática de la sociedad y los diversos medios de opresión que le amenazan.

Uno de los sistemas de pensamiento que hacen parte fundamental del marco teórico de la EL es la propuesta, en clave ética, de Emmanuel Lévinas. Y en el corazón del pensamiento levinasiano se encuentra el sentido de la alteridad: “La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener” (Lévinas, 2002, 25). El Otro se convierte en aquella experiencia fundante que, por su infinitud, es imposible de atrapar en la finitud de los conceptos y las ideas. Simplemente puede ser contemplado y cuidado.

Respecto a esta noción ética – y no de la justicia – en Lévinas es imposible la violencia. La experiencia del cara-a-cara exige una responsabilidad y un cuidado absolutos: “Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago” (Lévinas, 1982,80). Dentro de esta ámbito de la ética, ninguna expresión de violencia, así contemple pretensiones emancipadoras, es legítima.

A diferencia de lo anterior, dentro del espacio de la justicia, la violencia se torna en una posibilidad que se orienta hacia los mecanismos de control social perpetrados por el Estado.

Al respecto, la violencia se comprende como el uso de la fuerza directamente relacionada con el concepto de ilegitimidad: “De esta manera reservaremos exclusivamente la palabra violencia (de «fuerza», vis en latín, usada contra el derecho del otro, en el sentido de «violar») a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista o a la coacción legal que se ha tornado ilegítima” (Dussel, 1998b, 549). Ahora bien, la legitimidad se define como lo válido en tanto propende al aseguramiento del bienestar de un grupo social y se establece de acuerdo a la motivación originaria de una acción, es decir, siempre se evalúa en relación al pasado. Es Max Weber quien establece los criterios por los cuales se admite la legitimidad: “Los que actúan socialmente pueden atribuir validez legítima a un orden determinado: a) en méritos a la tradición: validez de lo que siempre existió; b) en virtud de una creencia afectiva (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar; c) en virtud de una creencia racional con arreglo a valores: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso; d) en méritos a lo [legalmente] estatuido positivamente, en cuya legalidad se cree” (Weber, 2002, 29).

El concepto de “control social” fue desarrollado a partir de la sociología norteamericana de inicios del siglo XX: “Es la influencia que surge directamente de los contactos y relaciones entre las personas y por la cual se presiona, de una manera racional o irracional, sobre los individuos, para que se comporten conforme a lo que la sociedad o el grupo espera de ellos” (Ross, 1908: 82). Existe un control social de carácter informal que es el perpetrado por instancias “no oficiales” como la familia, la religión o el sistema axiológico de un país;

así mismo, se establece el control social formal que es el relativo a los sistemas educativos y penales instituidos por los Estados. Respecto a estos últimos y sus acciones de uso de la fuerza, Lévinas llama a tal fenómeno como “violencia”, sin ningún otro calificativo alternativo. Tales mecanismos “formales”, de carácter represivo, están representados por la denominada “coacción legítima” que se trata de la violencia reclamada como monopolio por el Estado. En ese sentido la coacción legítima se comprende como "el poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción " (Bayón, 1991), mediante la utilización de la fuerza, bien sea física, bien sea institucional.

La estrategia planteada para que tales medios de control social adquieran un sentido más humano y su praxis contemple criterios éticos (y no exclusivamente jurídicos) es la no violencia: “Por no violencia se entiende un principio de vida que, en todos los sectores vitales (y, por tanto en la sociedad, la naturaleza, la convivencia humana y la propia persona) rechaza la violencia como solución de los conflictos. Pero la no violencia no es solamente el rechazo de la violencia, sino que al mismo tiempo es la presencia de una fuerza positiva, que crea nuevas posibilidades de vida para el hombre o conserva las ya existentes” (Haring, 1989, 73).

I. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

Tal como se advirtió en la introducción, la “materia prima” que hace posible el presente estudio es el pensamiento de la liberación gestado, construido y desarrollado en América Latina, a partir de las décadas de los 60’s y 70’s del siglo inmediatamente anterior. Sin embargo, tal contextualización sigue siendo excesivamente amplia. Dentro del conjunto del pensamiento liberador – que contempla la teología, la filosofía, la economía y, evidentemente, la cuestión ética- existen diferentes sectores que atienden a intereses particulares y que exponen sus obras desde métodos específicos. Dentro de este amplio panorama intelectual, uno de sus máximos exponentes es, sin lugar a dudas, el pensador argentino - mexicano Enrique Dussel. Su vasta obra, que contempla la reflexión teológica, política, ética y filosófica es conocida internacionalmente y merecedora de la atención de pensadores contemporáneos de gran relevancia.

Dentro del presente capítulo, cuyo desarrollo metodológico adquiere un interés descriptivo, cobra especial interés la contextualización del pensamiento liberador con el fin que el lector conozca, con cierta precisión, las causas históricas que motivaron la asunción y posterior consolidación de esta forma de pensamiento; posteriormente la atención se orientará a una de las obras más representativas de la obra dusseliana: “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión”. En esta parte se ofrecerá una necesaria presentación global de este texto, desplegando su estructura esencial a partir de los seis principios éticos que le fundamentan. Finalmente, el centro de interés se enfocará en los conceptos de violencia y

coacción legítima que Dussel expone como medios involucrados dentro del ejercicio de factibilidad de la praxis histórica de dicha ética.

1.1 Contextualización histórica

Realizar un recorrido histórico que intente recoger con absoluta fidelidad y rigor la cronología del nacimiento de la Filosofía de la Liberación, en la cual se inscribe la EL, es, ciertamente, una empresa que desborda los alcances de este trabajo. Por eso, cuando se habla de una “contextualización histórica” de la Ética de la Liberación desarrollada por Enrique Dussel, lo que se pretende es exponer algunos de los hechos trascendentales que motivaron la asunción de las ideas del pensamiento liberacionista latinoamericano que sirve de marco contextual a la obra “Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión”, constituida desde 1998, por el pensador argentino-mexicano. Para el desarrollo de tal tarea, sea acudirá al aporte de destacados estudios cuyo interés es fundamentalmente histórico y sus autores son ampliamente reconocidos dentro del panorama de la Filosofía de la Liberación.

El primer registro del cual se dará cuenta es, tal vez, uno de los episodios que evidencia el origen del desarrollo del pensamiento en clave de liberación producido en esta parte del continente: el ya clásico debate entre los pensadores Leopoldo Zea (México) y Augusto Salazar Bondy (Perú). Ampliamente documentado en obras de los propios escritores² y en

² Puede consultarse sobre esta polémica, en confrontación con la F.L. de Dussel, la siguiente tesis: MIRANDA REGINA. J.E. Filosofía Latino-americana e filosofia da libertação (A proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea), CEFIL, Campo Grande (Mato Grosso do Sul, Brasil), 1992. Agradecemos al autor el obsequio del librito. Miranda Regina sigue de cerca los datos del debate tal como lo ofrece un excelente conocedor de la filosofía latinoamericana: FORNET - BETANCOURT, R. Problemas actuales de la filosofía en hispano-américa, Fepai, Buenos Aires, 1985. El autor brasileño sólo conoce siete obras de Dussel. Además: RIVARA DE TUESTA, M.L. " Augusto Salazar Bondy: filosofía e

diferentes estudios relacionados con la historia de las ideas en Latinoamérica, tal debate se centra en la “posibilidad o no de la construcción de una filosofía latinoamericana” (Moreno, 1993, 119).

Hacia finales de la década de los sesentas del siglo inmediatamente anterior, el peruano Augusto Salazar Bondy abre el debate cuando, en su texto “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, expresa una afirmación polémica:

Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación. Presenta, quieras o no, las debilidades, las inorganicidades, la merma, en resumen, todos los problemas que la hacen un producto defectivo (Salazar, 1974, 6-7)³.

Los alcances de tal afirmación son impresionantes: esto equivale a establecer que, mientras en el continente del sur existan condiciones de opresión, es imposible la asunción de todo un constructo conceptual con la auténtica impronta del ser latinoamericano; y, de paso, equivale a desconocer todo el esfuerzo creador-académico que ha venido desarrollándose desde los tiempos de José Martí (1853-1895).

Frente a este hecho, las reacciones no se hicieron esperar; al respecto, el gran contradictor de Salazar Bondy fue el mexicano Leopoldo Zea quien, hacia 1969 y como respuesta a las afirmaciones del filósofo peruano, escribe una obra denominada *La filosofía americana como filosofía sin más*. En su texto, Zea afirma la posibilidad de la autenticidad de una filosofía latinoamericana en tanto:

ideología en latinoamérica y en el Perú", en: Nuestra América (México), 11 (1984), pp. 41-54; GALLARDO, H. "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José).35 (1977), pp. 183-210; CERUTTI, H. "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea", en Prometeo (Guadalajara, México), 7 (1986), pp. 45-60; CAMPOS, E. "Posibilidad y límites de una filosofía auténtica", en Revista de la Universidad de Costa Rica (San José), 43 (1978), pp. 87-91.

³ Repárese en que "liberación" es el correlato, por el contrario, de "dominación".

Lo esencial en una filosofía auténtica o inauténtica no estriba en el lugar en donde se realice la reflexión, sino en la calidad de la misma filosofía; lo esencial está en la actitud del filósofo. En la postura de Salazar Bondy existe todavía el complejo de "latinoamericanismo", que se excusa de su falta de rigor y autenticidad filosófica echando las culpas al subdesarrollo de los países en donde se piensa, Salazar Bondy, sostiene Zea, no hace sino seguir mirando al pensamiento occidental y cree que debería asemejarse al hombre occidental para poder construir una filosofía auténtica. La autenticidad en la filosofía, en América o en cualquier otro lugar, vendrá de la capacidad de enfrentarse el filósofo con los problemas humanos en su raíz (Moreno, 1996, 127).

Zea lo afirma con una claridad meridiana: La filosofía no se legitima por su capacidad de repetir los modelos "clásicos" occidentales sino por su aguda intuición de pensar al ser humano y sus vivencias contextualmente. Y, en este sentido, la naciente "Filosofía Latinoamericana" se ha esforzado por consolidar una identidad basada en una mirada al habitante latinoamericano desde una perspectiva contextual socio-política.

Independientemente de los resultados de esta contienda intelectual, lo que se constituye como de interés para el estudio que se adelanta es la nueva concienciación de "estar haciendo algo" en el plano intelectual dentro del contexto latinoamericano. A inicios de la década de los setentas surge una nueva generación de pensadores con unas inquietudes comunes: pensar la situación de opresión social, económica y política de los pueblos del sur del continente americano y establecer los mecanismos de su potencial liberación. Aunque es perfectamente claro que dentro del pensamiento liberacionista latinoamericano se constituyeron diversas corrientes ideológicas, con Moreno Villa

Pensamos que el año 1970 puede servir, como fecha precisa, para señalar el nacimiento de la Filosofía de la Liberación. Es la fecha en que se celebró el II Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, donde se explicitaron concretamente algunas de las temáticas básicas de este movimiento filosófico. Será tres años después cuando la revista Nuevo Mundo consagre un número especial con las aportaciones de este grupo de filósofos (la mayoría jóvenes) que, rompiendo con la línea de la

filosofía predominante, "oficial", de ese momento en Argentina, propongan una ruptura con la tradición filosófica occidental, europea en concreto, para posibilitar el surgimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Desde el principio la F.L. fue crítica de la filosofía europea” (Moreno, 1996, 137).

Sin embargo, el ambiente intelectual en Argentina continuaba produciendo nuevos y productivos trabajos que propiciaron la generación de encuentros académicos de diferente orden. Horacio Cerutti Guldberg, en su obra “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, presenta un interesante estudio que establece el perfil de las dos grandes tendencias de pensamiento liberacionista⁴ de aquel entonces. Una de estas corrientes, denominada como *crítica del populismo*, en 1974, en la ciudad de Salta, al noreste del país argentino, desarrolla un nuevo encuentro en el que publica un manifiesto de amplia trascendencia histórica e intelectual:

En correlación con el Manifiesto y en el marco del Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, realizado en Salta en 1974, se presentó un “Documento de trabajo”, elaborado colaborativamente por Arturo Roig, Horacio Cerutti G. y León Maturana, en el cual abordan analíticamente la situación, el punto de partida y la redefinición del concepto de “filosofía” (Moreno, 1996, 137).

El movimiento liberacionista había consolidado algunas de sus propuestas pero a un nivel muy local, dentro de las fronteras de la República Argentina. Carlos Beorlegui documenta

⁴ “El primer estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a diversidad de posicionamiento internos y buscando establecer una tipología, es el llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en Filosofía de la liberación latinoamericana. A manera de esquema, diferencia entre un sector populista y otro sector crítico del populismo. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional” (Cerutti Guldberg, H., 1983, p. 49); de ahí que muchas veces se haya identificado a la Filosofía de la Liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este sector. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el Manifiesto del grupo salteño y en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación (Salta, 1974)” (Arpini, 2010, 130-131).

que el “lanzamiento de la FL al resto de AL” se dio en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975), donde intervinieron, entre otros, Dussel y Roig” (Scannone, 2009, 61). Las ideas de la Liberación poco a poco se posicionaron en el panorama internacional.

Si bien la historia de la Filosofía de la Liberación posee unas complejidades aún mayores, es notorio destacar que estos eventos, someramente presentados, se convierten en el preámbulo que dio origen a lo que la historia de las ideas denomina como el pensamiento latinoamericano de la liberación. Ahora bien, la historia se continúa escribiendo y la producción intelectual en clave de liberación permanece vigente en tanto los contextos sociales que la suscitaron siguen teniendo las mismas características problemáticas de injusticia y exclusión estructural:

Hoy la situación de América Latina aparentemente ha empeorado con respecto a 1971. En esa fecha nació –en Argentina– la filosofía de la liberación (FL) latinoamericana, a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares de nuestro continente. Pues bien, hoy la exclusión se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación, y una globalización promovida según la ideología neoliberal –que se autoproclama “pensamiento único”– parece dejar menos fisuras para alternativas que la guerra fría de aquel tiempo (Scannone, 2009, 59).

En la dimensión de la FL, existe lo que se puede denominar como una segunda etapa en la historia de dicho pensamiento; Juan Carlos Scannone la describe de la siguiente manera:

Después de 30 años, la mayoría de los firmantes del Manifiesto de 1973 se reunieron en el 2003, en Río Cuarto (Argentina), para un diálogo renovado, a pesar, más acá y más allá de las confrontaciones entre las distintas corrientes antes mencionadas. Así quedaron confirmados los puntos siguientes: 1) la vigencia y actualidad de ese

movimiento (de lo que hablaré más adelante); 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales, como las ya tratadas (en 1.2); 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”. Consecuencia de dicho diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003), firmado (en orden alfabético) por: Mario Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti (12). Allí se dice: “Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos” (Scannone, 2009, 63).

Dentro de este contexto general, se destaca el proceso que rodea el desarrollo intelectual de Dussel. A grandes rasgos, se recuerdan unas etapas bien definidas que inician con la denominada “fase hermenéutica” (1969-1976) en donde Dussel intuye y propone unas ideas de tal trascendencia que se consideran como el fundamento de toda la producción posterior. Durante estos años se destaca la redacción de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁵ en donde se inicia una reflexión en torno al otro desde la influencia de la fenomenología ontológica de M. Heidegger y que, posteriormente, alcanzará nuevos intereses con el descubrimiento de la propuesta ética levinasiana.

A partir de su traslado a México, hacia 1974, se inicia y consolida una segunda etapa cuya característica fundamental es la recepción de la filosofía de Karl Marx. Esta influencia resultó definitiva para clarificar algunas ideas en torno a los conceptos de “pueblo” y

⁵ Se trata de una amplia obra en cinco volúmenes. Aunque comenzó a escribir esta obra en 1969, no se publicarán los dos primeros volúmenes hasta 1976, en Buenos Aires, Siglo XXI; el Vol. III, México, Ed. Nicol, 1977; Vols. IV y V, Bogotá, 1979 – 1980.

“clases”. Sin embargo es el propio Dussel quien ayuda a comprender las causas que le condujeron a interesarse por el pensamiento del filósofo alemán:

por la creciente miseria del continente latinoamericano; para poder efectuar una crítica al capitalismo, originador de tal miseria; porque la Filosofía de la Liberación debía construir una economía y filosofía firmes; y, en cuarto lugar, porque para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental, en la Unión Soviética y en las Academias de Ciencias) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana (Dussel, 1998a, 24).

Un nuevo hito en la historia del pensamiento de Dussel, que corresponde a una nueva etapa dentro de su búsqueda intelectual, lo marca el encuentro con los pensadores del discurso. Esta nueva fase inicia hacia 1989 y Jürgen Habermas y Karl Otto Apel se convierten en los “interlocutores válidos”, a partir de los cuales el pensamiento de la liberación dusseliano reconoce y desarrolla la importancia del papel del lenguaje desde su visión pragmática. Los diálogos sostenidos no culminan con una recepción dogmática del contenido de la *Ética del Discurso*: “Dussel discrepa con la ética del discurso en el punto mismo de arranque de su configuración. El punto de arranque de la ética, para Dussel, no se sitúa en el momento del lenguaje (la relación comunicativa), sino antes de él, como señala Lévinas: en el cara-a-cara originario (distinción entre “habla” y “lengua”) antes de siquiera proferir ninguna palabra” (Beorlegui, 2006, 696).

Este ha sido, a grandes rasgos, el itinerario intelectual que ha recorrido Dussel como preámbulo para llegar a su *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión*, de la cual se afirma que se constituye como respuesta a los diálogos antes mencionados con Apel y sus intelectualmente simpatizantes. Sin más preámbulos, entonces, se desarrollará una visión panorámica estructural de texto en cuestión.

1.2 Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Es indudable la trascendencia del texto dusseliano que se plantea como base de este trabajo: “Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión”; esta obra es proclamada como el texto cumbre del pensamiento de E. Dussel en donde, teóricos como Carlos Beorlegui⁶ y Juan Carlos Scannone⁷, afirman que se ha alcanzado un nivel importante de madurez y rigor intelectual. Su aparición en el panorama intelectual mundial no se trata de una afortunada casualidad ni, mucho menos, de un extraordinario momento de lucidez en la obra de Dussel. Como las grandes obras, esta “nueva ética” es el proceso de años de reflexión intelectual y maduración existencial que se han venido gestando desde las primigenias obras de Dussel en los años sesentas - setentas del siglo anterior y que han tenido diferentes expresiones e influencias: “Se trata de un texto enciclopédico, en el que el autor ha intentado presentar, de modo sistemático, sus últimas conclusiones ético-filosóficas, representando, sin lugar a dudas, una verdadera obra de madurez” (Beorlegui, 2006, 689).

Es importante destacar que, en la citada obra, Dussel constituye una auténtica síntesis que presenta sistemáticamente la trayectoria de su pensamiento: “E. Dussel ha conseguido una obra en que se supera (en el sentido más específico de la *Aufhebung* hegeliana) a sí mismo, llegando a alcanzar una altura de sistematización y fundamentación no conseguida en ninguna de sus obras filosóficas anteriores. Supone, esta obra, el inicio de una etapa nueva de su trayectoria intelectual, pero sin implicar con ello ningún tipo de ruptura con los principios y con los mejores argumentos de sus desarrollos anteriores. Más bien ha seguido siendo fiel a lo más valioso de sus convicciones anteriores, reconfigurando su punto de vista actual dentro de un nuevo sistema” (Beorlegui, 2006, 689).

⁶ Destacado profesor de la Universidad de Deusto (España), reconocido en el panorama intelectual por su dedicada sistematización histórica del pensamiento de la liberación. Su obra más influyente es la “Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad” que, con cerca de 900 páginas de investigación, se publicó en 2004.

⁷ Teólogo jesuita, doctorado en la Universidad de Munich (Alemania), reconocido por sus aportes a la Teología de la liberación a través de obras como “La Teología de la Liberación: caracterización, corrientes, etapas” (1982)

En su texto “Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión”, el mismo Dussel afirma que

No debe extrañar entonces que esta Ética sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La Ética de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando (Dussel, 1998b, 11).

Y más concretamente, “Una ética crítica desde la periferia del Sistema – Mundo que globalizándose produce una miseria creciente en el sur, es el tema de la ética de la liberación” (Dussel, 1998a, 459).

En su destacado estudio presentado en la revista “Realidad”, *La Nueva Ética de la Liberación de E. Dussel* (1999), Carlos Beorlegui, describe las características fundamentales del pensamiento ético dusseliano consolidado en la obra ampliamente citada. Beorlegui enfatiza que la propuesta de Dussel se configura

como una ética pluriprincipal. Frente a todos los demás sistemas éticos, cuya característica permanente ha sido, como ya hemos comentado antes, dar por sentado que la fundamentación tiene que apoyarse en un único principio, las exigencias de fundamentación de la Ética de la Liberación han llevado a Dussel a pensar que no es posible una correcta fundamentación, más que sobre la base de una bien trabada estructura pluriprincipal. Es lo que el propio Dussel denomina su *arquitectónica ética* (Beorlegui, 2006, 132).

A continuación se presentan los principios que fundamentan esta arquitectónica ética y que se convierten en la estructura fundamental desde la cual se puede comprender el constructo ético dusseliano.

