

**ALTERIDAD LATINOAMERICANA DESDE ENRIQUE DUSSEL**

**CARLOS ADOLFO OROZCO OROZCO**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
MEDELLÍN  
2013**

**ALTERIDAD LATINOAMERICANA DESDE ENRIQUE DUSSEL**

**CARLOS ADOLFO OROZCO OROZCO**

**Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía**

**Director**

**GUSTAVO ADOLFO KLINKERT POSADA**  
**Doctor en Filosofía**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA**  
**ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**  
**MEDELLÍN**  
**2013**

**Nota de aceptación**

---

---

---

---

\_\_\_\_\_  
**Presidente del jurado**

\_\_\_\_\_  
**Jurado**

\_\_\_\_\_  
**Jurado**

**Medellín, 25 de septiembre de 2013**

## **DEDICATORIA**

A mis padres por haberme enseñado a vivir la alteridad.

A todas las personas que son importantes en mi vida:  
a Carmen, Mariangel y Jessuah por estar siempre allí mostrándome el amor  
por el otro.

A mis compañeros de la UPB Montería por animarme en mi trabajo  
y a todos los excluidos de los pueblos Latino Americanos que siempre hay  
esperanza.

## **AGRADECIMIENTOS**

El autor expresa sus agradecimientos a:

El doctor Gustavo Adolfo Klinkert Posada por animarme en esta investigación.

Mis compañeros de trabajo en la UPB Montería por estar siempre inquietos en animarme a la investigación.

A todas las personas que de una u otra manera hacen parte importante en mi vida que me han ayudado a tratar de vivir la alteridad

## CONTENIDO

	pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>12</b>
<b>1. UN MUNDO LATINO AMERICANO DESDE LA EXCLUSIÓN Y NEGATIVIDAD DE LAS VICTIMAS</b>	<b>15</b>
<b>1.1. EL PROGRESO EN LA MODERNIDAD</b>	<b>16</b>
<b>1.2. UNA MIRADA A AMÉRICA LATINA</b>	<b>27</b>
<b>1.3. LA EXCLUSIÓN</b>	<b>30</b>
<b>1.3.1. Exclusión socio-económica</b>	<b>34</b>
<b>1.3.1.1. La pobreza en América Latina</b>	<b>37</b>
<b>1.3.1.2. La pobreza como falta de ingresos</b>	<b>38</b>
<b>1.3.1.3. La pobreza como insatisfacción de las necesidades básicas</b>	<b>39</b>
<b>1.3.2. Exclusión política</b>	<b>43</b>
<b>1.3.2.1. El clientelismo político</b>	<b>45</b>
<b>1.3.2.2. Corrupción política</b>	<b>46</b>
<b>1.3.3. Exclusión cultural</b>	<b>52</b>
<b>1.3.3.1. Los indicadores de la exclusión</b>	<b>54</b>
<b>1.3.3.1.1. A nivel social</b>	<b>54</b>
<b>1.3.3.1.2. A nivel de oportunidades de participación</b>	<b>56</b>
<b>1.3.3.1.3. El racismo institucional</b>	<b>57</b>
<b>1.3.3.1.4. La falta de atención por los Estados</b>	<b>59</b>
<b>1.3.4. Exclusión de género</b>	<b>60</b>

	<b>pág.</b>
<b>2. LA PRÁCTICA DE LA ALTERIDAD LATINOAMERICANA DESDE ENRIQUE DUSSEL: UNA FORMA DE CAMBIAR NUESTRA REALIDAD</b>	<b>64</b>
<b>2.1. EL OTRO UNA OPCIÓN FUNDAMENTAL (COMO OTRO YO)</b>	<b>66</b>
<b>2.2. EL OTRO COMO PERSONA</b>	<b>75</b>
<b>2.2.1. La relación interpersonal</b>	<b>87</b>
<b>2.2.2. La comunicación interpersonal</b>	<b>90</b>
<b>2.2.3. El amor Interpersonal</b>	<b>94</b>
<b>2.3. EL OTRO COMO PRÓJIMO</b>	<b>97</b>
<b>2.4. LA ALTERIDAD COMO JUSTICIA</b>	<b>103</b>
<b>2.5. AL RESCATE DE LA OTREDAD Y SU DIGNIDAD</b>	<b>110</b>
<b>3. CONCLUSIONES</b>	<b>115</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>124</b>

## RESUMEN

Se trata de presentar una investigación centrada en mostrar como en un mundo individualista, y excluyente (aquí ser excluido significa no ser reconocido, es no ser tenido en cuenta, es "no existir"), un mundo lleno de prevenciones con las personas, y en donde el otro es visto como un enemigo, o lo que es peor como nada, ha de llevar a la destrucción de todo y de todos.

Es decir que no acceder a aquello que socialmente se considera necesario para el pleno desarrollo personal (en la salud, en lo económico-productivo, en lo afectivo, social y familiar), nos sitúa en un plano de desigualdad que conduce necesariamente a estar excluido de esa sociedad a ser visto como un desechable, como algo que no tiene valor.

Todo esta situación difícil nos hace pensar que la posibilidad de alcanzar el bienestar colectivo y la humanización de las sociedades, respetando las diferencias culturales, religiosas e ideológicas, luce cada vez más distante y se traduce en frustraciones, escepticismos. Todos los pobres, marginados y excluidos son los rostros humanos de las patologías de una sociedad enferma y que pareciese como si no tuviera solución.

Ante este panorama descrito se tratará de responder a una pregunta fundamental ¿es posible el rescate de la alteridad y la dignidad del otro en una sociedad excluyente e individualista que favorezca su reconocimiento y su libertad?

Por tal razón trataré de mostrar como la propuesta del filósofo Enrique Dussel sobre el momento de las alteridades nos podría ayudar al respecto.

La filosofía de Dussel aparece entonces como un pensamiento que se propone demostrar que el hombre como un yo individual necesita de la alteridad, del otro, para alimentar su propio ser, y todo esto en la pluralidad que nos rodea.

Dentro de este orden de ideas, se podría señalar que la alteridad dota al ser humano de identidad, lo hace respetado. El otro no es ya meramente



“tolerado” pasiva o negativamente sino que es “solidariamente” respetado, activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su ser, de su racionalidad, de su diferencia, de sus derechos negados.

En última instancia lo que se trata es de mirar al otro como mi prójimo, como mi otro yo con el que yo me puedo realizar como persona ya que el hombre es un ser social que necesita del otro (no como un objeto sino como un semejante a él) para poder vivir plenamente.