El primer principio que Dussel afirma para la constitución de su edificio ético es el denominado “principio material”, al que describe como

el que actúa humanamente, siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autoresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad” (Dussel, 1998b, 132).

No es posible determinar una propuesta ética coherente sin antes garantizar el valor fundamental de la vida humana trascendiendo lo estrictamente biológico. De ahí que en este principio esté contenido el concepto de *desarrollo auto-responsable* como la capacidad de decidir el propio futuro dentro de unas condiciones de vida consideradas óptimas.

Este primer principio no es el “primordial” (en tanto el carácter de esta propuesta es de ser “pluriprincipal”) pero sí se impone como el necesariamente inicial en tanto “constituye el punto de partida de toda la normatividad ética y encierra la materia (el contenido) de todos los principios posteriores” (Beorlegui, 2006, 708). El acto que contradice este primer principio vendría a ser el *suicidio*; pero, por ser un acto “contradictorio” en la medida en que niega la posibilidad de la vida, ninguna ética puede fundamentarse sobre él. Este primer principio, de propender por la vida humana en cualquiera de sus expresiones, es lo que le otorga a la EL su pretensión de universalidad.

El segundo principio de la ética dusseliana se trata del principio Formal de Moralidad: La Validez Intersubjetiva. Es de conocimiento público los diálogos⁸ sostenidos por Dussel con

⁸ En el encuentro hispano-germano organizado por Raúl Fornet- Betancourt bajo el título «Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina» al que asistieron tanto K.-O. Apel como E. Dussel y cincuenta académicos que participaron activamente. La discusión tuvo continuación en diversos momentos: en 1991

teóricos de la *Ética Discursiva* como Karl Otto Apel y de cómo tal ética ha influenciado el pensamiento dusseliano, no sin antes haberle hecho pasar por un tamiz crítico. Tales diálogos tuvieron unas consecuencias directas en el pensamiento de Dussel. Si bien se destaca dentro del *principio material* la promoción de la vida humana, se debe reconocer que ésta ha de desarrollarse sin la pretensión de imposición de lo que “universalmente” se considera como *bueno*. De ahí que sea preciso evocar un siguiente principio que se constituye como complemento directo del primero. Este es lo que Dussel denomina *el Principio Formal de Moralidad*.

La vida humana se hace más digna cuando los sujetos situados históricamente se convierten en artífices de sus propios mecanismos de desarrollo. Son ellos quienes tienen la responsabilidad de proponer las estrategias de promoción de la vida más convenientes a su propia identidad. De lo contrario, aún siendo una pretensión legítima, se terminaría por acallar la voz de una población particular; y esto, paradójicamente, se constituiría más en dominación que en liberación. Por eso, la definición de este principio es “la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o racional por excelencia” (Dussel, 1998b, 206).

El tercer principio ético se constituye como el precepto de Factibilidad Ética y la “Pretensión del Bien”. “No todo lo que sería deseable es posible”; debido a esto, las acciones del ser humano deben inscribirse dentro del ámbito de la “factibilidad”, es decir, deben apuntar a una “posibilidad” de alcanzar un fin establecido. Este principio le otorga a la ética de Dussel una fuerte base realista en tanto las acciones perseguidas deben renunciar al talante utópico, conceptualmente impecable, pero fácticamente imposible.

De acuerdo a esto, Dussel entiende este criterio de la siguiente manera:

el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc, no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su

en Ciudad de México, en 1992 en Maguncia (Alemania), en 1993 en Moscú, en el marco de XIX Congreso Mundial de Filosofía, y en São Leopoldo (Brasil), en 1995 en Eichstätt (Alemania) [...]”

realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas y políticas, etc, de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza, en general, y humanas, en particular (Dussel, 1998a, 463).

El siguiente principio implica la Crítica Ética del Sistema vigente desde la negatividad de las víctimas. Asumir el punto de vista de las víctimas es garantizar el empeño por la transformación del orden social vigente; pero para que esto se convierta en realidad, es preciso el reconocimiento de las víctimas (principio formal); por ello, el principio crítico advierte que “los excluidos, asimétricamente no-participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica” (Dussel, 1998a, 466).

Este reconocimiento de las víctimas trae como consecuencia un nuevo imperativo moral: en su dimensión “negativa” consiste en refutar la legitimización del sistema dominador que, efectivamente, es productor de deshumanización; por su parte, la dimensión positiva de tal imperativo consiste en la obligación de “actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo” (Dussel, 1998a, 467).

Si bien Dussel en esta obra refleja una nueva dimensión de su pensamiento, a través de la formulación de este principio se visualiza la conexión existente con la dimensión más original de todo el pensamiento de la Liberación: la identificación con los excluidos del sistema imperante que son convertidos en víctimas imposibles de desatender.

El quinto principio de la arquitectónica ética dusseliana se trata de la nueva validez Anti-hegemónica. Este principio se constituye como una nueva conciencia, más crítica y profunda, del principio formal, que consideraba el hecho de la intersubjetividad en condiciones “ideales”, es decir, sin tener en cuenta la realidad de exclusión de las víctimas. Concretamente, Dussel enuncia que

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

victimación de los dominados y en proyectar alternativas positivas futuras para proyectar la realidad (Dussel, 1998a, 468).

Aquella Ética Discursiva, construida más desde una base conceptual y menos “real”, ahora es aplicada desde el ámbito de las propias víctimas; tal concienciación, la del hecho del reconocimiento vital de las víctimas, se impone como un acto de justicia que exige el desmantelamiento estructural de aquella hegemonía abusiva e inhumana instaurada por los poderes sociales alimentados por la lógica neoliberal. Las víctimas se consolidan como los nuevos *interlocutores válidos* sin los cuales es imposible constituir un sistema ético de amplio impacto en la sociedad contemporánea.

Finalmente, Dussel propone el principio de Liberación. El principio de Liberación pretende conducir a la vida humana a su máximo desarrollo, en el cuál es imposible cualquier residuo de opresión personal y comunitaria. Es importante destacar cómo el principio de liberación se convierte en una síntesis magistral que reúne y alberga las principales características de los demás principios que constituyen *la arquitectónica* ética dusseliana; ello se evidencia en la extensa definición que Dussel propone para este principio:

Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en la que están afectadas, está obligado a: a) negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima; y b)positivamente, transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda: b.1) vivir humanamente b.2) con participación simétrica b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consiste en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas acciones transformativas las denominamos praxis de liberación (Dussel, 1998a, 470).

Esta, a grandes rasgos, es la estructura teórica desde la cual se construye el edificio ético dusseliano. A manera de síntesis, con Dussel se afirma que el acto, la institución, la

eticidad, que cumpliera estos seis principios se acercaría a una real “pretensión” de bondad, a la que Dussel denomina “Pretensión de justicia” (Dussel, 1998a, 470).

1.3 Violencia y Coacción legítima en la “Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión”

En el § 6.4 que trata sobre “La cuestión de la violencia: coacción legítima, violencia y praxis de la liberación”, Dussel se propone “crear categorías analíticas que nos permitan llegar a la posición propia de una Ética de la Liberación” (Dussel, 1998, 579). Dussel no pretende realizar una adopción de posiciones foráneas respecto al tema de la violencia en tanto los alcances de su obra implican una postura coherente al resto de sus postulaciones. Sin embargo, la denominada “coacción legítima” no se trata de una noción creada por Dussel dentro del contexto de su obra. Tal coacción es un concepto vinculado al ámbito del derecho estatal y definido como "el poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción " (Bayón, 1991). Es decir, se trata de una figura jurídica aplicada para garantizar el orden social. Concretamente, para Dussel se trata del “uso de la fuerza con instrumentos tales como leyes, tribunales, pero también armas, organismos policíacos (no como torturadores, sino como servidores respetuosos de la civilidad), lugares de reclusión (como instituciones humanas de re-educación éticas y no prisiones como lugares de suplicio que pervierten), etc., (y) no puede ser denominada *violencia*” (Dussel, 1998, 540). Se debe advertir que, aunque –tal y como ya se hizo explícito- la coacción legítima es un término vinculado a la justicia estatal, Dussel también la concibe en términos éticos: “la coacción legítima es ética en la medida que se ejerza cumpliendo con las exigencias de los principios material, formal discursivo y de factibilidad ética: que se garantice la vida de todos los afectados, que participen simétricamente en las decisiones de mediaciones factibles éticamente” (Dussel, 1998, 540). Tal coacción legítima es viable inclusive en las “sociedades estables”, en el caso dado en

que se pretendan desacatar los acuerdos establecidos: “Se trata de la aceptación de una coacción legítima e institucional, mutuamente acordada por consenso, para la factibilidad empírica y ética de las funciones sociales, y a fin de poder tener recursos cuando algunos miembros no cumplan con lo decidido libre, simétrica y válidamente” (Dussel, 1998, 540).

Ahora bien, en el texto de Dussel la violencia entraña otras características: “reservaremos exclusivamente la palabra violencia [...] a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista o a la coacción legal que se ha tornado ilegítima” (Dussel, 1998b, 549). Es decir, la violencia es tal por la carencia de legitimidad al momento del empleo de la fuerza, bien sea por parte de grupos estatales, bien por grupos sociales que no son reconocidos como oficiales. Es por ello que en el pensamiento dusseliano la violencia se concibe desde un calificativo moral negativo: “Deseo dejar esa palabra (violencia) para un uso ético bien determinado, negativo, perverso, y por lo tanto nunca podría aceptarse con justicia la violencia” (Dussel, 1998, 540).

Tres cuestiones aclaratorias: En primer lugar, la coacción legítima es justificada cuando aparece el denominado “conflicto ético”, el cual inicia

cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causas de muerte y exclusión (Dussel, 1998, 540 - 541).

Por otra parte, “cuando la coacción legal se ha tornado ilegítima”, es decir, cuando el uso de la fuerza lo realiza un grupo legal frente a un grupo emergente que reclama mejores condiciones de vida, se denomina “violencia” e implica el “uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la “exclusiva reproducción” del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la

vida humana)” (Dussel, 1998, 542). Es decir, la coacción legítima está comprendida como un medio para la liberación de grupos que han cobrado conciencia de su condición desfavorable en relación a otros que se han convertido en *opresores*. En este caso la antigua coacción legítima (ejercida por las instituciones oficiales) pasa a convertirse en violencia, en tanto tal aplicación de la fuerza ha perdido su legitimidad y los nuevos sujetos socio-históricos han alcanzado una nueva y reconocida autoridad moral y ética. Desde el punto de vista de los nuevos grupos emergentes la coacción “legítima” que antes se ejercía sobre ellos ha dejado de serlo “en primer lugar, porque cobran conciencia de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema (y por eso comienza a dejar de ser «válido» para ellos); y, en segundo lugar, porque en dicho sistema dichas víctimas no pueden vivir (por ello deje de ser una mediación fáctica para la vida de los dominados)” (Dussel, 1998, 541). Y lo que ejercen los dominados, que ahora han adquirido conciencia suficiente de su situación, es ahora coacción legítima, como respuesta a su situación.

En tercer lugar, ¿Cuál es la visión dusseliana en torno a la “legitimidad”? Dussel es claro al afirmar que tal legitimidad se debe comprender como “la autovalidación comunitaria que se otorga a un orden político (o a otros sistemas prácticos), a partir de la empírica capacidad de dicho orden a) de la reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos (lo material), y b) de la participación intersubjetiva simétrica en la toma de decisiones de los afectados (lo formal); todo lo cual debe ser posibilitado c) por mediaciones instrumentales eficaces (la factibilidad), lo que crea como resultado un consenso fundamental de aceptación del indicado orden político (u otros)” (Dussel, 1998b, 545).

Tal legitimidad, que habilita el uso de la fuerza, se convierte en el criterio elemental desde el que se distingue si una acción se encuentra inscrita o bien dentro de la categoría de la coacción legítima o en la violencia. A continuación se presenta un esquema que contribuye a la comprensión de las relaciones entre los grupos sociales y la cualificación de sus acciones en relación al criterio de legitimidad:

Grupo	Coacción legítima (legitimidad)	Violencia (Ilegitimidad)
	Cuando ejerce la fuerza	Cuando ejerce el uso de la

Oficial – estatal	contra grupos anarquistas que violen pactos sociales	fuerza contra el grupo emergente en busca de liberación
Emergente en busca de liberación	Cuando emplea la fuerza contra el grupo legal que le impide el desarrollo de la vida digna	Dussel no presenta esta aclaración

Figura 1. Aplicaciones de la coacción legítima y de la violencia según los grupos sociales que ejerzan el uso de la fuerza. Elaboración propia.

En referencia a las “armas”, utilizadas tanto en la violencia como en la coacción legítima, afirma Dussel que ellas nacieron como necesidad de los cazadores del paleolítico, y que degeneraron en los grupos militaristas actuales. Con la revolución industrial esta armas adquieren unos alcances inesperados hasta convertirse en instrumentos para la destrucción masiva: “La razón instrumental ha llegado a su totalización: la hechura de nuestras manos (*fetiço*, en portugués) se ha constituido en un poder autónomo (como lo indicaba Marx en 1844) y se vuelve sobre la misma humanidad para destruir su vida en totalidad” (Dussel, 1998, 542). Dussel reconoce en las armas una total amenaza para la vida del planeta aunque en determinados casos considere legítima su utilización.

De esta forma quedan planteadas las principales cuestiones que, dentro de la “Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión” atañen a los conceptos de violencia y coacción legítima. Su exposición, a nivel descriptivo, resulta de vital importancia para el desarrollo del siguiente capítulo en donde tales conceptos serán considerados a partir del cotejo con el pensamiento de autores directamente implicados con el pensamiento filosófico latinoamericano de la liberación.

II. LECTURA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE COACCIÓN LEGÍTIMA

Si en el capítulo anterior la tarea de presentación del pensamiento dusseliano fue de índole descriptivo, en la presente sección el interés posee un trasfondo de carácter crítico. En efecto, lo que se busca es desarrollar una *hermenéutica - crítica* enfocado a (1) establecer cuáles son los aportes y sus consecuencias del pensamiento ético en clave de alteridad de Emmanuel Lévinas dentro de la obra de Dussel; (2) definir, a partir de los aportes de Max Weber, el carácter de la coacción legítima para (3) determinar cuáles son los aspectos esenciales en torno al concepto de coacción legítima, en relación a sus principios teóricos y aplicaciones prácticas, que deben ser trazados con el objeto de sentar las bases para responder a la hipótesis de trabajo planteada en la introducción del presente estudio. Los criterios de análisis serán los aportes conceptuales de Emmanuel Lévinas y Max Weber cuyas consideraciones serán presentadas a partir de sus más destacadas obras.

2.1 Aportes del pensamiento de Emmanuel Lévinas a la Filosofía de la liberación. Lectura de Enrique Dussel.

En primer lugar, es preciso establecer que, de acuerdo al planteamiento de Carlos Beorlegui⁹, el pensamiento de J.C. Scannone y E. Dussel pertenecen a la corriente

⁹ En: Beorlegui, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la Identidad. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006

analéctica de la filosofía liberación. Una filosofía tal que pretende en sí misma realizar una radical crítica a la denominada “filosofía occidental”, planteamiento que será desarrollado más adelante, requiere de un método propio. Al respecto, Dussel expone que:

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea” (Dussel, 1974, 182).

La persona humana, caracterizada por la trascendencia de su rostro, es imposible de ser reducida (filosóficamente) a un concepto, a una categoría, a una idea, o (económicamente), a un dato, a una estadística, o simplemente, a una “cosa” valorada desde su poder adquisitivo. Ello explica que, si se concibe una nueva forma de comprender – asumir – desarrollar la condición antropológica, también es preciso la formulación de un método que corresponda a tal nueva empresa.

La ética de alteridad se constituye en el enclave que no solamente genera la asunción de un nuevo método sino que ilumina y dinamiza la génesis y el desarrollo del pensar liberador. De esta forma, Beorlegui afirma que estos dos autores, Dussel y Scannone, han sido radicalmente influenciados por E. Lévinas y su pensamiento respecto a la alteridad. Concretamente afirma que:

La influencia más determinante fue la de E. Lévinas. Lo que les aportaba Lévinas era fundamentalmente una radical y bien articulada crítica a la filosofía occidental en su globalidad, ejemplarmente representada en Hegel, Husserl y Heidegger, así como una propuesta filosófica alternativa, centrada en una metafísica y antropología de la alteridad. La razón de fondo de esta influencia se hallaba en que el pensamiento de E.

Lévinas les aportaba una solución y fundamentación teórica a la problemática filosófico-práctica en la que se hallaba inmerso un sector importante de pensadores latinoamericanos, que van a ir configurando su pensamiento alrededor de la FL (Filosofía de la Liberación)” (Beorlegui, 2006, 707).

El propio Dussel lo afirma en términos absolutamente claros y personales que el encuentro de estos dos horizontes diferentes, liberación y alteridad, se convierte en el hecho fundamentalmente significativo dentro de la experiencia personal e intelectual del Dussel que, en los años setentas del siglo XX, está gestando una nueva propuesta ético-filosófica de proporciones mundiales: “Dussel nos indica, recordando ese impacto, que cuando leyó «por primera vez el libro de Lévinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido” (Beorlegui, 2006, 735).

Tal desquiciamiento, comprendido como “ruptura” pero también como “descubrimiento”, posee unas especificidades que se convierten en aportes clave de Lévinas a la FL; los más importantes son:

- Una nueva valoración de la filosofía occidental centrada, desde los clásicos griegos y consolidada por Heidegger, en la dimensión ontológica que le otorga total preeminencia al Ser abstracto, sin ninguna especificación histórica. Y es claro que una filosofía tal no puede convertirse en artífice de un honesto proyecto de Liberación.
- La constitutiva idea de exterioridad levinasiana “la extienden los filósofos de la Liberación al ámbito socio-cultural y político. Para la FL, Latinoamérica (LA) ha sido tratada, a lo largo de la historia, desde su conquista, como un otro siempre postergado, como una exterioridad con la que el centro nunca ha contado y que la ha tratado como mero apéndice algo «irracional» y «bárbaro»” (Beorlegui, 2006, 248). Algo completamente distinto sucedería desde el paradigma analéctico; en él la racionalidad dominante del Mismo se vería abocada a reconocer y, aún más, a provocar un diálogo “entre iguales” cuyas consecuencias serían la responsabilidad compartida de los interlocutores de iguales condiciones.

- Lévinas y su ética de la alteridad representan para los filósofos de la liberación una nueva *base filosófica* absolutamente inédita. Por ello, todo el constructo conceptual de la filosofía latinoamericana de la liberación, desarrollado con un rigor académico a la altura de tal empresa, posee una clara tendencia “ética” en tanto visualiza al otro “victimizado” como la motivación fundamental desde la cual desarrollar su filosofía que siempre estará estrechamente ligada a una esencial dimensión de “praxis”.

Reconocer el inmenso aporte de la filosofía levinasiana al proyecto liberacionista gestado desde esta parte del continente es un acto de justicia y honestidad intelectual. Como se ha visto, la influencia de Lévinas es fundamental para el posterior desarrollo de lo que se conoce como la FL; sin embargo, es preciso aclarar que la recepción de tal pensamiento por parte de los filósofos latinoamericanos se hizo desde unas condiciones de criticidad y reinterpretación. Si bien Lévinas se erige como fundamento conceptual, la lectura de su obra no se realiza “dogmáticamente” asumiendo la totalidad de su propuesta. Por tal motivo, es importante exponer cuáles fueron las re-lecturas y los nuevos énfasis que en cuestión de “alteridad” fueron realizados en Latinoamérica.

La primera gran novedad se concentra en torno a la conceptualización del “otro” que pasa a contener una “concreción económico-política”. En efecto, el otro no es ya un concepto abstracto, aunque detalladamente perfilado. El “otro”, como expresión singular de la alteridad, dentro del imaginario latinoamericano ha ganado una caracterización más concreta y definida. En palabras de Dussel: “la significación antropológica, económica, política y latinoamericana del otro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana” (Dussel, 1974, 152).

La segunda novedad, que alcanza tonalidades de “discrepancia”, se concentra en las conceptualizaciones de “equivocidad” y “analogía”; es totalmente claro que la caracterización filosófica de Lévinas está formulado desde categorías metafísicas; sin renunciar a ello, la tendencia latinoamericana introduce una concepción más histórica y

situada: “Lévinas habla del otro siempre como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equívocidad” (Dussel, 1974, 181). Frente a ello, la propuesta dusseliana es perfectamente clara: el otro es susceptible de *analogía*, lo que permite que en la relación con él haya cabida para algo mucho mayor que el silencio, así éste tenga un carácter reverencial.

La tercera novedad se centra en El otro entendido como “vosotros”. Lévinas no clarifica el carácter del otro en términos comunitarios: “Lévinas, en el encuentro primordial con el otro, parece partir de una concepción individualista de las personas que entran en contacto. En cambio Dussel entiende que ningún individuo se halla aislado de su contexto socio-histórico” (Beorlegui, 2006, 356). Para Dussel el otro es siempre plural, siempre es relacionalidad con sus pares, pero también con el medio en que se inscribe y que le delimita estructuralmente.

Tal y como se aprecia, la influencia del pensamiento levinasiano en el desarrollo del movimiento filosófico liberacionista es de alcances estructurales. Su impacto no se limita a un aspecto concreto y coyuntural sino que permea su fundamento más profundo y radical: las relaciones con el/los otro/s que han sido victimizados sistemáticamente por los atropellos de un régimen centrado no en criterios humanos sino desde los intereses de los grandes productores y sus mercados.

Esto ha provocado una común naturaleza contestaría frente a los grandes meta-sistemas filosóficos occidentales tan respetuosos de tradiciones ontológicas perfectamente constituidas pero – la historia es testigo de ello- incapaces de orientar y transformar realidades altamente eficaces a la hora de producir millones y millones de víctimas a lo largo del planeta. De esta forma, Beorlegui no duda en afirmar que:

al igual que la filosofía de Lévinas, la filosofía de la Liberación se configura como una “meta-física de la alteridad” frente a la ontología de la Totalidad europea y nord-atlántica. Y es una metafísica que constituye una alternativa radical a la filosofía hegemónica y pensada como única. En definitiva, esta nueva filosofía se convierte en “una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica (Beorlegui, 2006, 351).

Hasta aquí es importante destacar que la lectura crítico –hermenéutica de los textos citados arroja unas conclusiones preliminares. En primer lugar, el propio método analéctico asumido por Dussel es ya una respuesta a la violencia totalitaria de la filosofía ontológica occidental que olvida la realidad del ente para orientarse a la conceptualización del Ser. Lévinas y Dussel denuncian aquel ejercicio de la filosofía occidental en tanto este fenómeno ya se convierte en un importante indicio del olvido de la vida concreta de los seres humanos (rostros) dentro del quehacer filosófico: "la ontología heideggeriana subordina la relación con el Otro a la relación con lo Neutro que es el Ser, por ello continúa la voluntad del poder, a la que el Otro sólo puede conmover en su legitimidad y turbar la buena conciencia" (Lévinas, 2005, 170). Esto ya es una violencia contra la humanidad. Sin embargo, Dussel lo expresa más explícitamente: "La ontología, el pensar que expresa el ser -del sistema vigente y central-, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias" (Dussel, 1996, 17).

Por otra parte, Dussel no manifiesta una discrepancia con la propuesta levinasiana en cuanto al carácter ético de la responsabilidad absoluta e inalienable que demanda el rostro del Otro, sin importar su condición. Lo que presenta Dussel, junto con otros pensadores de la Filosofía de la liberación, es una contextualización ético política del Otro, vinculándolo a los sectores excluidos de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que le otorga un sentido comunitario-social a la alteridad propuesta por Lévinas. Sin embargo, Dussel no se pronuncia en contra del imperativo levinasiano que denuncia el asesinato del Otro en tanto violencia radical que imposibilitaría cualquier relación con la alteridad.

En relación al texto de base que da forma al presente trabajo, "Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión", la presencia del pensamiento levinasiano es contundente. Aunque, como se afirmó con Beorlegui unas líneas más arriba, el principio alteridad fundamenta toda la estructura pluriprincipal de la nueva ética dusseliana, desarrollada a través de los seis principios constitutivos, dentro de la obra existe una

explícita referencia a Emmanuel Lévinas en el texto de la presentación-desarrollo del *principio crítico* que caracteriza la trascendencia de las víctimas, correspondiente al capítulo cuarto.

En el § 4.4 – dedicado a la «Sensibilidad» y «Alteridad» en Emmanuel Lévinas-, concretamente, Dussel advierte que, para comprender globalmente la obra levinasiana, es preciso abordarla desde dos escenarios que también corresponden a una cronología existencial – intelectual. El primer escenario, desarrollado hasta 1961, comprende tres etapas. La primera de ellas podría caracterizarse como de “preparación” y corresponde a la época de gestación intelectual en Estrasburgo y Friburgo en que Lévinas está bajo la dirección de Heidegger y Husserl. Es importante destacar, en esta etapa, que “la traducción al francés de las Meditaciones cartesianas, que Husserl leerá en París en 1929, no pudo dejar de introducirlo en la cuestión «del otro»” (Dussel, 1998b, 362).

La segunda etapa, del primer escenario, corresponde a una época de grandes experiencias vitales. Lévinas es hecho prisionero en un campo de concentración durante la segunda guerra mundial. Tal vivencia se convierte en motivación para la aparición, en 1947, de *De la existencia al existente* en donde “el tema no es la existencia abstracta, neutra. Es «el existente», un ente, el instante, la fatiga de la corporalidad, aquello que la fenomenología ontológica ignora” (Dussel, 1998b, 362).

Finalmente, este primer escenario se consolida con la aparición de *Totalidad e Infinito*, en donde desarrolla el concepto de *psiquismo* como estadio anterior al *comprender* del pensamiento heideggeriano. Ahora bien, todas las ideas expuestas en torno a las *condiciones metafísicas de posibilidad pre-ontológicas* desarrolladas en la obra citada se resumen en el concepto de Sensibilidad: “Existe una pre-apertura al mundo ya como corporalidad traumatizable, vulnerable. Pero dicha «sensibilidad», viviente, gozosa, que come y habita (mora en una casa con seguridad y calor) queda constituida como ética por la experiencia del «cara-a-cara» con el Otro, desde la «re-sponsabilidad» ante su «rostro (visage)»” (Dussel, 1998b, 362-363). Tal interpelación es posible solamente por la

sensibilidad entendida como apriori pre-ontológico constitutivo del ser humano. Para la EL, según el propio Dussel, cobra inmensa relevancia el hecho levinasiano de la *asimetría*:

La presencia del otro proveniente *desde más allá del mundo*, que me compromete en la fraternidad humana, no me aplasta (...) como lo que se presenta como temible (...). El Otro, que *me manda* desde su trascendencia, es también el extranjero, la viuda y el huérfano en referencia a los cuáles *estoy obligado* (Dussel, 1998b, 364).

Tal asimetría *obliga* a la voluntad, le desafía a adquirir un compromiso que, si bien puede ser ignorado, nunca podrá pasar inadvertido.

El segundo escenario levinasiano propuesto por Dussel inicia en 1961 y culmina en 1974. En su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, publicada en 1974, se evidencia la radicalización de las antiguas categorías. En efecto, el ser interpelado por el rostro del Otro ahora se convierte en “rehén”: “se trata de la antigua cuestión del entregar la propia vida para «pagar rescate» por la vida de un esclavo. Es el tema de la «redención» del Otro ante el poder del sistema” (Dussel, 1998b, 365).

En palabras de Dussel, con tales planteamientos es cuando termina la fase preparatoria y se “da el paso propiamente ético” en tanto el Otro interpelante ya no es “simplemente” «rostro»; ahora se ha convertido en «víctima» que “escapa a toda representación; él es defección misma de toda fenomenalidad (...) El desvelamiento del rostro es desnudez – sin forma- abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez: *pobreza, piel desgarrada*; piel desgarrada: huellas del sí mismo” (Dussel, 1998b, 366). Para Lévinas ya no hay espacio para raciocinios in-pertinentes: “La proximidad aparece como una relación con el Otro que no puede resolverse en imagen ni exponerse a la tematización” (Dussel, 1998b, 367).

Ante lo anterior comenta Dussel: “A un racionalista esto puede parecerle imperdonable”. Sin embargo, Lévinas no se ha convertido en propagador de una irracionalidad acrítica en

tanto la racionalidad levinasiana se impone como “la razón ética –que es la única razón sostenible- (que) nace de la responsabilidad por el otro” (Dussel, 1998b, 367).

La propuesta conceptual-existencial del filósofo lituano exige que los paradigmas filosóficos hasta ahora *aprehendidos* en el mundo occidental resulten susceptibles de revisión. Ya no es la ontología –con todas sus categorías- la primera filosofía. La ética – como nueva filosofía- ha tomado la palabra y, tanto para Dussel como para el mismo Lévinas, tiene mucho por decir:

La filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor (...) La filosofía sirve la justicia tematizando la diferencia y reduciendo lo tematizado a la diferencia (...) En un movimiento alternante, como el que conduce al escepticismo a la refutación que lo reduce a sus cenizas, y de estas cenizas renace, la filosofía justifica y *critica* las leyes del ser y de la Ciudad (Dussel, 1998b, 368).

De esta forma E. Dussel abre las puertas de su pensamiento ético a los aportes de E. Lévinas; Dussel es plenamente consciente que una propuesta ética que haga una opción por la vida no puede construirse sin la impronta de la alteridad, sin pensar en la responsabilidad por el Otro.

En relación al presente estudio, se identifica que, paradójicamente, Dussel nunca invoca la salvedad que presenta Lévinas en torno a la aparición de un tercero en las relaciones de alteridad y su consecuencia en el ámbito de la justicia desde donde se podría justificar los medios de control social, incluida la noción de coacción legítima. La garantía del respeto por la vida del “tercero”, respecto al cual es preciso velar para que su integridad sea protegida, hace que recurrir a la fuerza se convierta en un imperativo legítimo. Y el Estado, como mediación de relaciones sociales, debe establecer los mecanismos de control que avalen el bienestar de los individuos. Sin embargo, Dussel siempre presenta la dimensión ética del pensador de Kaunas – que implica la relación cara-cara con el Rostro del Otro y en donde se excluye la presencia del tercero- desde la cual es simplemente improcedente pensar en la utilización de la fuerza en la relación con el Otro.

2.1.1 Uso de la fuerza (violencia y coacción legítima) en el pensamiento levinasiano

La propuesta filosófica de Dussel posee claras influencias provenientes de diversas fuentes: Marx, Apel, Hegel, Heidegger y, por supuesto, Lévinas. La ética de la alteridad, propuesta por el filósofo lituano, se constituye en uno de los mayores influjos en el pensamiento de Dussel. Por tanto, se hace necesario precisar si la propuesta dusseliana en torno a la “coacción legítima” posee una legítima compatibilidad conceptual con el radical interés por el “otro” que atraviesa y constituye a la ética de la alteridad.

Sin duda, uno de los grandes lectores – estudiosos del pensamiento levinasiano fue el francés Jacques Derrida (1930-2004). En una conferencia posterior a la muerte de Lévinas, desarrollada bajo el nombre de “Palabra de acogida”¹⁰ advierte que “Lévinas tuvo sin cesar los ojos puestos en esa violencia y en esa miseria, hablara o no directamente de ello, de un modo u otro” (Derrida, 1997, 88). Es claro: si la filosofía de Lévinas estuvo atravesada por el interés hacia la noción de la alteridad, es normal que de la misma forma orientara sus intereses hacia todo aquello que afectara tal alteridad, en este caso, de una forma que tomaba una realidad amenazante.

De esta forma se comprende que el tema de la violencia, para Emmanuel Lévinas, se impone como un gran componente abordado a lo largo de su pensamiento. En el presente estudio se rastreará el tema de la violencia en dos obras que se constituyen en la síntesis del pensamiento levinasiano: *Totalidad e Infinito* y *Ética e Infinito*.

2.1.1.1 Totalidad e infinito

Emmanuel Lévinas, víctima directa del holocausto nazi, concentró toda su atención académica en la denominada *Ética de la Alteridad*, tan valorada por E. Dussel. En su vida académica, Lévinas presentó una producción de textos de todas las naturalezas: Libros,

¹⁰ Pronunciada en el *Homenaje a Lévinas*, celebrado en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona, el 7 de diciembre de 1996; y publicada en *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997.

ensayos, entrevistas, artículos. Sin embargo, dentro de su producción intelectual se destaca *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, en donde, según los entendidos, reúne y consolida su pensamiento en torno a la idea del Otro. Para efectos del presente estudio, se rastreará la noción de violencia en el mencionado texto, con lo cual se pretende exponer la concepción levinasiana de la violencia.

Desde la *Introducción* que realiza Daniel E. Guillot a *Totalidad e Infinito*, ya se desarrolla una alusión directa al tema de la violencia. En sus líneas, Guillot, aduciendo al pensamiento de Lévinas, asegura que “La violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino precisamente en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso. La comprensión ontológica heideggeriana lleva a cabo esta violencia al subordinar el ente al ser” (Lévinas, 2002, 20-21). El interés resulta claro: la violencia, aunque también posee dramáticas expresiones individuales, manifiesta sus alcances más aterradores precisamente porque se ha impuesto desde las propias estructuras que definen el pensamiento occidental. Los entes, sujetos concretos, han sido desplazados por nociones abstractas que, si bien son ciertas, nunca harán la suficiente justicia al valor de la vida de quien se teoriza.

Abordar el tema de la *Totalidad*, es ya hacer una denuncia de la violencia. Para Lévinas la Totalidad no es otra cosa que la negación del Otro por la desmedida auto-percepción del Mismo como único, el desconocimiento brutal del Otro que se pretende reducido a la percepción de la totalidad. En total identificación con el párrafo anterior, Lévinas realiza una aclaración al respecto: “la idea de Totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral” (Lévinas, 2002, 106). Mientras que la Totalidad pretende abarcar al Otro dentro de un sistema conceptual, la idea de *Infinito*, siempre abierta a lo que expresa en sí mismo el Otro irreductible, lo descubre como un Otro al que lo une una responsabilidad moral: la del cuidado.

Continuando con la noción de la Totalidad, Lévinas expone que “la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no solo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que

destruirán toda posibilidad de acto” (Lévinas, 2002, 48). La violencia es la coacción del no permitir ser, del imponer-*se* para que la alteridad, infinitamente libre, se convierta en los límites que el Mismo pretende imponer.

En contraposición a lo anterior, la noviolencia¹¹ es el dejar ser, el respeto por lo totalmente diferente, por aquel a quien es imposible reducir a conceptos: “El rostro en el que se presenta el Otro -absolutamente otro- no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, ·la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz” (Lévinas, 2002, 216). Mientras que la violencia totalitaria es esencialmente negación, la no-violencia es, fundamentalmente, reconocimiento: el del rostro del Otro. Por tal razón Lévinas expresa una absoluta relación entre violencia y rostro: “la violencia no apunta simplemente a disponer del otro como se dispone de una cosa, sino, ya en el límite del asesinato, procede de una negación ilimitada. Sólo puede apuntar a una presencia, infinita a pesar de su inserción en el campo del poder. La violencia sólo puede apuntar a un rostro” (Lévinas, 2002, 238). El rostro, por su propia naturaleza de epifanía ética, se convierte en aquello que es imposible de negar.

Ese mismo rostro hace un llamado a quien pretende reducirlo a “cosa” susceptible de eliminar; la noción de alteridad y la violencia resultan radicalmente inconciliables: “La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. El detiene y paraliza mi

¹¹ La grafía *noviolencia* – y todos sus derivados-, como un solo vocablo, es el producto de toda una evolución conceptual ampliamente comentada en: LÓPEZ, Mario. *Política sin violencia*. Bogotá: UNIMINUTO. 2006: 17-21. Aquí sólo nos limitaremos a advertir que “el origen del término unido, como noviolencia, hay muchas posibilidades de podérselo atribuir, sin cometer un grave error al teórico, filósofo y pedagogo italiano Aldo Capitini [...] el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso *ahimsa*, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a *satyagraha* o <<búsqueda>>, <<fuerza>>, <<persistencia>> de/en la verdad”. LÓPEZ, Mario. Op. Cit., 20. Aunque en las citas textuales respetamos grafías diferentes, en nuestro estudio siempre utilizaremos este concepto en su caracterización como un solo término.

violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto” (Lévinas, 2002, 295).

2.1.1.2 Ética e Infinito

Otra de las obras “clave” para comprender el pensamiento levinasiano es, sin duda, su *Ética e infinito*; se trata de un grupo de conversaciones entre el filósofo lituano y el pensador francés Philippe Nemo que, acaecidas en 1981, fueron recopiladas en diez capítulos temáticos. Si no existen referencias concretas al concepto de *violencia*, el lector comprenderá que lo posteriormente descrito posee estrecha relación con el concepto de especial interés para este estudio.

En el capítulo seis, denominado *Secreto y Libertad*, Philippe Nemo, académico francés interlocutor de Lévinas, propicia el diálogo abordando la obra cumbre levinasiana *Totalidad e Infinito*. En referencia a la distinción fundamental entre estos dos conceptos, Lévinas plantea que la historia de la filosofía se ha caracterizado por su intención totalizante – desde la *total* preeminencia de la cuestión ontológica – llegando así a convertirse en pensamiento absoluto. La Totalidad tiende hacia lo absoluto, hacia el totalitarismo. La totalidad implica límites, mientras que el *infinito* los desborda. Lévinas aduce, en plena identificación con Franz Rosenzweig¹², que los grandes “metarrelatos” filosóficos, que culminan con la ambiciosa teoría hegeliana, encarnan la intención globalizante que no permite la asunción de nuevas alternativas para el pensamiento y la experiencia del ser humano.

La empresa filosófica debe poder garantizar la posibilidad de nuevos sentidos; uno de ellos, que se convierte en «experiencia irreductible» dentro del contexto relacional, es el cara-a-cara de los humanos, en donde la dimensión moral cobra un espacio singular trascendiendo

¹² Filósofo judío de quien Lévinas afirma que se constituye como la primera protesta en contra de la totalización.

la vaguedad de la abstracción: “la moralidad tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera es una ética” (Lévinas, 1982, 71).

Pero sea este el momento y el espacio para evocar una aclaración fundamental -planteada desde la introducción del presente estudio - que conduzca a comprender acertadamente el concepto de violencia que se ha venido indagando; dentro del pensamiento levinasiano existen dos ámbitos, no excluyentes, pero sí diferentes, desde los cuáles se construye su propuesta filosófica. Estos dos ámbitos son, por una parte, la *ética*, y por otra, la *justicia*.

Respecto a la primera, la ética, ella es pensada desde una perspectiva esencialmente “metafísica”, en donde se contempla la experiencia del “cara a cara” de manera radical, es decir, en donde la responsabilidad por el Otro cobra alcances fundamentales orientados hasta la ofrenda de la propia vida. La gratuidad extrema, es la “lógica” desde la cual se construye el edificio ético. El segundo ámbito es el de la justicia. Y es allí en donde se revela la figura del “tercero”. Es el ámbito de las relaciones sociales, en donde aparece una nueva figura que regula tales relaciones: la legalidad. Si en la ética no puede existir el espacio para lo “legal”, dentro de la justicia éste se exige. Por ello, Lévinas, que dentro de su enfoque ético, es radicalmente contrario a cualquier expresión de violencia, cuando afronta el tema de la justicia, llega a tolerarla como medio regulador.

Para Lévinas la violencia “regulativa”, es decir, la que se aplica contra el violento que se ha convertido en amenaza para el cuidado de la alteridad, no solamente es lícita, sino necesaria. De esta forma, aunque unas líneas más arriba Lévinas realizaba una positiva ponderación acerca de la no-violencia, ahora le otorga un limitado valor como generadora de justicia: “La doctrina de la no violencia no ha adoptado un mundo, desde hace dos mil años, en su carrera natural a la violencia... la Exterminación del mal por la violencia significa que el mal se tomó en serio y que la posibilidad del perdón infinito invita al mal infinito” (Lévinas, 2004, 213 - 214).

La violencia solo es necesaria cuando pretende convertirse en medio para detener un tipo de violencia que ya ha provocado víctimas y que, se supone, va a continuar generándolas. La aplicación de la ley, por ejemplo, se convierte en una clara expresión de este tipo de

violencia “regulativa”. Más aún, aplicar este tipo de fuerza para prevenir el mal, es una estrategia viable y lícita para combatir el mal responsablemente. Es necesario precisar que tal violencia solo puede ser ejercida por las figuras que, consensuadamente, los miembros de un grupo social le han reconocido una auténtica naturaleza legal: “Existe una cierta medida de la violencia necesaria a partir de la justicia; pero, al hablar de justicia, hemos de admitir jueces e instituciones del Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no únicamente en el orden del cara-a-cara” (Lévinas, 1983, 10). Es importante advertir que es este aspecto del pensamiento levinasiano desde el que se podría llevar a cabo una fundamentación del uso de la fuerza a través de medios de control social. Sin embargo, Dussel nunca acude a tales postulados a la hora de fundamentar la noción de coacción legítima.

No obstante, para Lévinas el asesinato se convierte en el tipo de violencia más radical en tanto elimina cualquier posibilidad de ser y de relacionarse con la alteridad:

Según mi análisis, el rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil –lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el rostro del otro está siempre la muerte del otro y también en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo -esto es lo paradójico- el rostro es también el No matarás (Lévinas, 2001 130).

Si bien para Lévinas podría haber una violencia legítima, ella nunca podrá contemplar el asesinato como estrategia para tal empleo de la fuerza en tanto ese acto, el de asesinar, implica el aniquilamiento de la alteridad, y de todas las posibles relaciones que se pueden entablar con ese radicalmente Otro. Aquí se descubre una abierta diferencia con la propuesta de coacción legítima que presenta Dussel en la que se plantea la posibilidad de la utilización de armas y su eventual consecuencia en el asesinato. Para Dussel la eliminación

de la vida del sujeto que evita con violencia la posibilidad de liberación del sujeto emergente se comprende “como un efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas)” (Dussel, 2007, 182 – 183). Sin embargo esto no atenúa la trasgresión al principio levinasiano que condena el asesinato del Otro.