**Palabras clave:** Exclusión, Progreso, Alteridad, El Otro.

## ABSTRACT

It presents an investigation focused on showing as in an individualistic world, and excluding (here be excluded means being unwanted, is not taken into account, is "not exist"), a world full of warnings to people, and where the other is seen as an enemy, or worse as anything, must lead to the destruction of everything and everyone.

The no access to what is considered socially necessary for the full development (in health, economic - productive, in the emotional, social and family), places us on a level of inequality that leads necessarily to be excluded of that society to be seen as a disposable, something that has no value.

All this difficult situation makes us think that the possibility of achieving collective welfare and humanization of society, respecting cultural, religious and ideological looks increasingly distant and leads to frustration, skepticism. All the poor, marginalized and excluded are the human faces of the pathologies of a sick society and it seem like I have no solution.

Given this scenario described will attempt to answer a fundamental question is it possible the rescue of otherness and the dignity of others in exclusionary and individualistic society that favors their recognition and freedom?

For this reason try to show how the proposal of the philosopher Enrique Dussel on moment of otherness could help us in this regard.

Dussel's philosophy appears as a thought that aims to demonstrate that man as an individual self needs the otherness of the other, to feed his own being, and all this in diversity around us.

In this vein, it could be said that the otherness gives humans from identity respected the other does not and merely "tolerated" passive or negatively but "solidarity" respected, active and positive in its otherness, in their difference. It is the affirmation of exteriority of the other, his life, his being, his rationality, their difference, their rights denied.

Ultimately what it is looking at the other as my neighbor, as my alter ego with which I can I do as a person and that man is a social being who needs the other (not as an object but as a fellow to it) in order to live fully.

**Keywords:** Exclusion, Progress, Otherness, The Other.

## INTRODUCCIÓN

Se trata aquí de presentar una investigación centrada en mostrar como en un mundo individualista, es decir lleno de prevenciones con las personas, y en donde el otro es visto como un enemigo, o lo que es peor como nada, Al ver este mundo de hoy nos podemos dar cuenta que hay una tendencia casi generalizada a la negación de la vida, de la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados o excluidos es decir una negatividad como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos es decir una tendencia a una totalidad cerrada en donde se mira al otro como una cosa y se procura que su realización no sea justa por lo tanto hay un opresor y un oprimido

Toda esta forma de ver al otro mostrare en el primer capítulo nos ha dejado un gran número de pobres, marginados, oprimidos, perseguidos, huérfanos y viudas en el mundo entero y especialmente en América latina que nos hace deducir que sigue este camino nos ha de llevar a la destrucción de todo y de todos. Y todo esto nos hace pensar que la posibilidad de alcanzar el bienestar colectivo y la humanización de las sociedades, respetando las diferencias culturales, religiosas, de genero e ideológicas, luce cada vez más distante y se traduce en frustraciones, escepticismos.

Ante este panorama descrito se tratará de responder en este investigación a una pregunta fundamental ¿es posible el rescate de la alteridad y la dignidad del otro en una sociedad excluyente e individualista que favorezca su reconocimiento y su libertad? Por tal razón trataré de mostrar como la propuesta del filósofo Enrique Dussel

sobre el momento de las alteridades nos podría ayudar al respecto.

La filosofía de Dussel aparece entonces como un pensamiento que se propone demostrar que el hombre como un yo individual necesita de la alteridad, necesita del otro, para alimentar su propio ser, y todo esto en la pluralidad que nos rodea es decir que la alteridad es la base del encuentro del otro para el otro

Éste momento de la alteridad que nos propone Dussel, busca que el hombre se encamine a su plena realización, es tratar de una filosofía que trate de pensar sobre esta alternativa, desde la perspectiva de la alteridad del otro, es una filosofía de la liberación y no sólo una fenomenología radical de la totalidad cerrada. La filosofía al servicio de la liberación y producida desde y para la experiencia de liberación posibilita una nueva visión de lo ético. Todo esto se sintetizó en su obra de cinco volúmenes: "Filosofía ética latinoamericana".

Lo que trato de mostrar en esta investigación es que Para romper las amarras de la coerción y subyugación, debemos abrirnos al otro desde su punto de vista. Debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del alterno., debemos acercarnos al otro en actitud de justicia, dispuestos a servirlo y a mostrar una empatía solidaria. La alternativa no es la guerra, la desposesión, la oclusión, la exclusión y el genocidio. Sino una filosofía que trate de pensar sobre una alternativa, desde la perspectiva de la alteridad, del otro, y una filosofía de la liberación y no sólo una fenomenología radical de las totalidades o de sistemas cerrados.

Lo que quiere mostrarse es que lo fundamental es la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético, y esto no se logra con buenas

intenciones sino que se hace tomando conciencia del otro, en donde el otro pueda realizarse como persona, donde encuentre un espacio propicio para crear su proyecto de vida, y si el hombre no encuentra ese espacio es en donde hay exclusión, relegación y opresión.

Digo entonces que lo que trata Dussel de hacer pensar es que el hombre debe actuar éticamente y ese actuar éticamente se traduce en permitir que el otro realice su vida en todo momento, es permitir que el hombre este satisfecho integralmente.

Es decir en última instancia lo que se quiere mostrar es que para vivir, es necesario poder vivir bien y para lograr esto se necesita un criterio de satisfacción de necesidades básicas, No podemos entonces hablar, de una vida digna mientras vemos hombres y mujeres que no son reconocidos como personas.

Desde este punto de vista se nos muestra que la exterioridad del Otro, de manera personal y colectiva, constituye una superación del individualismo alienador, que muestra que el sufriente, el oprimido, el bárbaro existe realmente, está más allá de lo- visto, e incluso de lo escuchado.

## **1. UN MUNDO LATINO AMERICANO DESDE LA EXCLUSION Y NEGATIVIDAD DE LAS VICTIMAS**

El tema de la exclusión como fenómeno o problema en el orden político social, económico y cultural ha sido una realidad histórica de la que se empieza a tener conciencia crítica a partir de la modernidad con los cambios que trae consigo el mundo moderno, ejemplo de ello fueron las revoluciones políticas, la francesa, la inglesa, el pensamiento político liberal, las teorías del contrato social, las democracias liberales entre otras. Todo ello trajo consigo un ejercicio de reflexión, preocupación y ocupación en torno al tema de lo humano; alrededor de valores como la solidaridad, fraternidad, la ayuda mutua, los derechos ciudadanos, el reconocimiento de las diferencias. Alrededor de estos nuevos referentes se construyó la modernidad Europea y son estos referentes los que tardíamente llegaron a América Latina y que aun hoy siguen siendo procesos en construcción.

La pretensión del presente capítulo es mostrar como el fenómeno de lo que llamamos modernidad lleva consigo una doble cara de una misma moneda por un lado nos trae progreso de tipo científico-técnico expresado en el bienestar, tecnologías, control de la naturaleza, y por otro lado nos trae un deterioro de la moral, de la ética, en última instancia a traído exclusión por ello me centraré básicamente en mostrar como el fenómeno de la exclusión en América latina es un fenómeno que tiene varias perspectivas y que trae consigo mucho dolor y sufrimiento. Este tema lo abordaré desde el pensamiento filosófico de Enrique Dussel con la idea de mostrar la vigencia y pertinencia del pensamiento de este autor en el contexto de la realidad latinoamericana.

## 1.1. EL PROGRESO EN LA MODERNIDAD

Al ver el mundo de hoy nos podemos dar cuenta que hay una tendencia a la negación de la vida, de la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados o excluidos es decir una negatividad como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos es decir una tendencia a una totalidad cerrada en donde se mira al otro como enemigo y se procura que su realización no sea justa por lo tanto hay un opresor y un oprimido así nos lo expresa Klinkert Gustavo:

la totalidad cerrada como miembros que conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate. El dominador, el poderoso, es el encargado de luchar por el todo, contra lo otro diferente que intenta ser dis-tinto aniquilando la pluralidad y reconociendo la totalidad de lo mismo, como origen idéntico de la diferencia<sup>1</sup>.

Constatamos en este orden de cosas en el que vivimos, que se ha generalizado el parecer que “no se puede pretender, a la vez, vivir con dignidad y ser honesto”<sup>2</sup> ya que se dice que siempre, de una u otra manera, habrá que pasar por encima del otro para salir adelante. El hombre de éxito, propuesto por la sociedad del progreso, funda su ser en la sutileza con la que se aprovecha del trabajo y/o la dignidad de los demás. Al fin y al cabo, “el vivo vive del bobo”, se dice usualmente. Y “bobos”, entonces, resulta ser el que trata de ser honesto. Al punto que tanto han vivido algunos la indignidad que se han acostumbrado a ella. Incluso, algunos han terminado creyendo que la indignidad forma parte de la condición humana.

---

<sup>1</sup> KLINKERT, Gustavo. Ética de la alteridad para América Latina. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Medellín. Vol. 23, No. 62 (1997); p. 57.

<sup>2</sup> RAMIREZ, Edgar. La indignidad de la vida entre nosotros como un problema filosófico. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Bogotá. No. 74-75 (1999); p. 31.



No podemos hablar, entonces, de dignidad humana mientras hombres y mujeres no sean reconocidos como personas. Esto es. Mientras haya quien tenga que aguantar hambre o no pueda salir de la ignorancia o no tenga las condiciones mínimas de salud, de vivienda, de trabajo o las posibilidades y oportunidades para ser reconocido como digno de ser persona, al igual que la negación de los derechos políticos, sociales, económicos y ambientales.

Frente a esto Jairo Torres afirma:

Existe un contraste entre el alto grado de desarrollo científico y tecnológico y el bajo grado de desarrollo social en las sociedades democráticas modernas...mientras las más elemental de las demostraciones científicas y tecnológicas sobrepasan la capacidad casi de cualquier individuo, la mejor de nuestras instituciones políticas, sociales o económicas no logran disipar en la mayoría de nosotros un desolador sentimiento de injusticia y desigualdad social cada vez más profundo y degradante, amenazando incluso la existencia de la especie humana sobre el planeta<sup>3</sup>.

Paradójicamente, está cada vez más ausente la dignidad humana de los acelerados cambios de lo que hoy llamamos progreso

Ahora bien se hace necesario clarificar un poco lo que se llama progreso. La célebre imagen de Prometeo<sup>4</sup> robándole el fuego a los dioses para entregárselo a los mortales se utiliza recurrentemente como símbolo de progreso. El hombre se libera del frío, cocina los alimentos, ilumina su rostro en la penumbra. El fuego le otorga una posibilidad, un adelanto, un mejoramiento.

La promesa prometeica de traicionar la divinidad para alcanzar desde lo

---

<sup>3</sup> TORRES OVIEDO, Jairo Miguel. Ética del discurso y convivencia social. Medellín: UPB 2008. p. 67.

<sup>4</sup> GRAVES, Robert. Los mitos griegos. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. p. 490.

humano la superación de una falta, la pieza que completa un todo, la clave para descifrar un mensaje: esa promesa al cumplirse nos lleva a un castigo eterno.

Jean Jacques Rousseau abría la siguiente interrogación:

¿el progreso científico trae aparejado el progreso moral de los pueblos? Afirmaba entonces que no es así. El progreso científico-técnico ha construido un mundo de falsas representaciones, de saberes fragmentados, un universo de profundas desigualdades; que como señalaba el mismo Rousseau estas desigualdades no son del orden natural sino que son consecuencia del orden social. En el seno de la sociedad se genera la desigualdad, el pacto traiciona la mayoría de las veces a la naturaleza humana<sup>5</sup>.

Prometeo está encadenado a la felicidad de los psicofármacos, a la terapia de la autoayuda, al amor por internet, a un tiempo sin historia que es un tiempo vacío. Hemos perdido la conciencia histórica, hemos abandonado las preguntas ¿quiénes somos?, ¿quién ha sido el que nos precede? Hemos perdido la experiencia de un presente pleno.

Sin embargo la fatalidad de este desarrollo progresivo reside precisamente en aquello que en apariencia lo justifica: su enorme éxito. De la cinética de los gases a la máquina de vapor, de la teoría cuántica a la fisión del átomo, el camino de esa revolución que ahora cubre la tierra con un súper mundo técnico de instalaciones industriales y comunicaciones, que multiplica progresivamente la población y permite dar la vuelta a la esfera. Por ello J. Torres afirma:

---

<sup>5</sup> ROSSEAU, Jean Jacques. Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres. Citado por UZIN OLLEROS, Angelina. Acerca del concepto de progreso en Walter Benjamin. En: *Anthropos*. Caracas No. 1 (1992); p. 15.

De la máquina de vapor, las primeras imágenes fotográficas, el telégrafo, el teléfono, la industria artesanal, pasando por el motor de combustión, el desarrollo de la radio y la televisión, hasta llegar a los últimos desarrollos en el campo de la cibernética, la informática, la robótica, el Internet, las telecomunicaciones, la biotecnología, la nanotecnología, todo ello constituye parte de un conjunto de innovaciones que nos sorprenden por su eficacia, que se han vuelto imprescindibles en el normal desarrollo de nuestras vidas cotidianas y que cuentan en términos generales con el beneplácito y la aceptación de la mayoría de la población<sup>6</sup>.