Leer a Lévinas difícilmente conduce a la inmediata relación entre filosofía y política; sin embargo, ¿No entrañan las relaciones entre los seres humanos una imprescindible connotación *política*? ¿No es la ética el fundamento primero de toda teoría política? Lévinas, por supuesto, no es ajeno a la preocupación política. Desde sus primeras intuiciones sobre la totalidad existe ya una visualización social: “el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico” (Lévinas, 1982, 74). El pretexto para iniciar la reflexión en torno a lo político no podría ser sino el camino de la relación intersubjetiva; de esta forma se accede a la “socialidad” comprendida como la dimensión positiva de las relaciones humanas.

Lévinas profundiza en el tema político presentando dos formas de entender lo social: “es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es *para* el hombre” (Lévinas, 1982, 76). De esta forma, se descubren dos formas de comprender la estructura social: la primera se trata de una expresión “coercitiva”, en el sentido de fundamentarse sobre una lógica “defensiva”, “jurídica”, concebida desde lo “no admisible”; se trata de una sociabilidad restrictiva sustentada en el “no harás...” en el que los medios de regulación social se comprenderían como las estrategias adecuadas para la garantía del orden social. La otra forma es comprendida desde el soporte ético: “la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (Lévinas, 1982, 76), en donde el “secreto” manifiesto no puede ser otro que *la responsabilidad para con el otro*.

Posteriormente, en el capítulo ocho, titulado *La responsabilidad para con el otro*, el diálogo inicia mediante la presentación del concepto de *responsabilidad* dentro del pensamiento levinasiano. Para el lituano, la responsabilidad se constituye como la

estructura fundamental de la subjetividad en tanto tal subjetividad es comprendida desde la óptica ética. En ese sentido, ética y responsabilidad, como realidades análogas, constituyen el corazón de lo subjetivo. Sin embargo, Lévinas es más preciso cuando afirma que “entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el Otro, así pues, como responsabilidad para lo que no es asunto mío, o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Lévinas, 1982, 89).

Este *rostro*, asumido positivamente, se impone como un imperativo que me obliga, incluso desde antes de su percepción física, a asumir una responsabilidad. Tal responsabilidad, que constituye mi propia subjetividad, es inobjetable, irrenunciable; no se trata de *algo* facultativo: “lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro” (Lévinas, 1982, 76). Allí, en esta noción de responsabilidad, es en donde el ser humano se erige como tal.

Ahora bien, esta radical concepción de la alteridad conlleva a pensar en la *proximidad* que, nuevamente, desborda lo fáctico, el conocimiento, incluso lo intencional. En su obra *De otro modo que ser*, Lévinas describe la proximidad “como el hecho de que el Otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento – en tanto yo soy- responsable de él” (Lévinas, 1982, 90). Ahora bien, ¿En qué sentido hay espacio para la reciprocidad? ¿El otro es también responsable de mí? Ciertamente; sin embargo, la responsabilidad, como estructura de la subjetividad, no se condiciona por la reciprocidad; soy inexorablemente responsable del Otro aun cuando ese otro desatienda a su propia subjetividad. Lo anterior conduce a establecer que la ética de la responsabilidad por el otro demanda un profundo sentido de *asimetría* dentro de las relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, si el *ocuparme* de mí mismo resulta una tarea susceptible de postergación, no sucede así cuando se encuentra comprometida la existencia del Otro entendido tanto como individuo como colectividad: “Soy responsable de las persecuciones que yo sufro. ¡Pero sólo yo! Mis «allegados» o «mi pueblo» son ya los Otros, y, para ellos, reclamo justicia” (Lévinas, 1982, 93).

Finalmente, la responsabilidad, como fundamento primero de la subjetividad, es la base de la identidad humana. Soy, esencialmente, “responsabilidad”: “Soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En este sentido preciso es en el que Dostoievski dice: «*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*»” (Lévinas, 1982, 96).

Hasta el momento la tarea interpretativa de los textos dusselianos a partir del pensamiento de Lévinas ha venido arrojando datos importantes; la coacción legítima, como medio de regulación social, podría tener una fundamentación en el pensamiento levinasiano en relación a la mediación de justicia que genera la aparición de un *tercero* en la relación de alteridad; sin embargo, Dussel no acude a tales textos para explicar su propuesta de control social.

Por otra parte, la posibilidad del asesinato en los planteamientos dusselianos contradice abiertamente las ideas levinasianas que propenden por una responsabilidad absoluta hacia el Otro “incluso cuando me importuna, incluso cuando me persigue” (Lévinas, 2001. 136). Abrir la posibilidad del asesinato – que siempre implica la presencia latente de la violencia- es entrar en una contradicción evidente: dentro de los postulados de una ética que promulga la vida humana como criterio central, se podría eliminar la vida de aquel que no esté dispuesto a asumir los criterios de tal ética. En otras palabras, los criterios para el control social –evidentemente necesario y legítimo, siempre y cuando responda a algunas condiciones mínimas- no corresponderían a los de la ética que pretende proteger con el objeto de hacer factible su praxis histórica.

2.2 Coacción legítima en el pensamiento de Max Weber

2.2.1 Economía y sociedad

Max Weber (1864 – 1920), reconocido por sus aportes al cuerpo teórico de la sociología contemporánea, aborda y desarrolla el concepto de la coacción legítima. En su texto titulado “Economía y Sociedad”, obra póstuma publicada entre 1921 y 1922, Weber

presenta algunos aspectos fundamentales del concepto sobre el que, en esta parte del presente trabajo, se orienta el interés.

Aunque Weber inicia su exposición haciendo referencia sobre la amplitud de los campos en que la coacción se puede aplicar de acuerdo a sus estrategias físicas o psíquicas, o al alcance de sus efectos en grupos focalizados o en sectores amplios de la sociedad, el interés del presente estudio se encuentra referido a la esfera de lo social; en esta caso se habla de “coacción jurídica”, que es catalogada por Weber como “aquella actividad que, por su sentido válido, se encamina a imponer la obediencia a un orden en cuanto tal, por consiguiente, de modo puramente formal y en razón del mismo, porque se pretende su validez obligatoria, y no -desde la perspectiva de esa validez- por razones de conveniencia o por otras condiciones materiales” (Weber, 2002, 253). Es claro que lo fundamentalmente característico en este tipo de acción se trata del sistema legal que ampara y legitima este modo de presión social. Cada Estado posee una estructura constitucional que se impone como el mecanismo de acción jurídico que reglamenta los comportamientos y, a la vez, sanciona las faltas que trasgreden el *status quo* adoptado para una sociedad.

Otra expresión de las acciones coercitivas se delimita dentro del entorno político; la “coacción política” se manifiesta dentro de un contexto particular: “Una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo” (Weber, 2002, 43). Como se descubre, Weber insinúa un nuevo tipo de coacción íntimamente ligada a las anteriores: la “coacción física”. En las asociaciones políticas, que en su totalidad no están pensadas para la represión física, este tipo de coacción se hace normalmente presente: “Sólo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el medio -elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serie exclusivo es ciertamente específico y para su esencia indispensable: la coacción física” (Weber, 2002, 44). Al menos abiertamente no existe una institución política cuyo objeto fundamental sea la aplicación de la fuerza física en cualquiera de sus manifestaciones. Sin embargo, los estamentos políticos tradicionales contemplan el uso de

la violencia física como estrategia regulativa. Ahora bien, cuando se asume el tema político, la figura del Estado adquiere una significatividad prominente. Es así como Weber afirma que “por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2002, 43-44).

Aunque todas las caracterizaciones anteriormente expuestas corresponden al ámbito de lo jurídicamente “legal”, Weber dedica parte de sus esfuerzos a profundizar los rasgos distintivos de la denominada “coacción legítima”:

El rango de que modernamente disfrutaran las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ánimo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado -la "legitimidad" de la acción comunitaria por ellas establecida-, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de su legitimidad. Como ocurre efectivamente en la época moderna, esta creencia en la "legitimidad" específica de todas las acciones emprendidas por tal tipo de comunidad puede incrementar en tan gran medida, que sólo ciertas comunidades políticas (llamadas "Estados") se consideran como únicas capacitadas para permitir o conceder una autorización para que las demás comunidades en general usen "legítimamente" de la coacción física. Así, para el desempeño y ejercicio de este poder existe en las comunidades políticas enteramente desarrolladas un sistema de ordenaciones casuísticas a las que se atribuye tal "legitimidad" específica. Se trata del "ordenamiento jurídico", cuya creación se atribuye hoy de un modo exclusivo a la comunidad política, porque ésta ha llegado, en efecto, a ejercer normalmente el monopolio consistente en dar vigor, mediante la coacción física, a tal sistema de normas (Weber, 2002, 663).

La coacción es exclusivamente legítima en tanto esté avalada por el Estado, tal como lo presenta Dussel, y sea únicamente aplicada por las instituciones delegadas por él. De esta forma, la denominada “coacción” va imponiéndose como una característica definitiva de

cualquier organización política: “sociológicamente el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física. "Todo Estado se basa en la fuerza", dijo en su día Trotsky en Brest-Litowsk. Y esto es efectivamente así” (Weber, 2002, 1056).

Ahora bien, la legitimidad de una acción coercitiva se encuentra justificada por unos parámetros concretos; el primero de ellos se refiere a la *autoridad del pasado*, estrechamente relacionada con la tradición. Los individuos y las instituciones reconocen la trayectoria de quien es puesto como figura regulativa; por ello mismo, siempre que tal figura inicia su rol social regulador, existe una resistencia general hasta que la entidad va siendo reconocida en el tiempo. Un segundo criterio de legitimidad, se refiere al reconocimiento de la autoridad moral del ente regulador que debe poseer un factor carismático indiscutible; a partir de ello, se inician relaciones de confianza y “devoción” en las políticas y decisiones que tome el organismo ordenador. Finalmente, se admite el mismo criterio de “Legalidad”, que contempla la creencia en la validez nomotética expresada en el cumplimiento de los deberes de acuerdo a los estatutos jurídicos previamente establecidos.

Es notoria la proximidad que Weber propone entre la coacción legítima y el Estado como figura representativa del ámbito jurídico. En efecto, y en plena concordancia con la postura levinasiana, la organización estatal no se encuentra dentro de la esfera de la “ética”, sino en la de la “justicia”. Por ello, la coacción legítima no es factible de comprender sino desde la lógica legal-estatal: “Desde el punto de vista de nuestra consideración importa, pues, destacar lo puramente conceptual en el sentido de que el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio” (Weber, 2002, 1060). Tal coacción legítima se impone como el medio más representativo para la legitimización de las relaciones de dominio que, desde siempre, se han establecido entre los seres humanos. Posteriormente Weber, en su obra “La ciencia como vocación, La política como vocación” (1920), acentúa radicalmente la relación existente en el trinomio Estado - coacción legítima – violencia, a tal punto que llega a afirmar que el Estado es la coacción

legítima y específica. Es la fuerza bruta legitimada como “última ratio”, que mantiene el monopolio de la violencia. Finalmente, es preciso anotar que E. Dussel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, en el momento de establecer una argumentación de la coacción legítima, presenta una brevísima alusión a la postura de Weber: “admitir la coacción legítima no es aceptar la dominación como constitutiva de la legitimidad, como presupone Max Weber” (Dussel, 1998, 540); sin embargo, Dussel no ofrece criterio alguno para argumentar en qué sentido el factor de dominación se puede separar del concepto de la coacción legítima de tal forma que quede establecida una refutación estructural acerca de lo que rigurosamente ha demostrado Weber.

Finalmente, Dussel presenta una complementación al pensamiento weberiano que argumenta la “legitimidad” de la coacción desde la dominación del Estado: “es un tipo de legitimidad de otro orden, y tiene la pretensión de no ser de dominación, sino de “liberación»”. Es decir, Dussel plantea la legitimidad de la coacción a partir del principio de liberación, cuando ella apunta a un orden social que garantice la vida humana.

2.3 Hacia una nueva comprensión de la Regulación Social (coacción legítima): Teoría y Praxis

Con el fin de comprender mejor la coacción legítima como un concepto utilizado en el ámbito del derecho, es preciso describir los diferentes micro-contextos en los que tal término se aplica, partiendo de lo más general a lo más particular.

En cuestiones de poder, relativas al derecho, los conceptos de legitimidad y legitimación poseen no solamente una relevancia especial, sino una diferenciación de significados: “Decir de un poder que goza de legitimación es decir que (buena parte) de los sometidos a él, le consideran legítimo, y por consiguiente se trata de un concepto puramente *descriptivo*; decir de un poder que goza de legitimidad es una forma de expresar la aceptación de razones para hacer lo que ordene, y por tanto el concepto de legitimidad es de índole práctica o normativa” (Bayón, 1991, 611). Nótese cómo el “poder” está asumido dentro de una amplitud generosa, en el sentido que hasta el momento no se ha especificado

ningún tipo de “institucionalización” que le otorgue un mínimo nivel de estructura; la acepción del término, como es presentada para este momento en la obra de Bayón posee, ciertamente, unas características más carismáticas que estructurales.

Sin embargo, ese “poder” como concepto abstracto, va tomando unas nuevas características cada vez más concretas: “La autoridad legítima se ha definido con frecuencia como derecho a mandar, entendiendo que ese derecho implica el deber de obedecer por parte de los sometidos a ella y que, por consiguiente, existe una vinculación analítica o conceptual entre autoridad legítima y deber de obediencia” (Bayón, 1991, 623). La autoridad, tal como la plantea Bayón, adquiere unas formas más concretas, definidas por el Derecho; ciertamente, cuando se describen las dinámicas relativas a la autoridad como estructuras jerarquizadas y organizadas para dictaminar legislaciones en los diferentes aspectos de la vida social, se presupone un mínimo orden que garantice la efectividad de tales disposiciones.

Ahora bien, si existe una relación directa entre autoridad y obediencia, resulta apenas lógico que tal autoridad establezca sendos mecanismos de regulación en caso tal que la subordinación pactada se descubra amenazada; en tal situación, el derecho contempla la figura de la coacción legítima. La definición más escueta, y también la primera aproximación, del concepto “coacción legítima” la ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el cual la presenta como la "fuerza o violencia que se hace a una persona para obligarla a que diga o ejecute alguna cosa "; el término, de clara connotación general, hace explícita una acción imperativa que busca la imposición de un criterio con el fin de exigir una respuesta de acuerdo a los juicios de quien ejerce tal coacción. Sin embargo, la noción de coacción legítima se profundiza dentro del ámbito jurídico, en donde se comprende como "el poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción " (Bayón, 1991); Dentro de la esfera de lo legal, la coacción legítima se encuentra estrechamente ligada al concepto de Estado y es éste quien se atribuye, exclusivamente, el derecho de administrar el uso de tal coacción sobre ciudadanos y/o instituciones.

El propósito jurídico de la coacción legítima, en su dimensión teórica-conceptual, posee una clara intención. Esta figura busca la garantía y preservación de los derechos y deberes

de todos los actores que conforman el cuerpo social, lo cual, al menos en teoría, avalaría la asunción de un orden justo y democrático, así como la consolidación de una normatividad que prevea una justicia objetiva para la regulación de cualquier situación de naturaleza sociopolítica.

Tal como se ha venido presentando, la denominada “coacción legítima” se trata de un concepto situado más cerca a la esfera del derecho y la justicia que a la de la ética. Esta conclusión posee consecuencias importantísimas que se concretizan en cuatro situaciones significativas:

(1) El término de coacción legítima utilizado por Enrique Dussel no conviene aplicarse al ámbito de ninguna ética, incluida su ética de la liberación, ya que los criterios para uno y otro campo (la justicia y la ética) son simplemente diferentes: “Hay una cierta medida de violencia necesaria a partir de la justicia, pero si se habla de justicia hay que contar con jueces, hay que aceptar instituciones como el Estado: vivir en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del “cara a cara” (Lévinas, 1983, 10). De esta forma se establece unos claros límites tanto conceptuales como prácticos en los órdenes de la justicia y el “cara-a-cara” de la ética. Si la ética exige una relación de completa donación por el Otro, la justicia implica todo el rigor e imparcialidad estricta como mediaciones naturales para garantizar el desarrollo de las relaciones sociales.

(2) La coacción legítima propuesta por Dussel puede acercarse a la concepción de justicia de E. Lévinas pero no a la de su ética, esfera levinasiana en la que Dussel continuamente argumenta su propio pensamiento: “El momento de la Justicia, de la comparación de los incomparables «asimilándolos» en especies y en el género humano. Y es el momento de las instituciones habilitadas para juzgar, el momento de los Estados cuyas instituciones se consolidan, el momento de la Ley universal que es siempre *dura lex*, la hora de los ciudadanos iguales ante la ley” (Lévinas, 2001, 277). Desde aquí, la coacción legítima podría plantearse como una posibilidad de carácter estrictamente correctivo, tal y como lo plantea Dussel.

(3) La coacción legítima, por pertenecer al ámbito de la justicia, posee una clara cercanía a la violencia en relación a la utilización de la fuerza, sin pensar en la reincorporación social del transgresor. En efecto, la coacción legítima insiste en el carácter punitivo de la posibilidad de la violencia que legítimamente puede utilizar el Estado como medio coercitivo para sancionar la conducta de los que transgreden los pactos sociales.

(4) Dussel argumenta que la coacción legítima es susceptible de valorarse desde criterios de eticidad lo cual, según la postura de Weber, es claramente incongruente; por otra parte, Lévinas afirma que la ética no admite ningún tipo de violencia. Recuérdese que Dussel afirma que “La coacción legítima es ética en la medida que se ejerza cumpliendo con las exigencias de los principios material, formal discursivo y de factibilidad ética: que se garantice la vida de todos los afectados, que participen simétricamente en las decisiones de mediaciones factibles éticamente” (Dussel, 1998b, 540). Tal y como se ha presentado este medio de control social, que implica la utilización de la fuerza y de las armas, ¿Realmente sus tácticas serían adecuadas para respetar la vida, propiciar el diálogo entre iguales y propender para que aquella ética sea factible? De fondo, no se trata de una categorización conceptual en el sentido de argumentar si los medios de regulación social pertenecen a los ámbitos de la ética o la justicia, sino de establecer si realmente, dentro de la vida cotidiana de los seres humanos, sus prácticas están verdaderamente ligadas con una ética que promueve la vida humana. En tal sentido, recuérdese la educación como un medio de control social que debe formar en la lógica del cuidado y la preservación de la vida y no simplemente en la de la lógica negativa de la prohibición.

(5) Este pensamiento ético “significa el comienzo de una racionalidad nueva más allá del ser. Racionalidad del Bien superior a toda esencia. Inteligibilidad de la bondad” (Lévinas, 2001, 276). Lévinas no renuncia a la racionalidad, por supuesto, pero la afronta críticamente desde la filosofía práctica. La filosofía no ha de responder totalitariamente a la demanda de la ontología, que se regodea en la falacia del propio yo, sino que ha de comprenderse inexorablemente responsable de la vida del Otro, cualquiera que sea su condición. El mismo Enrique Dussel recoge esa intuición levinasiana y la presenta sin el menor asombro de duda: “La razón ética –que es la única razón sostenible – nace de la

responsabilidad por el otro: Responsabilidad por el otro o comunicación, aventura que contiene todo discurso de la ciencia y la filosofía. Por ello, esta responsabilidad sería *la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz*” (Dussel, 1998, 367). Por tal razón, para Lévinas la ética no es otra cosa que la responsabilidad por el Otro en donde no existe el más mínimo espacio para la violencia: “ética del encuentro, socialidad. Desde la eternidad, un hombre responde de otro. De único a único [...] llamada del rostro del prójimo que, en su urgencia ética, aplaza o desplaza las obligaciones que el «yo interpelado» se debe a sí mismo y en la cual la inquietud por la muerte de otro puede importar al yo más que su propia muerte” (Lévinas, 2001, 275). Esto, sin duda, posee amplias resonancias para el presente estudio; la ética de Lévinas insiste, una y otra vez, en la jerarquía del Otro que demanda mi responsabilidad y cuidado incondicionalmente.

Todo lo anterior queda argumentado desde el propio pensamiento de E. Lévinas, esta vez consignado en su obra *Entre nosotros, Ensayo para pensar en Otro* (2001), concretamente en el capítulo que lleva el nombre de “El Otro, la Utopía y la Justicia”. E. Lévinas es un pensador fundamentalmente ético; en líneas anteriores se han presentado sus palabras que dan lugar a una de las frases paradigmáticas acuñadas por la filosofía contemporánea: “*La filosofía primera es una ética*”.

En síntesis, si la coacción legítima pertenece al ámbito de la justicia, y la justicia, relacionada estrechamente a la noción de Estado, legitima la coacción (regulativa), es claro que la coacción legítima posee una estrecha relación con la violencia (de la cual el Estado reclama su monopolio): “El nexo causal entre política, poder y violencia es evidente de por sí. Esto es lo que C. Wright Mills destaca cuando sucintamente propone: “Toda política es lucha por el poder, y la forma última del poder es la violencia” (Domenach, 1981, 192). En este contexto, que reflexiona en torno al Estado y sus atribuciones, es que Dussel afirma que se trata de “violencia” cuando se aplica (por parte del Estado) en contra de los débiles; pero que la coacción es legítima cuando se aplica (por parte del Estado) a los grupos (violentos/injustos) que intentan transgredir los acuerdos sociales abrazados mediante el consenso. No hay una clara diferenciación sobre lo que el Estado puede o no llegar a realizar en el sentido de ejercer tal coacción legítima; pues, de acuerdo a lo anterior ¿En

qué momento el nuevo grupo que demanda un nuevo reconocimiento ético-social es víctima de la violencia o, simplemente, el objetivo de una tal coacción legítima?

Todo lo anterior conlleva a afirmar que la noción de coacción legítima presentada por Dussel en su EL es susceptible de ser mejorada y matizada de tal forma que, sin renunciar al presupuesto que demanda la justicia, la propuesta ética de Dussel corresponda con más coherencia a la satisfacción del principio fundamental de la “producción, reproducción y desarrollo de la vida” que, tal como lo plantea el mismo Dussel, no puede entenderse desde lo abstracto, sino desde la vida humana en concreto. Los mecanismos de control social, como medios de garantía para la sociabilidad, no pueden contener principios teóricos ni – menos aún- su ejercicio en la práctica puede contradecir lo que la postura ética que apoyan propone de fondo.

III. REGULACIÓN SOCIAL Y NOVIOLENCIA¹³

Una vez consolidada la empresa en torno a la lectura crítica de los textos dusselianos, y habiendo establecido las cuestiones particulares alrededor de los conceptos que el filósofo argentino propone en su ética como medios de regulación social, el propósito subsiguiente adquiere un carácter eminentemente propositivo. En efecto, el objetivo a desarrollar en esta sección final del presente estudio consiste en establecer, acudiendo a la ética de la noviolencia – y respondiendo al segundo momento (b) de la hipótesis planteada al inicio de la investigación- *las alternativas de regulación social más respetuosas con la vida humana y, por tanto, más coherentes con el principio fundamental de garantía de la vida humana de la ética propuesta por Dussel*. Con el fin de alcanzar tal propósito, (1) se presentarán, a través de las consideraciones presentadas en tres textos relacionados con el pensamiento y la praxis de la ética, los aspectos esenciales de la noviolencia, que le sitúan como una postura ética contemporánea con raíces comunes a la ética dusseliana; (2) se expondrá la noviolencia como una opción ética que requiere la asunción de una nueva forma de racionalidad sustentada en el principio de compasión, dentro del ámbito individual (Schopenhauer) y con alcances sociales (Horkheimer) para, finalmente, (3) establecer dos alternativas de control social que, efectivamente, responden a los imperativos éticos de la alteridad, fundamento conceptual compartido por las éticas de la liberación y la

¹³ La grafía *noviolencia* – y todos sus derivados-, como un solo vocablo, es el producto de toda una evolución conceptual ampliamente comentada en: LÓPEZ, Mario. *Política sin violencia*. Bogotá: UNIMINUTO. 2006: 17-21. Aquí sólo nos limitaremos a advertir que “el origen del término unido, como noviolencia, hay muchas posibilidades de podérselo atribuir, sin cometer un grave error al teórico, filósofo y pedagogo italiano Aldo Capitini [...] el cual, en 1931, ya comenzó a usarlo unido para referirse tanto al precepto ético-religioso *ahimsa*, como a las luchas llevadas a cabo por Gandhi y los suyos, identificando el término noviolencia con aquel otro inventado por el propio líder indio cuando se refería a *satyagraha* o <<búsqueda>>, <<fuerza>>, <<persistencia>> de/en la verdad”. LÓPEZ, Mario. Op. Cit., 20. Aunque en las citas textuales respetamos grafías diferentes, en nuestro estudio siempre utilizaremos este concepto en su caracterización como un solo término.

noviolencia. Estas alternativas se consolidan como una *educación en la alteridad* y el modelo de *justicia restaurativa*.

3.1 La ética de la no violencia

La no violencia, aunque practicada en contextos orientales desde hace milenios, se constituye, dentro del ámbito occidental, como una propuesta ética contemporánea fundamentada sobre rigurosas bases conceptuales y con diversas y habituales formas de praxis, tanto individuales, como colectivas.

Esta opción no violenta posee diversas orientaciones. Su desarrollo ostenta esfuerzos en las líneas filosóficas, espirituales orientales y cristianas. Dentro de una concepción secular, K. Lange-Feldhahn, citado por Bernhard Häring afirma en que:

Por no violencia se entiende un principio de vida que, en todos los sectores vitales (y, por tanto en la sociedad, la naturaleza, la convivencia humana y la propia persona) rechaza la violencia como solución de los conflictos. Pero la no violencia no es solamente el rechazo de la violencia, sino que al mismo tiempo es la presencia de una fuerza positiva, que crea nuevas posibilidades de vida para el hombre o conserva las ya existentes (Häring, 1989, 73).

Ahora bien, la no violencia contiene un profundo propósito orientado a las relaciones dentro del contexto humano, exigencia primera de la alteridad. Si bien es cierto que el respeto por la vida no humana se comprende como especie de estadio “propedéutico” que conduce al respeto por el Otro, es allí, en las relaciones con el Otro, con la persona identificada como *Alter*, en donde la no violencia pretende influir con un más profundo énfasis. Tanto en las relaciones personales “Yo-Tu”, como en las relaciones societarias “Nosotros-Los Otros”, siempre ha existido la tendencia a la violencia homicida. Al respecto, la reflexión ética-filosófica ha presentado una multiplicidad de posturas situadas desde la abierta justificación de la violencia, hasta su radical negación, atravesando por el umbral de actitudes racionalmente tolerantes. Las preguntas al respecto surgen, así como las multiformes respuestas. No obstante, Albert Camus ha perpetuado la inquietud sobre los alcances de la

violencia en el plano de las relaciones humanas: “No sabremos nada en tanto no sepamos si tenemos derecho a matar o a consentir que se mate a ese otro que tenemos ante nosotros” (Camus, 1996, 14).

¿Es *posible* matar al Otro? Ciertamente sí; la historia da cuenta de ello. ¿Es *legal* matar al Otro? Si, tal como lo instituye la justicia y el derecho, dentro de circunstancias concretas como las que plantea la “coacción legítima”. ¿Es *legítimo* matar al Otro? Aquí la cuestión se complejiza. En efecto, cuando se habla de “legalidad”, la reflexión se adentra al orden del derecho social positivo y sus criterios contienen siempre fuerza de ley, es decir, son normatividades que generan obligación jurídica que imperativamente se debe acoger. En el contexto de la legalidad, los espacios para la reflexión social son muy limitados; las democracias cuentan con las instituciones especializadas en la rama del derecho, creadas exclusivamente para “legislar”. Por otra parte, cuando la reflexión se orienta hacia la “legitimidad”, toma las formas del orden de la política, es decir, la discrecionalidad dentro de la legalidad, de la ética pública, que busca fundamentar cognitivamente las normas y las decisiones); a diferencia de la legalidad, que se comprende dentro del campo normativo, preciso y difícilmente inalterable, la legitimidad pretende generar responsabilidad (política y/o ética) y reconocimiento; la legitimidad tiene una lógica deliberativa abierta a la reflexión, es propositiva.

Habida cuenta de lo anterior, la noviolencia está estrechamente vinculada al campo de la “legitimidad”, es decir, a la posibilidad de plantear alternativas que humanicen el derecho y la justicia. La legitimidad, y la noviolencia, están estrechamente emparentadas con la moral y la ética. Por tal razón, la noviolencia busca plantear una reflexión profunda sobre la legitimidad de la violencia que, tal como lo plantea Lévinas, posee su más explícita y perversa expresión en el asesinato.

La noviolencia es una opción ética que propende por la vida en tanto busca la “no-legitimización” de la violencia y sus consecuencias de muerte. Por ello, para la noviolencia el “éxito” no se asegura con el homicidio del otro, así éste encarne al violento e injusto, sino en la posibilidad de la transformación de los criterios que le motivan a la acción (ya sea como actitudes de sumisión acrítica frente a las políticas estatales o de injusticia y

violencia frente a los otros). La no-violencia contempla siempre la posibilidad tanto de la “vida supervivencia” como de la “vida calificada”, se insiste, tanto para la víctima como para el victimario. De esta forma, “la no-violencia no pretende vencer ni humillar al oponente sino ganar su comprensión. Su propósito es despertar vergüenza moral en el adversario y hacer posible la reconciliación” (Vázquez Borau, 2005, 70). Tal “vergüenza moral” no consiste en otra cosa que en la confrontación de los criterios egoístas y bélicos respecto a los criterios éticos de la paz, el diálogo y el respeto por lo diferente.

Con el fin de comprender tanto la constitución epistemológica como los alcances estratégicos de la no-violencia se expondrán las consideraciones fundamentales presentadas en tres importantes textos de la ética contemporánea

3.1.1 La ética ante las víctimas

Rene Girard, filósofo y antropólogo francés, presenta una afirmación por lo menos novedosa: “Nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra [...] ningún período histórico, ninguna de las sociedades hasta ahora conocidas, ha hablado nunca de las víctimas como nosotros lo hacemos” (Girard, 2002, 209). Por tal razón, se explica que el tema de las víctimas sea abordado desde diferentes disciplinas del saber, entre ellas, por supuesto, la ética. En directa consonancia con lo anterior, los españoles José María Mardones y Reyes Mate presentan una serie de ensayos, escritos por diferentes personalidades, cuya recopilación han titulado “La ética ante las víctimas”; en la introducción se hace una sugerente advertencia: “El pensamiento ético que propugnamos quiere hacerlo mirando, o mejor dejándose mirar e interpelar, por las víctimas que produce la barbarie de la civilización. Pensar desde el dolor de las víctimas produce una verdadera revolución ética” (Mardones – Mate, 2003, 7). En el contexto de tal obra se presenta, dentro del primer capítulo denominado “la no-violencia como utopía”, una exposición sobre algunos aspectos representativos del pensamiento no-violento.

La historia humana es una historia cargada de violencia. Bastaría hacer un repaso, apenas general, de los principales hechos que han marcado la historia universal para avistar el horror que los seres humanos de todos los tiempos han procurado a otros seres humanos. Toda esta carga dolor no se reduce a las agresiones físicas que, sin duda, representan las expresiones más visibles de la violencia; también se advierten otras expresiones que, si bien son menos evidentes, no por ello son menos dramáticas. Esto conduce a una conclusión por lo menos alarmante: la violencia, en sus multiformes expresiones, parece haber estado desde siempre y muy profundamente presente en la realidad humana. Son diversos, en cuanto a número y posiciones ideológicas, los autores que han planteado con especial agudeza esas situaciones: “Como José Luis L. Aranguren ha visto bien, el verdadero problema ético que plantea la violencia no es el problema del recurso a la violencia, el problema de la *entrada* a la violencia – pues «en la violencia *se está*» querámoslo o no-, sino el de cómo *salir* de la violencia” (Mardones – Mate, 2003, 14). Los interrogantes que aparecen son profundos: ¿El ser humano se encuentra irremediabilmente condenado a la violencia? ¿Ella hace parte de aquellos “existenciaris” que le constituyen en cuanto ser humano? ¿Es posible aprender a convivir con la violencia y enfocarla con el fin de prevenir sus expresiones más letales? ¿Es factible, tal como lo propone Aranguren, una “salida” definitiva de la violencia?

Es claro que esta última interpelación se halla dentro del ámbito de la *utopía*, la cual se podría caracterizar como “la distancia que media entre lo que sociohistóricamente somos y lo que moralmente creamos que debiéramos ser aquí y ahora, no en el fin de los tiempos. Con ello, el concepto de «utopía» - esto es, del «deber ser» como utopía- resultaría ser un concepto ético en cuanto tal” (Mardones – Mate, 2003, 16). El ser humano ha tendido, desde tiempos inmemoriales, a luchar por convertirse en el referente ético que le propone su propia conciencia; por tanto, el pensamiento utópico se halla dentro de los desafíos que el mismo ser humano se ha planteado en su intento por superarse a sí mismo.

Sin embargo, no todas las utopías son bien acogidas. El mismo ser humano ha caído en el desencanto de los grandes *metarrelatos*¹⁴ que solamente le han dejado el sinsabor de la impotencia y el fracaso. La humanidad ha renunciado a dejarse tentar por algunas formas de pensamiento que solo propician un relativo interés pero no conducen a los hechos concretos que la misma humanidad requiere con prontitud. Sin embargo, es preciso aclarar que “La no-violencia como utopía vendría a encuadrarse dentro de aquella variedad del pensamiento utópico contemporáneo que – precisamente por proponer una «utopía de signo ético»- parece haber sobrevivido al generalizado descrédito actual de dicho pensamiento, al menos del asociado a la propuesta de utopías escatológicas hasta hace poco alimentadas por una filosofía de la historia de corte más o menos marxista” (Mardones – Mate, 2003, 16-17). No interesa aquí la referencia negativa a tales filosofías de la historia sino la caracterización que el autor propone en relación a la noviolencia, presentada como una forma de “pensamiento utópico”, de carácter “ético”, enmarcado dentro del contexto histórico de la contemporaneidad. De esta forma, ya se perfila una clara referencia a esta propuesta ética en la que, más adelante, se profundizará en sus postulados conceptuales.

3.1.2 Ética práctica

Sin duda, el nombre de Peter Singer se asocia a una de las figuras que cobran una amplia autoridad intelectual dentro del estudio de la ética. Sus monumentales obras, entre las que se destacan *Compendio de ética* y *Ética práctica*, son fuente de consulta para todo aquel que exprese un mínimo interés en el estudio de la filosofía práctica en la actualidad.

En su ya mencionada obra *Ética práctica*, Singer dedica un capítulo al estudio de los *finés* y *medios* con el objeto de precisar algunas de las cuestiones que se imponen como

¹⁴ Fue Jean-Francois Lyotard quien, en u obra “La condición postmoderna. Informe sobre el saber” (1987) afirmó: “Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard, 1987, 4). Estos son comprendidos como aquellos esfuerzos por configurar epistemológicamente una explicación de carácter universal sobre alguna rama del saber.

“absolutas” y/o “relativas” a la hora de establecer auténticos criterios éticos. Dentro de este capítulo se abordan temas relativos a la desobediencia civil y la violencia, ambos estrechamente ligados al tema de la no violencia. Singer inicia la exposición de las ideas en torno a la no violencia afirmando que “evidentemente es todavía más difícil defender la violencia. Algunos llegan tan lejos como para afirmar que el uso de la violencia como medio, en particular la violencia contra las personas, nunca está justificado por bueno que sea el fin que se pretende”. (Singer, 1995, 383). Singer intenta alcanzar un buen grado de imparcialidad en la tarea de presentar sus impresiones en tanto su objetivo es esencialmente descriptivo. La no violencia, según Singer, se establece como una corriente ideológica que posee criterios fuertes, al mismo tiempo que ciertas ambigüedades que es preciso profundizar.

Entre sus principales aciertos, Singer destaca la importancia de la acción y de los resultados como elementos constitutivos de la perspectiva no violenta: “La violencia lleva consigo un cierto daño, que dicen está justificado por las perspectivas de los beneficios futuros. Sin embargo, los beneficios futuros nunca serán totalmente seguros, e incluso en los pocos casos en los que la violencia lleva consigo los fines deseados, raramente podremos tener la seguridad de que los fines no se podrían haber alcanzado mediante medios no violentos con la misma celeridad” (Singer, 1995, 387). Es claro que para Singer el uso de la violencia no garantiza la consolidación de los resultados esperados; si la violencia se puede evitar, por medio de la implantación de estrategias no violentas, es del todo preferible soslayarla. La no violencia, que históricamente ha evidenciado un buen porcentaje de efectividad en sus acciones, se impone como una opción que genera un más profundo nivel de respeto por la vida.

Por otra parte, Singer cuestiona abiertamente un aspecto importante relativo a la no violencia: la poca agudeza al momento de diferenciar el mismo concepto de violencia; existe un aspecto de la violencia que posee una naturaleza claramente “preventiva”, el cual se impone como un eficaz medio de regulación social; de esta forma, Singer afirma que “Los pacifistas que rechazan el uso de la violencia cuando ésta es el único medio de impedir una violencia mayor serían responsables de esa violencia mayor que dejan de

impedir” (Singer, 1995, 383). Para Singer resulta impreciso que el mismo hecho de una búsqueda de la paz, impida la clarificación de los niveles de violencia en donde la violencia “terrorista” se impondría como expresión de la fuerza frente a la cual es imposible asumir cualquier actitud de negociación.

Finalmente, Singer deja abierta la discusión respecto a la legitimidad de la propuesta noviolenta que se ha ganado un puesto significativo dentro del abanico de respuestas ofrecidas para comprender y superar los conflictos sociales del tiempo presente: “¿Existen probabilidades de que las personas que se han acostumbrado a actuar violentamente sean capaces de crear una sociedad mejor?” (Singer, 1995, 386). En el caso que la respuesta fuese negativa, la noviolencia se convierte en una posición merecedora de ser profundizada en sus postulados teóricos con el fin de ser convertida en una praxis de transformación social.

3.1.3 Teoría e historia de la revolución noviolenta

El texto firmado por el español Jesús Castañar Pérez bajo el título de “Teoría e historia de la revolución noviolenta” se convierte en un fidedigno testimonio del acontecer teórico y práctico de la tradición de la opción noviolenta. Aunque sus primeras páginas inician con un recuento sobre los orígenes de la noviolencia, hacia el siglo II a. C., gran parte de la obra recoge las principales acciones, académicas y experienciales, de la noviolencia a lo largo de los dos últimos siglos, periodo considerado como la etapa contemporánea de la historia universal.

Es importante destacar la primera clasificación que presenta Castañar desde las primeras páginas de su obra; la noviolencia es susceptible de ser comprendida desde dos perspectivas que, si bien son diferentes, no se excluyen entre sí. La primera de estas perspectivas, que es denominada *ética o ideológica*, corresponde a la dimensión intelectual – académica que contribuye con la fundamentación teórico-conceptual de la noviolencia como disciplina sustentada desde un saber filosófico. Dentro de esta forma de crear conocimiento desde la

tradición de la noviolencia, se encuentran nombres de la talla de León Tolstói, Gandhi, Luther King, George Fox, William Lloyd Garrison, Adin Ballou, Richard Gregg, Lanza del Vasto, Danilo Dolci y el español Gonzalo Arias.

La segunda perspectiva, denominada como *pragmática de la acción noviolenta* se concentra en las vivencias en donde se concretizan los postulados teóricos producidos desde la lógica de la noviolencia. Los pensadores – activistas involucrados son: Henry David Thoreau y Gene Sharp, Bertrand Russell, Anders Boserup, Robert Helvey y Peter Ackerman.

Dentro de una “tercera vía”, enfocada hacia la fundamentación de una *teoría de la revolución*, uno de los pilares de la tradición pacifista, Castañar reúne los nombres de Bart de Ligt, Brian Martin, Barbara Demming, Krishnalal Shridharani y el francés Jean Marie Muller, “para los cuales la noviolencia es tanto una filosofía como una estrategia” (Castañar, 2013, 27).

La historia universal reconoce a Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) como el gran estandarte de la tradición noviolenta; aunque la gran figura de la India se dio a la tarea de escribir algunos de sus pensamientos y teorías, sin duda, son sus grandes gestas por la liberación de su país las que le han otorgado la admiración global. Aunque en diversos puntos del planeta se desarrollaron acciones inspiradas en su testimonio, el mundo de la academia reclamaba la consolidación del aparato teórico – crítico que fundamentara tales acciones. Los primeros esfuerzos por fundamentar epistemológicamente la teoría de la noviolencia no se hicieron esperar: “El aspecto teórico que les había faltado a los anarcopacifistas para poder hilvanar una teoría de la noviolencia, encuadrada adecuadamente en una teoría del poder, afloró en el primer cuarto del siglo XX” (Castañar, 2013, 187).

Los teóricos de la noviolencia y el pensamiento pacifista descubrieron, por aquella época, en la naciente obra de Max Weber (1864-1920) una gran fuente de inspiración. Si bien ya eran pródigas las páginas dedicadas al estudio de la teoría del poder, fue Weber quien “elaboró una teoría sobre el poder que ponía por primera vez la atención en la obediencia y

no en la esencia del mismo. Weber consideraba el poder como una relación de mando y obediencia, por lo que lo ubicaba en el Estado (donde reside el máximo poder) y formulaba un concepto de dominación entendida como la institucionalización de las relaciones de poder, de modo que establecía una dicotomía de dominantes y dominados” (Castañar, 2013, 187). Esta nueva perspectiva se presentaba, de una manera inusualmente significativa, a los intereses de los teóricos simpatizantes de la noviolencia. Tanto filósofos como antropólogos y sociólogos, se dieron a la tarea de desarrollar una profunda revisión de las dinámicas que fundamentan el comportamiento social de los grupos actores que se encuentran implicados dentro de las estructuras de poder que rigen los comportamientos sociales. El resultado fue sorprendente: el antiguo paradigma unidireccional, que contemplaba el poder como un asunto de un grupo social particular, sucumbió y se consolida una nueva y particular visión apoyada desde el método científico: “Se abrió así la perspectiva para que posteriormente las ciencias sociales hicieran unas primeras teorizaciones sobre el concepto de noviolencia y sus aplicaciones prácticas” (Castañar, 2013, 188).