Paralelamente a esta progresiva evolución científica se produce la progresiva transformación y disolución de las antiguas tradiciones en lo religioso, moral, social y político, creándose un sinnúmero de desigualdades como he mencionado anteriormente. Me detendré un poco a tratar el aporte que nos trae el filósofo francés J. J Rousseau tomando apartes de su “discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres” en donde nos dice textualmente:

Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o por lo menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicios de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> TORRES OVIEDO, Op. Cit., p. 67.

<sup>7</sup> ROSSEAU, Jean Jacques. Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres. Madrid Calpe, 1923. p, 22. Traducido por Ángel Pumarga.

A Rousseau no le interesa la desigualdad natural sino la desigualdad moral ya que esta crea una ruptura inmensa entre los hombres porque se crea una sed de poder indiscriminado y unas ansias de riquezas incontrolables. Nos muestra que desde que el hombre crea las primeras sociedades nació la desigualdad ya que desde ese momento le nació la necesidad de ser visto, de ser deseados por los demás, se impone la propiedad privada, le da más importancia al tener cosas y entonces de manera arbitraria y egoísta impone su voluntad sobre los bienes naturales y sobre las demás personas. Es decir que brota una vida de abundancia para unos y para otros una vida de precariedad para otros en palabras de Rousseau una “desigualdad en la manera de vivir”<sup>8</sup>.

Según Rousseau el hombre en sociedad es diferente al estado natural ya que este busca la auto- conservación que es casi su única preocupación mientras que el hombre en sociedad se guía por el orgullo y la envidia llevándolo a la competición, odio y ansia de poder y afirma que:

El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir: Esto me pertenece, y halló gentes bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Que crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado el género humano el que arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie”<sup>9</sup>.

Toda esta reflexión nos enseña que el hombre tiene que romper esas amarras que lo sujeta y que lo aparta poco a poco de su semejante.

---

<sup>8</sup> Ibíd., p. 30.

<sup>9</sup> Ibíd., p. 57.

Hemos visto hasta aquí que la historia del progreso es la historia de la barbarie, es la historia de los vencidos, como afirma Benjamín “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”<sup>10</sup>. Con respecto a esto Dussel comenta a Walter Benjamín en Ensayos Escogidos. Diciendo “el pensamiento crítico de Benjamín parte de este supuesto (el sistema vigente), para negarlo desde la víctima, lo que le permitirá pasar a una reinterpretación total de la historia: La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico”<sup>11</sup>.

Por lo tanto Dussel propone desde este punto de vista que es necesario “reconstruir la historia desde los vencidos”<sup>12</sup> es decir insiste Dussel “La víctima que toma conciencia, que irrumpe con praxis liberadora produce una ruptura del tiempo continuo conmemorando otros momentos liberadores-mesiánicos de la historia pasada”<sup>13</sup> y el filósofo cubano Fornet- Betacourt Raúl uno de los máximos exponentes de la filosofía intercultural propone la conformación de una filosofía intercultural vista desde América latina que busque evitar todo reduccionismo, toda violencia, apertura al diálogo y toda forma socavada de exclusión por ello afirma:

una filosofía de contextura intercultural podría contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, positivamente dicho, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. Ensayos escogidos. México: Coyoacán, 1999. p. 45.

<sup>11</sup> DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta, 1997. p. 334.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 334.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 335.

<sup>14</sup> FORNET- BETANCOURT, Raúl. transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 60.

Al acercarnos al concepto de progreso se descubre que este tiene diferentes nombres: significa avance, desarrollo, evolución, primer mundo pero guarda dentro de sí la otra cara: retroceso, subdesarrollo, involución, tercer mundo e incluso se ha llegado a pensar que la falta de progreso se adjudica a una incapacidad de orden natural o de orden cultural. El indio, el negro, la mujer, los pobres no entran en los beneficios de ese progreso porque en ellos anida afirma el vencedor la imposibilidad de crecer, de desarrollarse, de mejorar.

En nombre del progreso se justifica la barbarie, y es esa justificación la que necesita de la crítica, la que precisa los rostros de los que han perdido un patrimonio cultural, porque ese patrimonio sólo lo gozan los que recibieron la herencia; quedan, entonces los desheredados, “la clase oprimida que combate que lucha”<sup>15</sup>.

Tenemos la certeza de que el progreso material no ha implicado el progreso “espiritual”\*. Pareciera que la civilización lo que hace es sofisticar los mecanismos para evadir el tener que priorizar al más necesitado. Como nos afirma J Conill “la hegemonía del universo tecnológico ha dejado a la razón moral y las creencias religiosas como cohesión social y de unificación del sentido cultural; se han convertido simplemente en una posible opción individual dentro del mercado de las preferencias”<sup>16</sup>.

Estamos puestos en el dilema entre progreso y destrucción. Una siniestra coincidencia entre fatalismo y voluntad de progreso caracteriza ahora todo el pensamiento relativo a la continuidad de la historia. Nos han condenado al progreso y éste se ha vuelto nuestra fatalidad. Debido a los enormes éxitos del progreso científico, el físico ocupa ahora el lugar del teólogo: el progreso

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 335.

\* Utilizo la palabra Espiritual no en la dimensión religiosa del hombre sino lo humano es decir lo que hace al hombre más digno.

<sup>16</sup> CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991. p. 64.

planificable ha asumido la función de la providencia. El optimismo del progreso de otros tiempos ha sido sustituido por el fatalismo del progreso.

El ser humano recibe de Prometeo los dones junto con los peligros. Y nosotros mismos situados en el final de esta historia originaria, en un final que llamamos el comienzo de la era atómica, estamos tan liberados como encadenados por nuestro ingenio. El optimismo del progreso propio de los siglos XVII y XIX no previó la posibilidad de que la liberación pudiera encadenar. Y así como Comte creyó prever hace cien años cuando proponía un estado que llamó “positivo”<sup>\*</sup> en la que le corresponde una sociedad industrial, capitaneada por científicos y sabios expertos que asegurarán el orden social y que el progreso de las ciencias y de la industria imposibilitaría las grandes guerras destructivas en el futuro, ahora lo vemos al revés y hemos pasado de optimistas del progreso a fatalistas. El propio progreso progresa de manera imparable, no podemos invertir su marcha, lo cual arroja una extraña luz sobre la tesis hegeliana, según la cual la historia sería una historia de progresiva libertad<sup>17</sup>.