Con el gran auge que tuvieron las ciencias sociales y sus múltiples disciplinas, la reflexión continuó y en la década de los años setentas del siglo inmediatamente anterior el mundo de las ideas fue testigo de la asunción de un gran esfuerzo por perfeccionar el estudio del pensamiento de la noviolencia. El filósofo y político norteamericano Gene Sharp publica su obra *The Politics of Nonviolent Action*, un extenso libro publicado en tres volúmenes cuyo carácter sistemático y su rigor académico consolidaron la calidad conceptual de la dimensión ética de la noviolencia. Al respecto, es importante aclarar que “a partir de Sharp se empezó a distinguir entre el enfoque ético/ ideológico (que nosotros hemos diferenciado en holístico y sociopolítico) y el pragmático (en sus vertientes teórica e histórica)” (Castañar, 2013, 251).

La experiencia de Gene Sharp abrió un gran conjunto de nuevas perspectivas no solo para los estudiosos cercanos a la tradición noviolenta, sino para todos aquellos comprometidos con los temas de la paz y la justicia. Desde la segunda mitad del siglo XX la investigación social ha tenido grandes avances y los intereses también se centran en el estudio de la acción noviolenta, en donde desde el punto de vista ético, han habido importantes

contribuciones. Uno de estos esfuerzos se concretiza en la obra del filósofo y escritor francés Jean Marie Muller. Si bien es cierto que el tema de la psicología ya se había integrado dos décadas antes al proceso de reflexión de la no violencia con las obras de Erik Erikson - *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence (La verdad de Gandhi: sobre los orígenes de la no violencia militante)* - y Leroy H. Pelton - *The Psychology of Nonviolence (La psicología de la no violencia)* – Muller integra esa perspectiva cuando ya ha alcanzado una nueva madurez: “Muller parte de conceptos de psicología social tales como conflicto, agresividad, lucha o fuerza, para establecer una diferenciación clara entre violencia y no violencia, considerando esta última como una forma de acción con sus pautas propias, lo que la convierte en una estrategia social y política en sí misma” (Castañar, 2013, 283).

De esta forma se ofrece un panorama general acerca de los principales eventos que han constituido el desarrollo conceptual de la perspectiva de la no violencia; es claro que son muchos los autores y las experiencias que han quedado sin documentar, simplemente, porque este no es ni el espacio ni el momento para ello. Sin embargo, se ha dejado constancia clara que se trata de una inquietud que se ha venido trabajando tanto en la perspectiva *ética o ideológica* como en la *pragmática*, lo cual se constituye como una excelente carta de presentación para un tipo de quehacer filosófico que apunta hacia la “utopía” de la transformación social.

La no violencia consiste en una opción ética, inacabada y abierta al diálogo, con una clara orientación por la garantía del principio de la vida en el sentido más amplio del concepto. Tal opción, para poder ser comprendida y, sobre todo, llevada a cabo, es decir, para convertirla en praxis (tal como es el propósito de la EL) implica la asunción de una nueva mentalidad.

3.2 La no violencia y la necesidad de una nueva racionalidad

¿Es posible la argumentación de una nueva racionalidad no ya desde criterios instrumentales? ¿Es posible la asunción de una racionalidad con menos factores técnico-

pragmáticos y con más principios humanistas? ¿Una tal racionalidad caería en la superficialidad de un discurso pseudo-filosófico vaciado de la rigurosidad académica e intelectual necesarias?

Antes de presentar el siguiente grupo de consideraciones, dos aclaraciones. En primer lugar, la propuesta subsiguiente no se trata de una renuncia “irracional” a la racionalidad. Esto no conduciría a la producción de conocimiento filosófico sino a disertaciones más “devotas” que intelectuales. La noviolencia no es la defensa de un cierto modo de irracionalidad, sino la apertura a nuevas formas de pensamiento que, indefectiblemente, conlleven a nuevas formas de convivencia. Lo que a continuación se presenta tampoco corresponde a un cierto “emotivismo” ético como el propuesto por C.L. Stevenson¹⁵, que centra su reflexión en los factores psicológicos que rodean al lenguaje, pero se olvida de fundamentar lo “absoluto” en cuestiones de ética: Lo antropológico, la alteridad, etc. Por otra parte, al constituir la propuesta orientada hacia una nueva forma de comprender y aplicar la “razón” en el “mundo de la vida” y su compleja red de relaciones, se tiene plena conciencia que se accede a la esfera de la utopía; no una utopía infecunda cercana a la “fantasía”, sino, en su acepción más positiva, generadora de esperanza. Aquella utopía que reclama Fernando Aínsa (1990) y que, con un carácter “militante”, busca la generación de nuevos constructos sociales.

La noviolencia, y el tipo de racionalidad que subyace a ella, no son un endurecimiento intransigente de la razón sino un espacio para la concertación; la noviolencia es un nuevo tipo de racionalidad que se resiste a la dominación dictatorial de lo instrumental en tanto su base epistemológica posee como sustrato el principio de alteridad. En tal sentido, más que buscar la configuración de principios técnico-pragmáticos, su interés se centra en la comprensión del significado del Otro y el conjunto de realidades que le constituyen y rodean.

¹⁵ Una sucinta presentación del pensamiento de Stevenson la ofrece Margarita Boladeras, en su texto: *Libertad y Tolerancia. Éticas para las sociedades abiertas*.

Ahora bien, el principio de alteridad, presentado con profundidad en espacios anteriores dentro del presente trabajo, se encuentra estrechamente ligado al principio de la *compasión* en tanto para las dos resulta indispensable la renuncia al egoísmo como fundamento primero de la conducta moral. A continuación se describirán algunas de las principales características que se destacan dentro de una racionalidad orientada según los criterios del principio de la *compasión*.

3.2.1 Arthur Schopenhauer: la compasión como fenómeno personal

Dentro de la propuesta de una nueva racionalidad tendiente a la superación de los esquemas de la violencia y que, a su vez, se constituye en un aporte importantísimo en el diálogo emprendido entre la EL de Dussel y la noviolencia, se encuentra el concepto de *compasión*.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), pensador alemán que orientó gran parte de su obra a la reflexión en torno al pensamiento moral, desarrolla a profundidad el tema de la compasión como fundamento esencial de la racionalidad ética. Sin embargo, el enfoque desde el que desarrolló tal reflexión siempre se mantuvo en el plano del individuo concreto y singular, aquel que, según Schopenhauer, se encuentra atrapado en las redes insoslayables del dolor y en quien la injusticia, como realidad antropológica, es al mismo tiempo producida y sufrida.

Sin embargo, el mal y el sufrimiento que sufren y/o producen los individuos no se trata de condiciones subjetivas y caprichosas creadas por la imaginación humana. Tales realidades son anteriores al individuo, es decir, se presentan como condiciones objetivas: “El ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su comprensión” (Schopenhauer, 1993, 148). No se trata de la invención fabulosa de fenómenos ajenos a la realidad constitutiva de la historia humana singular, ni de pre-destinaciones aplicadas arbitrariamente a la vida en cuanto humana. La ética, para llegar a ser lo que debe ser, esto es, un vínculo de las relaciones humanas, debe centrar su atención en las condiciones reales

de los seres humanos concretos para descubrir que se encuentran cargadas de dolor, sufrimiento y conflicto.

Ahora bien, ¿Qué motiva en el ser humano la acción encaminada al alivio del sufrimiento de los otros? Schopenhauer proyecta llegar a la respuesta más primaria y radical que pretende llegar hasta la fundamentación de la cuestión moral: “Es la ley de la motivación, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad mediada por el conocer. Ésta es la única ley de la voluntad humana, a la que ésta está sometida como tal. Dice que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente. Es, como la ley de causalidad en general, una ley natural” (Schopenhauer, 1993, 149). Esta ley de la motivación no es un imperativo categórico, no es una obligación, ya que tal tipo de acción se realiza como motivación para evitar el castigo o como respuesta al miedo. La ley de la motivación, por el contrario, es una respuesta actitudinal absolutamente libre que no posee otro origen que la más absoluta convicción personal.

Schopenhauer, sin mencionarlo explícitamente, fundamenta su propuesta ética, al igual que Lévinas, en el principio de alteridad, en tanto la acción producto de aquella motivación originaria siempre tiene al otro como causa y fin al mismo tiempo. Al respecto, las palabras de Schopenhauer contienen una buena dosis de explicitación cuando, en relación al ser humano que interpela mi capacidad de acción, afirma: «entonces su placer y dolor tienen que ser inmediatamente mi motivo: igual que en todas las demás acciones lo son los míos» (Schopenhauer, 1993, 252). La *empatía*, comprendida como la capacidad de compartir (vivenciar) las circunstancias ajenas, se convierte en el mecanismo que propicia un real y efectivo vínculo interpersonal.

La acción moral, entonces, posee un fundamento imprescindible que posibilita un nuevo tipo de racionalidad imposible de reducir al ámbito de la elucubración intelectual. Este fundamento no es otro que la compasión, propuesta que va en plena contravía a la tradición aristotélica, en donde la felicidad o el gozo se constituyen en fines últimos de la acción moral. Schopenhauer fundamenta su tesis aduciendo que el dolor, el sufrimiento y todo el conjunto de desgracias humanas constituyen “lo inmediatamente sentido. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que una

privación es suprimida y un dolor acallado» (Schopenhauer, 1993, 235). En últimas, lo realmente perceptible por el ser humano y, por tanto, lo que mueve a la compasión como acción gratuita en favor del otro, es el dolor humano; no se trata, se insiste, en un fatalismo exacerbado e inútil, sino de la conciencia del sufrimiento como una realidad inherente a la condición humana, pero no concluyente, en tanto es susceptible de ser transformado, de ser aliviado.

Así como en la base de la realidad humana se encuentra el dolor, el sufrimiento y la injusticia, también, de forma alternativa y contrastante, lo está la compasión. El ser humano no se encuentra “arrojado” en el mundo para enfrentar un destino triste y lúgubre, sino que cuenta con la esperanza del mecanismo necesario para transformar aquellas realidades. De esta forma la compasión, como componente originario de la condición humana, no se circunscribe al ámbito de las religiones, los dogmas o los mitos; la compasión posee una clara identidad de universalidad en tanto “es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas” (Schopenhauer, 1993, 237). En términos heideggerianos, la compasión se consolida como un “existencial” humano inexorablemente presente en la persona independientemente de sus concreciones históricas.

La acción moral producto de la racionalidad de la compasión posee dos tipos de expresiones; por una parte, tal acción colinda con la justicia en tanto autorregula al ser humano para que evite buscar su satisfacción personal mediante el desconocimiento sistemático del bienestar de los otros. Por otro parte, además de prevenir la ofensa que un ser humano puede provocar a otro, la compasión también se manifiesta como un impulso para el alivio y la supresión del dolor. La compasión no solamente se comprende como la no-acción que impide lastimar a los otros, sino, en sentido positivo y activo, se trata de la iniciativa libre que busca el bienestar de los seres humanos que comparten una porción de mundo.

Finalmente, se impone una pregunta ineludible en razón a la naturaleza del tema que aquí se aborda: ¿El principio de *compasión* propuesto por Schopenhauer necesariamente conlleva a una actitud de “irracionalismo romántico”? La respuesta implica cierta

complejidad en tanto desafía los parámetros de la misma racionalidad impuesta en occidente:

Para Schopenhauer, al igual que para Horkheimer, la moral no es un imperativo de la razón, un «hecho de la razón pura», pero tampoco es un impulso ciego o un sentimiento irracional. Brota de la experiencia material de sufrimiento del individuo concreto. Es un sentimiento «cargado de razón», pero de una racionalidad que difiere de la ley natural del egoísmo. Y se vuelca al necesitado para aliviar y poner fin al sufrimiento. Es un sentimiento racional «de otro modo» a como lo es la razón dominante, que no habla a favor de la moral, que no señala en la dirección en la que impulsa hacia delante el sentimiento moral, sino en el sentido del egoísmo y del poder (Sánchez, 2001). En este sentido, “es un sentimiento racional que pone en movimiento a la razón desde el mismo suelo, en la misma historia de sufrimiento y carencia del ser humano concreto” (Ortega Ruiz, 2007, 129).

3.2.2 Max Horkheimer: La compasión como fenómeno social

La compasión, así como la EL o la noviolencia, se constituyen a partir de pretensiones de alcances sociales; es decir, estos tres constructos teóricos buscan llegar a obtener un auténtico impacto al interior de los grupos humanos. Por tal razón, ahora se expone la dimensión social de la compasión como un aspecto definitivo en el esfuerzo por hacer un aporte significativo a la EL.

La denominada “Teoría Crítica”, corriente intelectual en la que se inscribe el pensamiento de Max Horkheimer, vio la luz una vez finalizada la primera guerra mundial y sus esfuerzos se orientaron, desde criterios *neomarxistas*, al análisis crítico de la sociedad (europea) y las patologías que amenazan los valores sociales. Tal iniciativa académica, que dio como resultado una importante producción bibliográfica, mantuvo su interés en la presentación de un concienzudo diagnóstico de las problemáticas sociales y, al mismo tiempo, adelantó una empresa de carácter propositivo que planteó soluciones coherentes a dichas problemáticas.

De esta forma, la Teoría Crítica desarrolla, tal y como la han hecho los grandes sistemas de pensamiento, una reflexión moral orientada a establecer los mecanismos necesarios para alcanzar una felicidad que se convierta en la consecuencia lógica de la superación de la injusticia social.

M. Horkheimer en su artículo *Materialismo, metafísica y moral*, - que según los críticos responde a la influencia directa del pensamiento moral de Schopenhauer- propone, como una de estas respuestas a los múltiples problemas sociales, el principio de *la compasión*: “Vemos a los hombres no como sujetos de su destino, sino como objetos de un ciego acontecer natural, y la respuesta del sentimiento moral es la compasión” (Horkheimer, 1999, 137). Aquella compasión no es otra cosa que la concretización del sentimiento moral que, sin embargo, debe ir acompañado del presupuesto de la *solidaridad política* cuya finalidad persigue la felicidad de los hombres como miembros de un constructo social. Dos cuestiones por explicitar: en primer lugar, la generación del sentimiento de compasión no proviene de la razón abstracta sino de la misma historia que es susceptible de ser reconocida en la decadencia del dolor por el ser humano; por otra parte, y en consonancia con lo anterior, para Horkheimer la razón instrumental se ha convertido en irracionalidad, en tanto ella misma es la matriz de un modo de pensamiento que ha conducido a la brutal violencia de la guerra.

Esta, sin duda, es la diferencia fundamental respecto a la propuesta de Schopenhauer: la compasión en Horkheimer adquiere dimensiones sociales. Por tanto, la compasión se consolida como denuncia y protesta de una organización social que sistemáticamente niega la posibilidad de vivir según el criterio de dignidad inherente a la persona. La compasión, entonces, adquiere un sentido emancipador en tanto, aunque ciertamente es *sentimiento*, siempre va acompañada de una *praxis* que busca la realización de un nuevo orden social en el que ya no existan las denominadas “víctimas del sistema”.

Para la puesta en práctica de tal compasión la razón instrumental no se constituye en una exigencia de carácter imperativo. Sin embargo, Horkheimer, al igual que Schopenhauer o Lévinas, tampoco propone simplemente una renuncia a la razón sino su completa reconstrucción. En efecto, la propuesta horkheimeriana plantea la asunción de una razón

moral de carácter autorreflexivo, autocrítico y anamnético, en donde la seducción del poder y la posibilidad del dominio se reemplacen por una reorientación del progreso hacia fines realmente humanos y la superación de una lógica del olvido que rescate el testimonio de las víctimas.

En síntesis, se debe puntualizar que la génesis de la filosofía moral de Horkheimer no la constituye el formalismo de la razón, siguiendo la propuesta kantiana, sino la miseria presente en el mundo y el sentimiento de indignación que ésta genera. La compasión exige al que compadece el compromiso respecto a la superación de todo aquello que le impide a la víctima el reconocimiento y la concretización de su dignidad. Tal actitud – de *compasión*- acarrea la visualización histórica de la solidaridad política.

Sin embargo, se convertiría en un craso error la desconexión de la racionalidad moral, en clave de compasión, con la justicia. Al fin y al cabo, Horkheimer plantea que la compasión es “la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra” (Horkheimer, 2000, 169). De esta forma la compasión tampoco implica la complicidad con un anarquismo intransigente y contestatario que reniega de la justicia instaurada; en tal sentido, la compasión se revela como “un compromiso político de ayuda y liberación que lleva a trabajar por transformar las estructuras injustas que generan sufrimientos y situaciones de dependencia y marginación” (Ortega y Mínguez, 2001a, 108). La compasión no pretende ni suplir ni evadir la justicia; pero, ciertamente, aspira a que ella misma supere la racionalidad instrumental que, sin duda, le resta humanidad y por tanto, su inherente capacidad para rescatar vidas humanas.

3.3 Control social desde la noviolencia

Tal y como se ha venido presentando desde la introducción de la presente investigación, los mecanismos de control social constituidos desde la lógica de la legalidad y la justicia se reducen a acciones de carácter punitivo, es decir, buscan fundamentalmente el castigo de comportamientos que se consideran al margen de los acuerdos sociales vigentes. La

noviolencia, desde la orilla de la ética y la legitimidad, pretende el desarrollo de mecanismos que no simplemente busquen sancionar y condenar, sino que se interesen por la suerte final tanto de las víctimas como de los denominados “victimarios”; es decir, que no simplemente pretendan la aplicación de un castigo coercitivo, sino la utilización de correctivos reales y eficaces que conciencien a los actores sociales en torno a las condiciones fundamentales para el óptimo desempeño dentro de un grupo social.

Desde esta perspectiva, los mecanismos de regulación social propuestos desde los intereses de la noviolencia se orientan hacia (1) una iniciativa educativa fundamentada en el criterio de la alteridad y (2) la propuesta de la justicia restaurativa como un modelo disciplinario coherente con los principios de la noviolencia en tanto capaz de ocuparse de la condición del ser humano que es vulnerado en sus derechos y la de aquel que, transgrediendo los acuerdos sociales, requiere de un tratamiento que le reintegre efectivamente a la sociedad civil.

Dos aclaraciones pertinentes. En primer lugar, es claro advertir la conexión entre educación y regulación social. Uno de los grandes mecanismos que se han utilizado como medios de control social es la educación, que bien puede ser enfocada para domesticar conciencias –a tal punto que se conviertan en cooperadoras acrílicas de los sistemas de opresión- o para liberarlas y convertirlas en mecanismos de transformación. Por tanto, el presente estudio propone como medio de regulación social una educación en la alteridad en donde el cuidado por el Otro y una nueva conciencia social se convierten en intereses destacados. En segundo lugar, el enfoque hacia la “educación” posee unos claros intereses: siguiendo la propuesta de Emile Durkheim, se considera que la educación “tiene por objeto el suscitar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado” (Durkheim, 1975, 54). Entre tales estados mentales están incluidos una serie de contenidos teóricos que enriquecen el discurso educativo: para el presente caso se orientan al principio de alteridad. Por el contrario, una propuesta desde la pedagogía requeriría la constitución de una serie de estrategias en relación a los métodos,

modelos y poblaciones inherentes a la aplicación de un constructo pedagógico, cuestiones que desbordan los alcances del presente estudio.

3.3.1 Educación en la alteridad

A lo largo del presente capítulo se ha pretendido argumentar cómo la noviolencia, como saber que se auto-comprende inacabado, puede enriquecer los postulados de la ética de la liberación propuesta por E. Dussel de tal forma que esa tradición ética pueda alcanzar un mayor nivel de coherencia entre sus objetivos y las estrategias para lograrlos. De esta forma, con el objeto de presentar una propuesta de control social que contenga un mínimos de eticidad se han establecido y desarrollado, según los alcances del actual trabajo, los aspectos de la noviolencia concernientes a la apuesta fundamental por la vida, la consolidación de una racionalidad que conduzca, paradójicamente, a actos menos irracionales y, en este apartado, la humanización del Estado y sus medios de regulación social a través de la propuesta de la implantación de los criterios inherentes al modelo de la justicia restaurativa.

Sin embargo, se advierte que ninguna propuesta ética puede tener el impacto social esperado si ella, a su vez, no se encuentra respaldada por un modelo educativo que convierta tal ética en un auténtico *ethos* cultural. En tal sentido, la educación – y la pedagogía que le subyace- se constituye en una forma de control social que responde a los requerimientos mínimos para la garantía de la vida humana.

Asimismo, la noviolencia sigue al camino educativo; la propuesta es la generación y aplicación de una propuesta formativa que eduque en los principios de la alteridad. Al respecto, se parte de dos convicciones fundamentales: en primer lugar, la ética debe convertirse en el sustrato de una formación comunitaria que incluya el compromiso de la responsabilidad con el violento, con el agresor. En segundo lugar, tal formación está sugerida desde los principios levinasianos que se han convertido en aportación transversal del presente trabajo en tanto fundamentan la ética de la liberación y la noviolencia. En

efecto, Lévinas propone: “La violencia llama a la violencia. Pero es preciso detener esta reacción en cadena. La justicia es así. Esa es, al menos, su misión una vez que el mal fue cometido. La humanidad nace en el hombre a medida que él sabe reducir las ofensas mortales a litigios de orden civil, a medida que castigar se asimila a reparar lo reparable y reeducar al malvado. El hombre no necesita sólo de una justicia sin pasión. Necesitamos de una justicia sin verdugo” (Lévinas, 2004, 164-165). Una sociedad en donde los ideales de liberación se conviertan en proyecto común debe estar preparada para detener los efectos de la violencia y, así mismo, para educar dentro de una lógica de no dominación.