Como nunca antes en la historia universal ha tomado forma un proyecto mundial tan violento y antinatural como éste que en su desarrollo avanza destruyendo los equilibrios biológicos y toda forma de entender la existencia y el universo distinto de su voraz cultura del mercado y la ambición.

Este modelo de dominación mundial llamado Modernidad se expresa principalmente en la transnacionalización de las economías en la mundialización de la ciencia la tecnología y las comunicaciones en la imposición por todo el mundo de una tendencia cultural dominante originada

---

\* Cfr. Discurso sobre el espíritu positivo. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Edición y traducción de Eugenio Moya. p. 31.

<sup>17</sup> HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. La fenomenología del espíritu. La Habana: Ciencias Sociales, 1972. p 38.

en los países ricos de Occidente que actúa alterando transformando y destruyendo las culturas y sociedades del tercer Mundo imponiendo cambios en las economías y la institucionalidad de los países pobres y terminando con la diversidad cultural y social de los pueblos.

La modernidad se desarrolla en el mundo uniformando a todos los países con una misma cultura con los mismos valores con el mismo consumo pero al mismo tiempo produciendo la exclusión y marginación de tres cuartas partes de la humanidad que no tiene la tecnología más moderna, que no puede competir en el mercado mundial, condenándolas a la miseria el desamparo y el hambre.

La revolución tecnológica en manos del capital transnacionalizado se transforma en el principal instrumento de un proyecto mundial sustentado en la dominación de los pueblos y la esclavitud de la naturaleza en beneficio de unos pocos.

La cuestión consiste en preguntarse si este paradigma de la exclusión y del no reconocimiento del otro, ha negado desde el comienzo la materialidad de la vida humana como criterio de verdad. Es necesario afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del bien pues podemos observar un hecho masivo a finales del siglo XX y comienzos del XXI que buena parte de la humanidad es víctima de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el dolor, infelicidad, pobreza, hambre, analfabetismo, entre otros.

Hoy es usual ver países enteros muriéndose por el hambre, por la desnutrición mientras otros viven en la opulencia. Un comunicado de la Organización de las Naciones Unidas nos mostraba como <sup>\*</sup> la pobreza a nivel

---

\* Se hace necesario aclarar que los datos estadísticos que utilizaré en esta primera parte de la tesis son fluctuantes en el tiempo por lo tanto están sujetos a cambios.



mundial alcanzó los 400 millones de personas en los últimos 5 años. Actualmente 1.500 millones de habitantes son desesperadamente pobres y más de 1.000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar”<sup>18</sup>.

Y por eso afirma Dussel:

El proyecto utópico del sistema mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, mitos, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos<sup>19</sup>.

Y añade Dussel “Todo esto son aspectos de un mismo problema: la opresión dominante y masificante de la totalidad vigente de la sociedad industrial liberal capitalista y burocratizada, de la cultura de la modernidad en crisis, que aniquila la posibilidad de una vida auténtica del individuo y de la creatividad transformadora”<sup>20</sup> es decir que lo que quiere decir Dussel es que se da una total negación de la vida que ante el horror de la muerte y del dolor, producen las instituciones represoras de la vida y los instintos del placer que permiten afrontar el dolor y la muerte para alcanzar la felicidad pero ponen en cuestión la vida del ser humano.

Con respecto a esto el Papa Juan Pablo II afirma:

---

<sup>18</sup> ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Comunicado de prensa sobre asuntos humanitarios de 1 de febrero de 2001. [En línea]. <Disponible en: [www.un.org/es/](http://www.un.org/es/)>. [Consulta: 15 Oct., 2010]

<sup>19</sup> DUSSEL, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Op. Cit., p. 310-311.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 330.

con las nuevas perspectivas abiertas por el progreso científico y tecnológico surgen nuevas formas de agresión contra la dignidad del ser humano, a la vez que se va delineando y consolidando una nueva situación cultural, que confiere a los atentados contra la vida un aspecto inédito y --podría decirse-- aún más inicuo ocasionando ulteriores y graves preocupaciones: amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de los derechos de la libertad individual, y sobre este presupuesto pretenden no sólo la impunidad, sino incluso la autorización por parte del Estado, con el fin de practicarlos con absoluta libertad y además con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias<sup>21</sup>.

Y es lo que Juan Pablo II llama “cultura de la muerte”<sup>22</sup>. Esto es a una mentalidad, a una manera de ver al ser humano y al mundo, que fomenta la destrucción de la vida humana del más débil e inocente por parte de los más fuertes y poderosos, de los que no tienen voz y voto.

Por consiguiente es necesario recuperar la sensibilidad frente al sufrimiento del otro y esto pertenece a lo más esencial de la condición humana y es una tarea fundamental de la filosofía. Ya que ésta tiene que ver con el sentido de la vida, se debe ocupar entonces de sus posibilidades y de su finalidad. Es decir, de su ser trascendente; y la vida se trasciende a sí misma en la posibilidad de una vida más digna. La vida tiene sentido en la medida en que sea posible ser más digna, y la vida es más digna en cuanto va más allá de sí misma. Con respecto a esto Edgar Ramírez afirma: “Entre nosotros hoy la filosofía ha de ocuparse de la dignidad humana; esto es, de los derechos humanos. Por aquello de que la filosofía es su “momento en conceptos” (Hegel). Nuestro Momento, el más alto estadio del progreso moderno es, a la vez, nuestra más completa experiencia de la indignidad de la vida humana”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> JUAN PABLO II. Carta encíclica *Evangelium vitae* No. 4. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1995.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, No. 12.

<sup>23</sup> RAMÍREZ, Op. Cit., p. 34.

No se trata aquí de un ataque indiscriminado contra lo que se considera la modernidad sino que como dice Dussel: “se trata de una crítica racional que tiende a subrayar lo negativo del sistema vigente, pero no exclusivamente por pesimismo, sino para criticar el irresponsable optimismo de los que sólo consideran el aspecto positivo de la razón moderna”<sup>24</sup> la modernidad tiene un fin noble como nos dice J Conill “es evidente que la modernidad y lo que ésta significa se construyó a partir de las necesidades propias de Europa, desde su realidad, desde su mentalidad, y por ende se deja en claro que si bien la modernidad condujo a algún tipo de desarrollo social, económico, político y cultural, lo trajo solo para aquellos que idearon este proyecto, o sea Europa”<sup>25</sup>. Por tanto este proyecto no se adaptó fácilmente a las distintas realidades socio – económicas y políticas que existieron en el tercer mundo, y que hablando en términos esencialmente económicos provocaron más bien una inequidad, partiendo de la premisa del capitalismo en la sociedad moderna individualmente libres pero también de sujetos individualmente egoístas. Porque en el poder del dinero está el poder de la diferenciación.

## 1.2. UNA MIRADA A AMÉRICA LATINA

Como nos hemos dado cuenta hasta aquí el fenómeno de lo que se llama la modernidad y especialmente la **globalización** es un fenómeno desigual y ambiguo. En esta nueva era, la característica es la competencia por diferenciales de productividad y la muerte del ciclo de producción, con información en tiempo real.

Todo esto ha hecho que el resultado de este proceso genere una gran cantidad de problemas como es la reducción del empleo, la exclusión social agudizada, la marginación entre muchos otros. Esto quiere decir que el

---

<sup>24</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 336.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 43.

desarrollo del capitalismo a fines del siglo XX requiere que partes de la sociedad y del mundo se vuelvan excedentarias pero de manera muy puntual en África y América latina. Todo esto se expresan en el aumento de la migración de los países llamados pobres hacia los Estados Unidos y Europa, conforme la población excluida quiere mejorar sus niveles de ingresos y formar parte de sociedades más ricas.

La disparidad de los ingresos, a la vez que tiene lugar una reducción del Estado, forma una peligrosa base para la alienación, la dependencia y el cinismo que puede llevar, en última instancia, hacia el deterioro de las relaciones sobre las cuales se funda la sociedad civil.

El Perú por ejemplo tiene la peor distribución de ingresos en América Latina, aparte de Haití<sup>26</sup>. Esto llevó al levantamiento de movimientos sociales y después del periodo de hiperinflación, la depresión y la etapa de extrema violencia de los años 80, y así como en el Perú la mayoría de los países de América latina viven y vivieron estos mismos procesos. Dado este contexto, los efectos son que el tejido social se ha debilitado y el individualismo extremo ha emergido derivando en agresividad, dentro de un conflicto estéril en aras del mercado.

Algunos elementos según mi parecer que cuestionan el espíritu modernizante en América Latina pueden señalarse los siguientes:

- Hay una pérdida de la ética del trabajo y un elogio de la ética del éxito.
- Los derechos y las libertades están restringidos, dañando así el proceso de individualización.
- La mediación del Estado en los conflictos entre la sociedad, se han reducido. La interacción entre el Estado y la sociedad ha

---

<sup>26</sup> ORGANIZACIÓN NACIONES UNIDAS, Op. Cit.

sido remplazada por la concepción del mercado político, donde los actores sociales derivan individualmente en clientes.

- El progreso se ha convertido en un elemento determinante en la imaginación social, considerado como mejora del país o de la persona misma. Debe obtenerse a cualquier precio, incluso resignándose a perder los derechos. Esta versión particular del éxito individual, si es frustrado, puede derivar en un alto grado de insatisfacción, el terreno apropiado para diferentes formas de violencia estéril como se ve en la mayoría de los países latinoamericanos.

Si miramos a cada uno de los países latinoamericanos nos damos cuenta que ha habido y hay en la actualidad diversas formas de alienación representadas en la negación de la alteridad, alienación política, nódulos de dominación y represión, negación del otro como otro.

La geografía de la pobreza y la demografía de la pobreza nos muestran una realidad de vergüenza ante la historia que tiene que llegar a su fin para que comencemos a ser iguales.

En este marco debemos entender que lo que ha ocurrido con los derechos humanos en América latina, tiene que ver con la falta de valor económico de las personas. La gente no importa. La sociedad no interesa. Interesan las tarjetas de crédito habientes, con rango de ciudadanos consumidores. El resto es descartable. Las violaciones a los derechos humanos son vistas como detenciones arbitrarias, secuestros, matanzas de personas inocentes. El problema con este acercamiento a los derechos humanos es que metafóricamente infiere que la ausencia de crimen es la vuelta al imperio de la justicia. El chantaje, la intimidación y el miedo pueden asemejar la aparición de "la ley y el orden", y el subempleo y los bajos sueldos cubren la semejanza con una economía donde todos los trabajadores son valorados y respetados.

Los niños y niñas crecen fuera del espectro de la ley y el orden o con ésta en su contra, porque el trabajo infantil está penalizado. Allí comienza a construirse una nueva imagen de América Latina para los jóvenes de hoy.

“Mirar la modernidad y la globalización sin mirar la exclusión hubiera sido hacer un ejercicio incompleto”, dice el economista peruano Oscar Ugarteche<sup>27</sup> en su libro presenta una reflexión sobre su país en la globalización, dejando constancia de que la gran mayoría de los latinoamericanos no se beneficia de tal proceso. Y es que la otra cara de la medalla de la globalización es la exclusión y Dussel afirma que “uno de los límites absolutos de la modernidad es la destrucción de la misma humanidad”<sup>28</sup>.

### **1.3. LA EXCLUSIÓN**

Haciendo una mirada somera de este problema nos podemos dar cuenta que existen varias formas de exclusión que mencionaré a continuación y serán desarrolladas posteriormente una a una.

La exclusión se puede referir a la falta de incorporación de parte significativa de la población a la comunidad social y política, negándose sistemáticamente sus derechos de ciudadanía, es decir, el impedimento para gozar de los derechos civiles, políticos y sociales vinculados, en cada sociedad, como la igualdad ante la ley y las instituciones públicas, e impidiéndose su acceso a la riqueza producida en el país, todo esto según la pauta de derechos y deberes que condiciona legalmente la inclusión en la comunidad sociopolítica. Un ejemplo claro de este tipo de exclusión nos lo muestra Hannah Arendt cuando nos dice “el proceso que condujo a los judíos al exterminio comenzó con la

---

<sup>27</sup> UGARTECHE. Oscar. La arqueología de la modernidad. Lima: Desco, 1998. p. 32.

<sup>28</sup> D DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 45.

privación de los derechos, relegando a este grupo a carecer del derecho a tener derecho”<sup>29</sup> y continúa diciendo:

incluso los nazis comenzaron el exterminio de los judíos privándolos primero de toda condición jurídica (la condición de ciudadanos de segunda clase) y desvinculándolos del mundo de los vivos al acorralarlos en guetos y campos de concentración, y antes de echar a andar las cámaras de gas habían probado cuidadosamente el terreno y habían determinado, a su entera satisfacción, que ningún país reclamaría a estas personas. Lo que quiere destacarse es que se creó una condición de completa ausencia de derechos antes de atacar el derecho de la vida<sup>30</sup>.