En cuanto a la reflexión educativa de la no violencia (conceptualmente ligada a la alteridad), es preciso advertir que un comportamiento que se desea arraigar para convertirse en *ethos cultural*, debe, necesariamente, convertirse en materia de la educación.

La referencia al término “*éthos* cultural” se orienta hacia una construcción comunitaria, desarrollada procesualmente, que configura y condiciona el conjunto de la vida humana: imaginarios, actividades, costumbres, tradiciones, creencias, proyecciones, cosmovisiones, etc. Así, la no violencia, constituida como *éthos* cultural, se refiere a la apropiación profunda y consecuente que toda una cultura ha hecho en torno a la opción no violenta. En otras palabras, se refiere a la posibilidad que posee una sociedad para hacer una opción fundamental no violenta y disponer todo su acervo cultural para lograr la consolidación de tal opción. En este sentido un *éthos* cultural constituido en clave de no violencia, busca la transformación de todos los imaginarios culturales conformados desde y para una lógica de la violencia, para que puedan convertirse en instrumentos que consoliden la iniciativa no violenta.

A continuación presentaremos los ámbitos más destacados en los que una educación en la no violencia tendría que profundizar.

En primer lugar, una auténtica formación no violenta debe fomentar la superación de todo espíritu de dominación; en este sentido, “la no-violencia no pretende vencer ni humillar al oponente sino ganar su comprensión. Su propósito es despertar vergüenza moral en el adversario y hacer posible la reconciliación” (Vázquez, 2005, 70).

En segundo lugar, esta empresa educativa debe procurar la renuncia de cualquier estrategia que contemple la utilización de mecanismos violentos. Los actores no violentos son radicales en este sentido pues bien saben que “hay que ir contra las causas inmediatas de las guerras, es decir, contra los militarismos” (Vázquez, 2005, 70).

En tercer lugar, la iniciativa no violenta comporta una opción fundamental por la verdad, pues ella “crea orden y armonía, manifestando la realidad tal cual es. La verdad procura el entendimiento entre las personas” (Vázquez, 2005, 70-71). La no violencia sabe que la búsqueda de la verdad es algo que, siendo innato en el ser humano, se impone como pilar para una auténtica humanización.

En cuarto lugar, la formación no violenta, que es esencialmente una educación liberadora, se propone provocar una opción por los débiles, los pequeños, los oprimidos de la sociedad. Es en ellos en donde se concretizará la responsabilidad por los otros expresada en la fundamentación teológica de este mismo trabajo.

En quinto lugar, la educación en la no violencia acarrea la promoción de “la resistencia pacífica llegando hasta la desobediencia de las leyes, pues no todo lo que es legal es legítimo, y la verdad, la justicia y el amor, son más importantes que la legalidad” (Vázquez, 2005, 71 - 72).

De esta forma, la educación en la alteridad – objeto de estudio fundamental del presente trabajo y a la vez propósito hacia el que se orienta- responde a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, libera de la tentación a excluir, a dominar, se convierte en la estrategia privilegiada para crear una especial sensibilidad por las víctimas, siguiendo las iniciativas de la ética de la liberación; por otra parte, se convierte en la estrategia fundamental para crear un *éthos* cultural en clave de no violencia.

La educación es siempre un acto social; por eso es especialmente un acto ético. Así, no es gratuito que el informe de la Comisión Delors sobre la educación para el siglo XXI, titulado “La educación encierra un tesoro” (1996), proponga un sistema educativo fundamentado en cuatro pilares: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser y

aprender a convivir. Una pedagogía de la alteridad puede ofrecer respuestas a este último desafío: el de la convivencia racional y pacífica.

La educación moral, entonces, es una educación con un amplio sentido de la responsabilidad por los otros. El sujeto aprende a convivir cuando posee una profunda conciencia de la alteridad y desde su compromiso por el ser humano extiende su responsabilidad hacia el mundo: “La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable” (Arendt, 1996, 208)

La educación ética desde las perspectivas de la compasión y la alteridad, principios básicos para la liberación y la no violencia, es un saber que hasta ahora se construye. Es claro que ni en las pretensiones de Schopenhauer, como tampoco en las de Horkheimer y Lévinas, existe un espacio explícito para ahondar en la cuestión pedagógica en relación a la transmisión formal de sus ideas. Por ello, el presente trabajo pretende presentar una propuesta sobre dos intereses fundamentales que abordaría y desarrollaría una opción educativa en clave de alteridad: (a) El principio *liberación* y (b) el principio de la *memoria*.

a. El principio Liberación. Dentro de la propuesta educativa en la alteridad, el principio con intereses liberadores aporta el destacado valor de la transformación, primero en sentido individual para, posteriormente, orientarse a alcances sociales: los otros requieren también de una emancipación que inicia con la liberación de sus propias estructuras mentales. En el caso de Paulo Freire, su nombre se encuentra indefectiblemente ligado a la disciplina pedagógica. Son universalmente reconocidos sus aportes al constructo pedagógico, si bien ellos poseen una identidad absolutamente particular: La Pedagogía de la Liberación. En el inicio del tercer capítulo de la *Pedagogía del Oprimido*, Freire presenta su apuesta por un modelo formativo en el que la educación -la auténtica educación- se fundamenta en el diálogo que, inexorablemente, conduce a la libertad. Sin embargo, es preciso realizar aclaraciones.

La primera de ellas es la idea Freiriana en relación al diálogo sustentado en *la palabra*. Ella, de acuerdo a nuestro autor, se consolida como el *diálogo mismo*. Con el fin de comprender la naturaleza propia de *la palabra*, Freire analiza sus elementos constitutivos:

Esta búsqueda nos lleva a sorprender en ella (la *palabra*) dos dimensiones –acción y reflexión- en tal forma solidarias, y en una interacción tan radical que, sacrificada, aunque en parte, una de ellas se reciente inmediatamente, la otra. No hay palabra verdadera que no sea una unión infranqueable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis. De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo (Freire, 1977, 70).

La educación dialógica no se trata, entonces, de la simple transmisión de conceptos sino de la conciencia acerca de la naturaleza del ser humano que está llamado a ser gestor de transformación. Este es el inicio de la libertad: la palabra que “despierta” al ser humano del adormecimiento de su conciencia, que le propone nuevas alternativas de ser “ser humano”, al mismo tiempo que nuevas posibilidades de interpretar y transformar su propio “mundo de la vida”. Educar es mucho más que teorizar; educar es el ejercicio de *la palabra* que reflexiona (interpreta) y se compromete con (la transformación de) la realidad.

La segunda de las aclaraciones está orientada hacia el *cómo* de este proceso. Una vez que comprendemos la relación de la triada *educación – reflexión – transformación*, es preciso echar una mirada al método propuesto por Freire. Y aquí nos encontramos con una cuestión completamente “hermenéutica”. Paulo Freire propone como sustrato de la educación en clave de diálogo/liberación un método bien conocido por todos y todas: el método socrático de *preguntas- respuestas-nuevas preguntas* mediante el cual se busca desarraigar al educando de aquella antigua ideología que le caracterizaba como “ignorante” y que le hace consciente de poseer una sabiduría inédita pero absolutamente apreciable. Para ello, por parte de los involucrados en el diálogo, debe existir una auténtica actitud de humildad: “No hay, por otro lado, diálogo si no hay humildad. La pronunciación del mundo, con la cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto arrogante” (Freire, 1977, 73).

Como es de esperarse, su concepción de la educación ya no se ajusta al modelo vertical; la horizontalidad es su opción. Y ésta debe comprenderse como la posibilidad de nuevas y ricas relaciones entre los sujetos participantes del diálogo a quienes ya no es posible categorizar como “educadores” y “educandos” en tanto todos son ahora conscientes de sus posibilidades tanto de aprender como de compartir enseñanzas. Esta es la propuesta hermenéutica de Freire. Dialogar para intercambiar saberes, para interpretar realidades, para descubrir opresiones, para buscar alternativas. Una conciencia que interpreta críticamente se convierte en una conciencia que no acepta dogmas, que intuye nuevas maneras de comprender la realidad, que “lee” la historia y sus signos para buscar, conjuntamente, alternativas que respondan a la más genuina “vocación humana”.

Finalmente, es preciso destacar la conexión del principio liberación en una educación en clave de alteridad; solamente es libre quien es capaz de desbordar los estrechos límites de su mismidad para salir al encuentro del Otro, del *Alter* que es radicalmente diferente. Y, según lo propuesto por Freire, tal encuentro se concretiza en el diálogo, en el acto de transmisión de experiencias y conocimientos que, en definitiva, permiten que la conciencia tanto individual como colectiva se convierta en posibilidad de nuevas relaciones con los individuos y con el mundo.

b. El principio de la memoria. Una vez finalizada la segunda guerra mundial, Theodor Adorno (1903 – 1969) escribía:

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentada. No acierto a entender que se le haya dedicado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido. Pero el que se haya tomado tan escasa conciencia de esa exigencia, así como de los interrogantes que plantea, muestra que lo monstruoso no ha penetrado lo bastante en los hombres, síntoma de que la posibilidad de repetición persiste en lo que atañe al estado de conciencia e inconsciencia de estos. Cualquier debate sobre ideales de educación es vano e indiferente en comparación con este: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que se dirige toda educación (Adorno, 1967, s.p.).

Las palabras del único trabajo sobre educación que desarrolló el pensador alemán siguen tan vigentes como en su momento. Hoy en día “Auschwitz” representa los límites humanos que por su perversidad no se pueden volver a repetir y que, por tanto, se hace preciso recordar. Una educación en la alteridad se trata de una apuesta por el Otro, haciéndose (sintiéndose) responsable por su suerte. Ahora bien, ese “Otro” no es un sujeto abstracto y sin historia. Encargarse de la suerte del Otro implica reconocerlo como un ser histórico con un pasado que, por tener características opresivas, lo ha convertido en un sujeto con un presente cargado de dolor. Y esto no se trata de una expresión de una visión masoquista de la historia; recordemos que Schopenhauer y Lévinas insisten en que es el dolor ajeno lo que me permite visualizar al Otro como un sujeto que exige mi cuidado, en tanto la condición de bienestar no demandaría una acción especial.

En tal sentido, la formación en la alteridad deben contener, como uno de sus intereses fundamentales, el principio de la memoria en tanto su objetivo es que los olvidados de la historia, los que no cuentan ante los grandes sistemas, las víctimas de las múltiples violencias, puedan ser reconocidas como sujetos martirizados cuyas historias deben ser recordadas en el presente con el más fundamental propósito de no repetir tales atrocidades. Ahora bien, ninguna disciplina como la educación posee, al respecto, una responsabilidad tan directa: “La tarea de educar, implica un compromiso con el mundo, con la tradición y con la historia. Sólo si decidimos que el mundo que hemos creado y en el que vivimos todavía merece la pena y que podemos recomponerlo, si nos hacemos responsables de él, estamos en condiciones de transmitirlo a las nuevas generaciones. El que no quiera responsabilizarse del mundo, que no eduque” (Mélich, 1998, 37). Una reflexión en torno a la memoria es factible de desarrollar a partir del uso de múltiples metodologías de acuerdo a los intereses preestablecidos; en este punto se hace opción por un desarrollo a partir de un interrogante que pretende abarcar los aspectos más significativos – si bien no los únicos – que posibilitan un acercamiento general al tema de la memoria asociada a la pedagogía: *¿Qué recordar? ¿Cómo recordar? ¿A quiénes recordar? ¿Para qué recordar?* Para tal desarrollo se acudirá al pensamiento del filósofo alemán Walter Benjamin (1892 - 1940) expresado en su obra “Tesis de filosofía de la historia”, en donde se exalta la importancia

del conocimiento del pasado (memoria histórica) dentro del propósito emancipador de las víctimas.

¿Qué recordar? Una educación en la memoria posee un objeto fundamental que se convierte en la materia clave de su reflexión: el hecho histórico. Tal acontecimiento no se refiere exclusivamente a los eventos que históricamente son susceptibles de ubicar en una línea cronológica del tiempo y que son documentados en los textos que dan cuenta de la historia “oficial”. A través de una educación basada en la memoria también “se reconoce a los sujetos como históricos y temporales, enfrentados a procesos de transformación y a coyunturas existenciales que están afectadas por una historia que hemos heredado pero que a la vez estamos haciendo. Pues, estamos marcados por la historia y nos marcamos a nosotros mismos por la historia que hacemos” (Rubio, 2007, 3). No se olvide que como fundamento de cualquier hecho histórico se encuentra el ser humano que estuvo implicado, directa o indirectamente, en la constitución de ese hecho. No se podrían comprender eventos históricos al margen del dato humano que les otorga sentido en tanto testigo – narrador e intérprete.

¿Cómo recordar? La formulación de tal interrogante de inmediato remite a la rememoración del concepto de *método*; al fin y al cabo el método no tiene otro propósito de convertirse en “camino”, en la “vía” idónea para llegar a un fin. La propuesta de Benjamin resulta más que coherente con las intenciones de una recuperación de la memoria: “Nunca hay un documento de cultura que no lo sea igualmente de barbarie y, al igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el que ha ido pasando de uno a otro. El materialista histórico, por lo tanto, se aparta de ello en la medida de lo posible. Considera misión suya cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 1982, 182). La denuncia de Benjamin es impresionante. Desde sus inicios, la forma del relato histórico ha estado viciado; se han narrado y dejado a la posteridad las grandes epopeyas que satisfacen los intereses de la “oficialidad”; pero dentro de este “método” no ha habido espacio para narrar y escuchar las desconocidas gestas de las víctimas, de los excluidos, de los empobrecidos;

¿A quiénes recordar? En una educación basada en la memoria debe haber un profundo

replanteamiento del concepto de “personaje histórico”. Tal categoría no puede reducirse ya a las “figuras” protagonistas que hegemónicamente han ocupado la atención –casi en exclusiva- de los textos oficiales de historia. Las acciones de los “ilustres” poseen, inexorablemente, consecuencias sobre muchos otros seres humanos que son, cínicamente, lanzados al olvido. A tales seres, damnificados de la violencia estructural - que ha sido la opción del presente estudio- les denominamos *víctimas*. Pero si bien se otorga un reconocimiento fundamental a la víctima, también se subraya al victimario y sus conductas, no por el interés fundamental de destacar su deshonra y crueldad, sino para que sus acciones se conviertan en una clara advertencia de aquello que no se debe volver a repetir. La indignación se convierte en la respuesta del ser humano capaz de compasión, capaz de acoger la alteridad. Pero tal indignación es motivada por el comportamiento violento, opresor y excluyente del victimario. En ese sentido, orientar la memoria hacia sus acciones actualiza en el presente la indignación que se convierte en el mecanismo de protección contra la posibilidad latente de reproducir, no la vida, sino los comportamientos de dominación.

¿Para qué recordar? El principio de la memoria no posee un exclusivo valor simbólico; a través de sus acciones busca tener un auténtico impacto social. Un impacto que no se somete a las reglas de un “pragmatismo” histórico anhelante de cambios estructurales inmediatos, sino consecuente con los ritmos de las profundas transformaciones sociales. Restaurar una sociedad y encaminarla hacia las acciones generadoras de nuevas conductas que prevengan los escándalos éticos del pasado y del presente, se constituye en una empresa que demanda paciencia y constancia.

Los objetivos de una propuesta educativa sustentada en la memoria son diversos; Walter Benjamin propone que la reminiscencia del pasado tiene por objeto iluminar el presente, es decir, comprenderlo como producto de las situaciones pretéritas, con el único fin de redimir el propio pasado personal y colectivo. De esta forma, acudir al pasado para comprender sus efectos en el presente posee un efecto terapéutico en cuanto posibilita la reconciliación con el recuerdo y sus consecuencias.

Finalmente, la educación en la memoria histórica posee unos intereses axiológicos: “La

historicidad de la existencia humana, durante el siglo XX que ha finalizado, ha sido obligada a cuestionarse sobre su proyección futura y sobre los valores desde los cuales se ha asentado, toda vez que ha experimentado actos de genocidio y políticidio” (Rubio, 2007, 3). Una opción ética de alcances sociales no es un lujo de una sociedad ilustrada; se trata de una necesidad global inaplazable.

3.3.2 Justicia Restaurativa

En el desarrollo de la sección final de la presente investigación, se entra a presentar la propuesta de regulación social que garantizaría la efectividad de la propuesta ética dusseliana y que, sin renunciar a la justicia, plantea una respuesta en conformidad al criterio de la producción, reproducción y desarrollo autoresponsable de la vida.

La ética de la liberación de E. Dussel hace una apuesta por los mecanismos de control estatales sin desarrollar una reflexión en torno a si ellos, efectivamente, se convierten en mecanismos de liberación tanto para las víctimas como para sus victimarios que no han perdido su condición de alteridad, de rostro.

Por tal razón, la noviolencia, en su propuesta ética que rechaza cualquier tipo de dominación concertada y estructural, no se aparta de la justicia sino que busca encontrar nuevas alternativas que realmente se conviertan en estrategias para la reinserción de cualquier ser humano en el universo social “legal”.

Colombia, como contexto inmediato, es un buen ejemplo de cómo los mecanismos estatales no siempre se convierten en los medios para garantizar el derecho a la reinserción del sujeto que ha quebrantado la ley. Mientras en el apartado 3 del artículo 10 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del 16 de diciembre de 1966, se afirma que “El régimen penitenciario consistirá en un tratamiento cuya finalidad esencial será la reforma y la readaptación social de los penados”, la realidad es muy diferente. Concretamente en Colombia, a manera de ejemplo, el informe titulado *La reintegración: logros en medio de*

rearmes y dificultades no resueltas (2010) realizado por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), admite una tasa de reincidencia del 15,5 por ciento del total de los desmovilizados; es decir, se calcula que ocho mil personas pertenecientes a agrupaciones guerrilleras o paramilitares que se adscribieron a los diferentes procesos de paz que adelanta el Estado retornaron a las acciones delictivas. Estas estadísticas se convierten en un buen pretexto para advertir que no siempre los mecanismos de regulación social, por legales que sean, se convierten en generadores de nuevos individuos. Si la ética no se quiere convertir en fuente de exclusión, tal como lo propone Dussel, debe estar atenta a plantear nuevas propuestas para que la justicia y sus mecanismos no continúen siendo fuentes *sacrificiales* de seres humanos.

Cuando se aborda el tema del Estado, entendido como una entidad política que cuenta con el poder soberano para gobernar una nación, de inmediato se asocia el tema de la justicia; de hecho, la justicia se constituye en el instrumento que regula los diferentes ámbitos legislativos, políticos económicos y sociales del Estado de Derecho. La justicia, en su forma más tradicional, se asocia al Poder Judicial de un país y a la administración de las sanciones o penas que merecen los infractores del aparato legislativo.

Dentro del ámbito de la justicia existen dos realidades: la norma jurídica y el principio moral. Si la norma jurídica renuncia al principio moral, la justicia se reduce a un sistema estrictamente sancionatorio. En tal sentido, es absolutamente preciso recordar que “la fuerza es el contenido del Derecho, lo que significa que el Derecho no es más que un tipo de fuerza regulada e institucional. Sin fuerza no hay Derecho, sino moral” (González, 2012, 8). Es claro que el Derecho y la Justicia requieren de la fuerza para la garantía del cumplimiento de la ley y el equilibrio social; pero también es evidente que un sistema de justicia, comprendido como medio de regulación social, basado exclusivamente en la fuerza se convierte en una entidad que fácilmente puede degenerar en la represión pero no en la reconstrucción del tejido social. La justicia, entonces, requiere de principios morales para alcanzar su más profundo objetivo orientado a la humanización de las instituciones y los individuos.

La justicia estatal tradicional se encuentra enmarcada dentro de dos modelos para administrarla; en primer lugar figura la *justicia distributiva* que tradicionalmente se encuentra vinculada a la asignación de bienes en una sociedad; igualmente dentro de este modelo de justicia, desde los criterios de la igualdad y la libertad, se asignan, a nivel punitivo, los sistemas de recompensas y castigos, tanto para individuos como para colectividades. El segundo modelo, conocido como *justicia retributiva*, está sustentado sobre la teoría que enfatiza la figura del castigo; este se comprende como una respuesta proporcionada y moralmente aceptable al delito cometido. En la justicia retributiva el objetivo recae en las acciones de probar delitos, establecer culpas y aplicar castigos. Sin embargo, en este modelo no existe mayor preocupación sobre los efectos que tal escarmiento pueda acarrear sobre las personas o corporaciones.

No obstante existe una tercera vía factible para la administración de la justicia. Se trata de una alternativa que no se reduce al ámbito de lo punitivo sino que ensancha sus horizontes hacia la concepción de una justicia con un carácter más holístico en donde el énfasis no recae simplemente en un protagonista, el victimario, sino en los diferentes actores sociales involucrados en las situaciones particulares. Tal modelo se refiere a la *justicia restaurativa*.

Tal enfoque de la justicia posee una historia ampliamente documentada; aunque su origen se remonta a las tradiciones indígenas de Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda, que poseían unas convicciones sociales arraigadas en la importancia fundamental de sus pobladores en cuanto sujetos, es el norteamericano Howard Zehr (1944), catedrático de la universidad Menonita de Harrisonburg, quien es considerado como el pionero contemporáneo de la justicia restaurativa.

Este enfoque de la justicia posee múltiples definiciones que describen las diferentes comprensiones que los teóricos del derecho poseen sobre el modelo restaurativo. Una de las acepciones que goza de la mayor aceptación internacional es la de los autores Daniel W. Van Ness y Karen Heetderks Strong quienes, paradójicamente, no ofrecen una definición concreta sino la descripción del concepto en base a los procesos y resultados restaurativos, distinguiendo cuatro momentos:

El primero es el encuentro entre las partes y su comunidad de cuidado, que promueve una narrativa común de las partes, permitiéndoles mostrar sus emociones, para facilitar el entendimiento mutuo. El segundo es la reparación del daño causado a la víctima y después a la sociedad. El tercero es la reintegración, la cual se refiere tanto a la víctima como al autor del delito, persiguiendo que se inserten nuevamente como personas íntegras en la comunidad. Y por último está la participación, dada por la oportunidad que se otorga a las partes de involucrarse activamente en todas las etapas del proceso (González, 2012, 32).

Lo anterior conduce a una visión amplia de la justicia en donde no es una entidad, la justicia y su ente legislativo, quien se encarga de la administración del derecho dentro de una sociedad; los mismos actores fundamentales, víctima y victimario, al igual que la comunidad involucrada, también son empoderados como protagonistas del proceso restaurativo. Esta propuesta restaurativa: “Reconoce así una dimensión humana del delito y procura hacer, en materia jurídica, un acercamiento al sistema reconociendo la normatividad, y en materia social, la recomposición del tejido social roto, buscando salidas creativas al delito, buscando que la víctima sea reparada, pero sobre todo, que las relaciones sociales sean restauradas” (Britto, 2010, 19-20). De esta forma se reconocen algunas prioridades destacadas: sin lugar a dudas, la prelación máxima en los procesos de administración de justicia radica en establecer una efectiva y total reparación de las víctimas en tanto se garantice la atención privilegiada, se cambie la proporción de poder entre ella y el/la victimario/a, pues la justicia restaurativa afirma que para que la víctima se convierta en tal, existe una objetiva descompensación que favorece al agresor y, finalmente, que consiga expresar sus reclamos de reparación ante el/la victimario/a sin la posibilidad de la reiteración de nuevas agresiones. Sin embargo, no se puede desconocer que la segunda prioridad se afina en la rehabilitación de la comunidad, de la que también hace parte el denominado victimario. En relación con estos últimos, el modelo restaurativo no desconoce su valor en tanto sujeto de derechos. Por tanto, lo que se busca es que tomen una nueva conciencia y asuman responsabilidad, que se ocupe del trabajo de subsanar el

detrimento ocasionado y no lo delegue ni a la víctima ni a la comunidad, que comprenda que la pertenencia a un grupo social implica la conformidad con unos acuerdos éticos mínimos y que por medios de la reparación del daño supere el estigma de su trasgresión y, retornando a su condición de ciudadano, recupere los vínculos con su comunidad.

Tales consideraciones permiten establecer unos principios conceptuales inherentes a la justicia restaurativa, necesarios para su implementación, que la circunscriben dentro de una identidad particular.

El primero de tales principios pretende instituir que la justicia requiere de un compromiso esencial por la restauración de quienes han sido dañados: víctimas, comunidades y delincuentes inclusive. Las consecuencias de los agravios pueden acarrear múltiples consecuencias de acuerdo a los contextos y los sujetos involucrados. Si lo que en verdad se busca es la “reconstrucción” definitiva del perjuicio causado, es preciso contemplar que tal daño no recae exclusivamente –aunque sí primeramente- en la víctima; el restablecimiento de la paz implica la visualización de las condiciones tanto de victimarios como de comunidades.

El segundo principio comprende que las víctimas, los delincuentes y la comunidad deben tener la oportunidad de participar activamente en el proceso de justicia, para buscar una solución que satisfaga las necesidades de todos. Las soluciones que usualmente ofrecen los modelos de justicia distributiva y retributiva no contemplan las necesidades reales de víctimas y victimarios, mucho menos las de la comunidad, en tanto desde tales enfoques los delitos recaen directamente sobre la figura del Estado quien se arroga el derecho exclusivo de juzgar. En el modelo restaurativo se comprende que son los implicados en el delito quienes mejor conocen la situación y las nocivas consecuencias que tal realidad ha provocado. De esta forma, al permitir que el trinomio – víctima, delincuente, comunidad- se encargue de gestionar el proceso, las soluciones adoptadas realmente responderán a las inquietudes de los afectados.

El principio tercero establece que mientras el régimen gubernamental es garante de procurar un orden de justicia público, el papel de la comunidad es procurar y conservar una

paz justa. Entre los conceptos de “orden” y “paz” existe una correlación cercana. Sin embargo, tal conexión es más compleja de lo aparente. En efecto, mientras el Estado se configura como la mediación que procura el orden social, la libertad individual se encuentra directamente afectada por los mecanismos mediante los cuales se garantiza tal orden. Si un estado requiere de una mayor cantidad de leyes para garantizar el orden, es claro que la autonomía de los individuos se ve significativamente reducida. Por tanto, la paz, de la cual es responsable la comunidad, debe contemplar también el valor de la libertad. En el modelo de justicia restaurativo existe un fino equilibrio entre legislación (estatal) y principios morales que provocan la superación de una sociedad heterónoma.

Finalmente, es importante establecer los vínculos entre la justicia restaurativa y los principios de la no violencia, susceptibles del enriquecimiento conceptual y estratégico de la EL. En conformidad con la propuesta ética de la no violencia, es importante establecer que:

la justicia restaurativa puede ser entendida también como una filosofía de vida, que se aparta de las cuestiones técnicas procedimentales y apuesta por el fortalecimiento de una ética de la convivencia, por ello, de manera opuesta a lo que la justicia positiva propone, la justicia restaurativa es moralizante y busca, con el concurso de la comunidad y la participación activa de víctima y victimario, cimentar las bases de la paz. Esta forma de entender la justicia restaurativa es también muy cercana a los principios, valores y argumentos de la No violencia (Britto, 2010, 27-28).

De esta forma, se advierte una fuerte coherencia entre los principios fundamentales de ambas propuestas, la justicia restaurativa y la no violencia, que Mario López presenta en su obra *Política sin violencia*; tales argumentos son:

- *El valor de la vida y el principio de No Matar*: Al igual que la no violencia, la justicia restaurativa opta no solamente por la preservación de la vida, sino porque ella sea vivida en legítima dignidad. Rescatar lo humano que se alberga en el victimario y la dignificación de las víctimas se constituyen en objetivos de una agenda común. Estos

son los efectos más provechosos que un modelo de justicia puede ofrecer a los individuos.

- *El valor de la justicia a través de la búsqueda de la verdad:* Tanto la noviolencia como la justicia restaurativa comprenden que la verdad está compuesta por diversos ámbitos de la realidad. Al respecto, Britto presenta cuatro aspectos: la verdad judicial, que es susceptible de ser *com-probada* mediante procesos jurídicos; la verdad personal, en la que juegan un papel determinante las circunstancias particulares de la historia de vida de cada individuo; la verdad social, mediada por la cultura y los imaginarios comunitarios y, finalmente, la verdad restaurativa, “que permite trascender la violencia, aprender de ella, empoderar a las víctimas y crear condiciones para la superación del estigma de los victimarios” (Britto, 2010, 29).
- *El valor de la confianza humana a través del diálogo:* la noviolencia y la justicia restaurativa reafirman la concertación como la posibilidad de alcanzar un consenso: “Dialogar significa trabajar por la reciprocidad, por compartir, por la mutualidad. El diálogo nace de la aceptación del otro, del reconocimiento de una dignidad paritaria de la persona con la que se entabla la conversación”. (López, 2006, 56). No se olvide que la violencia, realidad a la que se combate, inicia con la ruptura de la posibilidad comunicativa. Tal dialogo no es solamente preventivo; también apunta a la identificación de las causas del agravio con el fin de impedir su reproducción.
- *El valor de la regeneración humana a través de la alternatividad y la creatividad:* una óptima concertación trasciende por mucho los códigos jurídicos cerrados y se emplaza en la lógica de la libertad creativa capaz de ofrecer alternativas inéditas aplicadas a las situaciones particulares: “la noviolencia plantea como principio de actuación la capacidad de pensar y actuar de manera alternativa y creativa por cuanto que –como tal- ve en ello un poder intrínseco, aquel que tiene toda alternativa por el hecho de serla o de quererlo ser. Por esa capacidad interna de no sentirse vencida o rendida ante las adversidades, ante las contrariedades ante los impedimentos sociales o mentales”

(López, 2006, 58-59). Si las situaciones humanas conflictivas poseen múltiples expresiones, las dinámicas para su solución deben responder a cada situación particular.

A manera de *epílogo* de esta parte del estudio, se añade una consideración adicional. Si bien la justicia restaurativa y la ética noviolenta propenden por una humanización de la justicia, y sus criterios, tal como se han presentado, toman distancia del denominado derecho positivo, que en general reduce su acción a la penalización de los delitos, no significa esto que la noviolencia y/o la justicia restaurativa negocien, en lo más mínimo, con la impunidad. Retomando el ejemplo del contexto colombiano y el actual proceso de paz, la sociedad civil reclama enérgicamente la imposibilidad de la impunidad respecto a las responsabilidades de los grupos armados violentos. Tal como lo afirma Federico Andreu Guzmán en el marco del Seminario Internacional "Impunidad y sus Efectos en los Procesos Democráticos", celebrado en Santiago de Chile en 1996, "la impunidad significa igualmente que es imposible obtener justicia y que quienes cometieron esos crímenes continúan en el poder. Así la impunidad engendra paulatinamente un sentimiento de frustración y desesperanza en la sociedad: la violencia y la injusticia son elevadas oficialmente a la categoría de valor supremo y la resignación es la única alternativa dejada para quienes padecieron la represión". Esto es inaudito dentro de un sistema social basado en un mínimo de responsabilidad ética. La impunidad se convierte en la más fuerte causa de deslegitimación de un sistema de justicia por parte de la sociedad civil en tanto el victimario tendría la oportunidad de imponer su lógica violenta: "Si olvidamos lo que hemos vivido tendremos la tendencia a repetir. Y qué mejor para el victimario que repetir antes que reparar, dado que reparar implicaría una restitución jurídica y moral. Restituir implicaría dejar en la memoria histórica una sanción social efectiva". (Correa y Rueda, 2002: p. 9). Una justicia acorde a los requerimientos de la lógica restaurativa, por más humana y compasiva que se quiera presentar, nunca pacta con la impunidad.

CONCLUSIONES

El presente trabajo, que se sitúa dentro del contexto académico-investigativo, plantea una **nueva lectura del concepto de coacción legítima y propone aportes para la aplicación de los medios de regulación social vinculados con la praxis de la propuesta ética de la liberación**, al mismo tiempo que busca presentar una contribución humilde dentro del ámbito de una solución política al conflicto colombiano y preparar las condiciones necesarias para abordar una etapa de *postconflicto* que realmente conduzca a una auténtica y permanente paz; de ahí su constante interés porque la hipótesis planteada desde el inicio del mismo, obtenga un tratamiento conceptualmente riguroso con el fin de alcanzar un óptimo nivel de desarrollo y argumentación. En tal sentido, se establecen las siguientes conclusiones:

1. Dussel, dentro de su EL, propone el concepto de coacción legítima que implica el uso de medios físicos (armas), legales (tribunales) y espacios físicos (centros de reclusión); esta coacción legítima es viable inclusive en las “sociedades estables”, en el caso dado en que se pretendan desacatar los acuerdos establecidos mediante el consenso social. Por el contrario, la violencia, según Dussel, es la utilización de la fuerza en contra del Otro sin razones objetivas, es decir, cuando se utiliza para la preservación de los sistemas pero no de la vida humana en comunidad.
2. La coacción Legítima no puede fundamentarse desde la ética, tal como lo propone Dussel, ya que la ética levinasiana, perspectiva adoptada por Dussel, no admite, bajo ninguna circunstancia, el uso de la fuerza contra el Otro. Sin embargo, Lévinas, admite tal uso de la fuerza exclusivamente dentro del ámbito de la justicia; por tanto la argumentación de la coacción legítima desde criterios éticos debe ser un asunto de profunda revisión al interior de la ética de la liberación. De esta forma, queda argumentada la hipótesis en su primer momento (a) la cual advierte que Dussel no

establece unos límites claros entre los ámbitos de la ética y la justicia, desde la cual tal coacción permitiría el uso de la fuerza hasta las últimas consecuencias.

3. La propuesta de la noviolencia, desde su carácter de apertura dialogante, contiene perspectivas teóricas que podrían contribuir positivamente en los propósitos que plantea la ética de la liberación, e incluso contribuir en la superación de sus omisiones argumentativas. Esta propuesta de la noviolencia se presenta como una ética de carácter material, alejada de todo planteamiento idealista, basada en el interés por la comprensión de las causas y consecuencias del acto humano como acto moral a nivel individual y colectivo.
4. En el diálogo de horizontes que deben entablar la ética de la liberación y la noviolencia, disciplinas reconocidas en el contexto de la ética contemporánea, se revelan unos aportes significativos de la noviolencia a la ética de la liberación; tales aportes favorecen la construcción epistemológica de la ética de la liberación y, en respuesta a la hipótesis, en su segundo momento, (b) de la presente investigación, plantean que sus estrategias de regulación social resulten más coherentes con sus postulados de defensa de la vida y auténtica liberación. Los resultados de tales alternativas de regulación social, más respetuosas con la vida humana y, por tanto, más coherentes con el principio material fundamental de la ética propuesta por Dussel, se presentan en las conclusiones 5 – 8.
5. *La noviolencia es una apuesta radical por la vida*; la exigencia radical por el respeto a la vida, planteada en el pensamiento de la noviolencia de acuerdo al imperativo de la alteridad, favorece una mejor argumentación del principio material de la ética de la liberación, el principio de la vida, en tanto lo asume sin los condicionantes actuales que implican el uso de la fuerza hasta, si fuese necesario, contemplar la posibilidad del asesinato.
6. *La noviolencia y la necesidad de una nueva racionalidad*; históricamente se ha comprobado que la razón instrumental, con sus criterios técnico-científicos y pragmatistas, se ha convertido en el origen de auténticos actos irracionales y de

barbarie, procurando la consolidación de fenómenos que favorecen la violencia estructural. Frente a lo anterior, inexorablemente, se reclama la opción por una forma de pensamiento que busque el ejercicio de una justicia efectiva sin apelar al sacrificio de la vida para alcanzar tales logros. La no violencia, sin caer en el emotivismo inútil, aboga por una racionalidad sustentada en los criterios de la compasión (Schopenhauer – Horkheimer) y la alteridad (Lévinas) en donde no solo se busquen resultados emancipadores y de justicia, sino que las estrategias para obtener esos objetivos realmente humanicen a todos los sujetos implicados.

7. *Formación ética: Educación en la Alteridad*; las situaciones violentas y opresoras no se pueden transformar sino a partir de estrategias encaminadas a cambios sociales estructurales; la educación –uno de los más efectivos medios de regulación social- en clave ética se constituye en una de tales estrategias. Al respecto, una auténtica educación en la alteridad implica la necesidad de la formación en la lógica de la liberación (conciencia crítica individual y social), en el rescate de la memoria (posibilidad de redención y garantía de la no repetición) y en la perspectiva de la no violencia (ethos cultural que resista al uso de la violencia).
8. *La humanización del Estado y sus medios de regulación social*; Al respecto, el concepto de justicia restaurativa se constituye en una propuesta que humaniza a la justicia retributiva –usualmente aplicada por los Estados- que reduce su acción a la aplicación del castigo merecido, pero no destaca el valor del retorno a la vida civil tanto de las víctimas como de los victimarios. La justicia restaurativa es un modelo más acorde a los intereses de la ética en tanto, sin pactar con la impunidad, no busca la pérdida de vidas sino la regeneración del sujeto victimario.

Finalmente, siguiendo los criterios del pensamiento no violento, se considera que “buscar la verdad para la no violencia [...] no es que se parta de poseer una verdad y la muestre o exija para que los demás la compartan o la tengan, sino que ofrece respuestas limitadas (no absolutas) e invita a indagar, averiguar y buscar la verdad como si fuese una aventura cordial, una exposición hacia lo desconocido, una apertura al descubrimiento” (López,

2006). En este sentido, toda reflexión que conduzca a la paz se convierte en un deber moral siempre abierto a ser discutido, siempre bienvenido.

REFERENCIAS

ADORNO, T. (1967). *La educación después de Auschwitz*. Conferencia propalada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966; se publicó en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Franefort, pág. 111. Recuperado de: http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyense%C3%B1anza/pdf_biblioteca/Adorno-%20La%20educaci%C3%B3n%20despu%C3%A9s%20de%20Auschwitz.pdf

AÍNSA, F. (1990). *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Tupac y Nordam.

ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.

BAYÓN, J. (1991). *La normatividad del derecho: Deber jurídico y razones para la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

BENJAMIN, W. (1982). *Tesis de filosofía de la Historia*. En: *Discursos interrumpidos I*, p. 175 y siguientes. Madrid: Taurus,

BEORLEGUI, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

----- (1999). *La Nueva ética de la liberación de E. Dussel*. Revista Realidad (UCA, San Salvador), n° 72, 689-729.

BRITTO D. (2010) *Justicia Restaurativa: Reflexiones sobre la Experiencia de Colombia*. Quito: Universidad Técnica de Loja.

CAMUS, A. (1996). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza.

CASTAÑAR, J. (2013). *Teoría e historia de la revolución noviolenta*. Barcelona: Virus editorial.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2010). *La reintegración: logros en medio de rearmes y dificultades no resueltas*. Bogotá. Recuperado de: www.podion.org/apc-aa-files/.../articulo028_239_1__1.pdf

CORTINA, A. (1995). *La educación del hombre y del ciudadano*. Revista Iberoamericana de Educación. N° 7 (1995), págs. 41- 63.

....., (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Aluda Anaya.

DERRIDA, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée.

DURKHEIM, E. (1975). *Educación y sociedad*. Barcelona: Península, (Edición original de 1922), págs. 52-54

DUSSEL, E. (1998a) *Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión*. Laval Théologique et Philosophique. 54,. Pp. 455 – 471. P. 459

-----, et al. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. Historias, corriente temas y filósofos. México: CREFAL/Siglo XXI.

-----, (1998b). *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión*. Valladolid: Trotta.

-----, (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.

-----, (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.

-----, (2007). *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid: Plaza y Valdés.

-----, (1974). *Método para una filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.

-----, (1998c). *Un proyecto ético y político para América Latina. Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. En: Revista Anthropos, N° 180, sep.- oct.

FERRATER J. (1964). *Diccionario de filosofía*, tomo II (L – Z). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- FREIRE, P. (1977). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- GIRARD, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- HARING, B. (1989). *La No violencia*. Barcelona: Herder.
- HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- (2000). *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta.
- , ADORNO, TH. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- LÉVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- (2004). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- (2001). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en Otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1982). *Ética e infinito*. Tr. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor.
- (2009). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- (1983). *Philosophie, Justice et Amour*. Esprit, août-septembre.
- (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LÓPEZ, M. (2006). *Política sin Violencia. La no violencia como humanización de la política*. Bogotá: Proyecto Editorial UNIMINUTO.
- MARCUSE, H. (1972). *El Hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- (1969). *La ética de la revolución*. Madrid: Taurus.
- MARDONES, J. y MATE, M. (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.

MORENO, M. (1993). *Filosofía de la Liberación y personalismo: "meta-física" desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía. Ética de la liberación de Enrique Dussel*. Tesis presentada en el Departamento de "Filosofía y Lógica" de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, Murcia.

ORTEGA P. (2007). *La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

----- (2001). *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona: Paidós.

RICOEUR, P. (1989). *Approches de la personne, Approches*, París, CDR, 4º trim.

----- (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de cultura económica.

SALAZAR BONDY, A. (1974). *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*. En: VV.AA., *América latina: Filosofía y liberación*, Buenos Aires: Bonum.

SCANNONE, J. (2009). *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*. Teología y Vida, Vol. L, p. 61.

SCHOPENHAUER, A. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.

SINGER, P. (1995). *Ética práctica*. Gran Bretaña, Cambridge: University Press.

VAN NESS, D. y STRONG, K. (2001). *Restoring Justice*, 2ª. Edición, Buenos Aires: Editorial Rústica.

VÁZQUEZ, J. (2005). *Constructores de Paz. Educar en la no-violencia activa*. Madrid: San Pablo.

WEBER, M. (2002). *Economía y Sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

ZEA, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.