Otra connotación esta en el hecho de que algunos grupos son excluidos, a través de formas no económicas, del acceso a los bienes básicos y a los servicios que determinan el capital humano. Hay grupos que no tienen el mismo acceso a la educación, a la salud y a otros servicios como el crédito, la vivienda, el sistema de seguridad social, la alimentación básica, etc., incluso si uno solo toma en cuenta las diferencias económicas de ingresos.

Es claro que existe una discriminación en los accesos, debida a otros factores que pueden ser parte de una definición de la exclusión social. Enrique Dussel nos dice que

a raíz de la modernidad se crea la humanidad sobrante(desechable, desempleada, excluida) aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes tanto en el centro como en la periferia en América latina África o Asia y por lo tanto hoy constatamos como la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la ley de la Modernidad: esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Alianza, 1998. p. 33.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>31</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 65.

Otra característica de la exclusión es el acceso desigual a los mercados de trabajo y a los mecanismos de protección social de las instituciones tanto formal como de las informales. Aun para las personas con similares niveles de capital humano y calificación parece haber un importante elemento de discriminación que debemos considerar como parte de lo que uno definiría como exclusión social, más allá de consideraciones puramente económicas.

La exclusión también ha sido tratada como una condición de vulnerabilidad, que presentan ciertos grupos sociales, como resultado de la edad (joven y anciano), género (mujeres), inserción laboral (trabajadores informales), etnia (negros, indígenas), condiciones de salud (incapacidades, portadores del virus del sida), etc. En todos los intentos encontramos la misma perspectiva que nos remite a la búsqueda de una condición individual (aunque sea compartida por todo un grupo), lo que permite que la exclusión pueda identificarse como algo que un individuo posee o no. De alguna manera se trata de buscar un conjunto de características y/o atributos que limitarían la posibilidad de inserción de los individuos en el mercado, ya sea como productores o consumidores.

Como me he podido dar cuenta los grupos o sectores sociales excluidos pueden ser múltiples, pero son dos grupos amplios los que se observan de una forma más intensa. Uno es el grupo de los indígenas, y el otro, en algunos países, es el conformado por gente con ascendencia africana (los afrolatinos).

Esto no quiere decir que no haya otras líneas de exclusión, tales como sexo, edad o religión en algunos países latinoamericanos. Lo que sí parece querer decir, es que las diferencias étnicas y raciales se encuentran entre los factores más evidentes de la exclusión.



Estos hechos no pueden ser atribuidos a factores económicos casuales en una población que de otra manera sería homogénea, una población que sería discriminada solo por medios económicos. Así es que parece importante construir un marco coherente que ayude a explicar la persistencia de los altos índices de desigualdad y pobreza en países que excluyen poblaciones, como las indígenas. El reducido acceso de los grupos excluidos a la escolaridad y los servicios de salud explica en parte la baja capacidad futura de aprendizaje, los menores salarios y la limitada participación política. El bajo acceso a la escolaridad, a su vez, también puede ser explicado por la baja participación política, la pobreza de los padres y una total discriminación en el mercado de trabajo.

En conclusión el fenómeno de exclusión es un proceso relacional, definido por normas socialmente constituidas que ordenan las relaciones sociales y vuelven los comportamientos previsibles, aunque esas normas estén o no formuladas de manera legal. Nos dice Sonia Fleury “dado que la ciudadanía requiere una legalización de la igualdad, la exclusión es un proceso que regula la diferencia como condición de no inclusión y de desigualdades”<sup>32</sup>.

Por su parte, Santos subraya la diferencia entre desigualdad y exclusión:

Si Marx es el gran teórico de la desigualdad, Foucault es el gran teórico de la exclusión. Si la desigualdad es un fenómeno socioeconómico, la exclusión es, sobre todo, un fenómeno cultural y social, un fenómeno de civilización. Se trata de un fenómeno histórico a través de la cual una cultura, por vía de un discurso de verdad, crea la interdicción y la rechaza. El sistema de la desigualdad se asienta, paradójicamente, en el carácter esencial de la igualdad; el sistema de la exclusión se asienta en el carácter esencial de la diferencia. El grado extremo de la

---

<sup>32</sup> FLEURY, Sonia. Política social, exclusión y equidad en América Latina en los 90. En: Nueva Sociedad. Caracas. No. 156 (Jul. - Ago., 1998); p. 80.

exclusión es el exterminio; el grado extremo de la desigualdad es la esclavitud<sup>33</sup>.

En resumen, la exclusión es un proceso cultural que implica el establecimiento de una norma que prohíbe la inclusión de individuos, grupos y poblaciones en una comunidad sociopolítica. De esta forma, los grupos excluidos están, en general imposibilitados de participar de las relaciones económicas predominantes. En pocas palabras lo que define a la exclusión es la privación o la negación de la condición humana impidiéndoles que se vuelvan sujetos de su proceso social. Es decir, que además de los derechos de ciudadanía, lo que está negando es su propia condición humana, y la posibilidad de realizar su potencial como sujetos.

**1.3.1. Exclusión socio-económica.** Inicialmente el concepto de exclusión social se utilizó en Europa, primero en Francia en 1965 en la obra de J. Klanfer “ L’Exclusión sociale<sup>34</sup>, luego se utiliza en Italia y los países nórdicos para hacer referencia a los nuevos problemas sociales y económicos asociados a la globalización, como el empleo precario y el subempleo, la inserción económica, política y cultural de los inmigrantes o la desintegración social producto de diferencias étnicas.

La idea de exclusión social se desarrolla, en un principio, como una nueva conceptualización, o más simplemente una nueva designación, de la problemática de los grupos que quedaban al margen de la dinámica del crecimiento económico del occidente industrial. Específicamente, se definía exclusión social como los mecanismos a través de los cuales personas y grupos son despojados de la participación y titularidad de los derechos

---

<sup>33</sup> SANTOS, Buenaventura de Sousa. Una construcción multicultural de igualdad y de diferencia. En: VII Congreso Brasileño de Sociología. Río de Janeiro: Sociedad Libre, 1995. p. 2-4.

<sup>34</sup> RIVERO RECUENTO, Ángel. En torno a la exclusión social. En: Claves de la Razón Práctica. Madrid. No. 108 (2000), p. 39.

sociales, o como un proceso que excluye a una parte de la población del disfrute de las oportunidades económicas y sociales.

En ese contexto, la noción de exclusión social se presentaba más amplia que el concepto de pobreza ya que representa un fenómeno que corresponde a la exclusión de los mercados, pero también de las instituciones sociales y culturales. Sin embargo, también se indicaba que era un concepto complementario ya que permite tratar aspectos asociados a la pobreza que no derivan de la carencia de ingresos.

Entre los autores latinoamericanos existe cierto terreno común de definición en torno al concepto de la exclusión social, entendida en su acepción más amplia, y a enfatizar su multidimensionalidad. En el contexto regional, se considera la exclusión social de manera amplia como la imposibilidad de una persona o de un grupo social para participar activamente en las esferas económicas, culturales, políticas o institucionales de la sociedad.

El concepto ha probado ser una herramienta útil para analizar las sociedades latinoamericanas debido a su 'perspectiva integrada' que incluye conceptos de 'marginalidad', 'pobreza' e 'invisibilidad' que son comunes a muchos análisis sociales en la región. De hecho, la exclusión social ofrece la posibilidad de superar las limitaciones metodológicas de la pobreza en la medida que también incluye dimensiones no físicas tales como 'participación' y la construcción de 'derechos civiles'.

En este respecto, los estados intermedios entre la inclusión y la exclusión representan situaciones de 'vulnerabilidad' y este nivel de inclusión social sirve como un indicador de la realización de derechos. La exclusión social es una condición tanto objetiva como subjetiva que puede cambiar en el tiempo y el espacio en la medida en que la forman procesos históricos y sociales

específicos. De acuerdo con esta perspectiva, una acumulación de “vulnerabilidades” podría conducir posteriormente a la exclusión social total. Por lo tanto, la pertinencia del concepto de inclusión-vulnerabilidad-exclusión yace en la visión holística y dinámica que ofrece para analizar la estructura social real de los países latinoamericanos. A continuación podemos ver en mayor detalle algunos de éstas en relación con América Latina.

Este contexto global de inseguridad económica y social impacta con mayor gravedad a los grupos vulnerabilizados, particularmente niños, mujeres, ancianos, discapacitados, población indígena, y en los niveles nacionales y locales, identificamos desigualdades, brechas socio-sanitarias, que se expresan en desigualdades socioeconómicas, desigualdades en los indicadores de enfermedad y muerte, desigualdades en la disponibilidad, acceso y calidad de la atención a la salud.

En salud, tenemos que como resultado de esa situación, se incrementan los riesgos estructurales que tienen que ver con la condición de vida y la condición precaria de la población. Se hacen más complejos los perfiles de enfermedad y muerte, ya que tenemos patología infecciosa y carencial que no hemos erradicado, que no hemos controlado, y se suma a la patología crónica, psicotrastornos, accidentes, violencias, y nuevas y antiguas epidemias.

Debemos considerar además del envejecimiento de la población con su carga de enfermedad crónica, los grupos vulnerabilizados que concentran una sobremortalidad y una sobremorbilidad por múltiples causas (infecciosas, carenciales y degenerativas). En algún momento, hace quince o veinte años, se hablaba de las enfermedades de la riqueza y de las enfermedades de la pobreza, pero hoy hay suficiente evidencia para mostrar que son los grupos

de población empobrecida, en condición socioeconómica más precaria y con menor control sobre sus vidas los que concentran todo tipo de patologías.

**1.3.1.1. La pobreza en América Latina.** La exclusión aparece conectada de una manera muy estrecha con la pobreza, pero con una concreta visión de ésta, que pretende trascender la interpretación en términos de patrimonio e ingresos para captarla como fenómeno relativo, minoritario y definido por la falta de acceso a recursos de diferente tipo.

La relatividad alude al hecho de que la pobreza no puede entenderse en abstracto, sino que ha de ser evaluada en relación a la media de la sociedad de referencia. Y ese relativismo nos conduce a su vez al segundo rasgo de la pobreza, y es que únicamente tiene sentido hablar de la misma cuando afecta a un grupo minoritario (sea lo amplio que sea) en un contexto social concreto, porque sólo entonces las carencias materiales y sociales impiden participar de los estilos de vida predominantes en cada sociedad.

Por tal razón puedo afirmar que la pobreza es un fenómeno muy complejo y que tiene muchas dimensiones, pues no sólo afecta a la reducción del bienestar individual o colectivo, medido a través de la privación para comprar bienes o servicios, sino que incide en la capacidad de las personas para satisfacer sus necesidades más básicas, tales como el acceso a la vivienda, la salud, la educación, al agua potable, la electricidad y un largo etcétera. Con respecto a esto Kliksberg, Bernardo. En La agenda ética pendiente de América Latina cita a Sturla J. Stalsett diciendo:

la pobreza obviamente, tiene mucho que ver con la privación de recursos económicos básicos pero que lo importante no es la privación de los recursos en sí, sino la

privación de capacidades para hacer realidad metas; en otras palabras, realizar la libertad personal en el desarrollo de sus capacidades y deseos<sup>35</sup>.

Y Dussel define la pobreza como: “es la imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; es falta del cumplimiento de necesidades, pero igualmente origen de conciencia crítica”<sup>36</sup>

Es por ello que podemos afirmar que existen diferentes modos de definir y de medir la pobreza de un país o de una región.

**1.3.1.2. La pobreza como falta de ingresos.** Uno de los métodos más utilizados para medir la pobreza es calcular los ingresos que tienen las familias y ver si con ellos son capaces de acceder al consumo de una cesta de bienes y servicios de carácter primario, necesarios para satisfacer sus necesidades más elementales. Teniendo en cuenta este enfoque, y de acuerdo con los datos más recientes<sup>37</sup>.

Uno de los casos más significativos en cuanto al drástico aumento de la pobreza es el de Argentina donde, y debido a la crisis económica que afectó al país, el número de personas pobres prácticamente se duplicó desde el año 2000 hasta el año 2007, a la vez que los niveles de indigencia (o pobreza extrema) se multiplicaron por cuatro. La pobreza también creció en los últimos años en países como Bolivia, Uruguay o Colombia (especialmente la pobreza extrema). Además, el número de personas pobres también aumentó en los últimos años en Ecuador, Guatemala, Honduras, México o República Dominicana.

---

<sup>35</sup> KLIKSBURG, Bernardo. La agenda ética pendiente de América Latina. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 49.

<sup>36</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 318.

<sup>37</sup> CEPAL. Panorama social de América Latina 2005-2010. Capítulo 1 Pobreza y distribución de ingresos. s.l.: Cepal, 2010. p. 38.

Pero el número absoluto de pobres aumentó no sólo por el efecto de las crisis económicas de los últimos años sino que hay que tener en cuenta que el aumento de la población ha sido más importante que el aumento de la producción de la región, lo que en términos económicos significa una pérdida de riqueza per cápita para el conjunto de la región. Además, el descenso de las tasas de fecundidad en América Latina se ha dado con mayor intensidad en los grupos socioeconómicos más favorecidos, lo cual ha incrementado la brecha socioeconómica entre grupos sociales.

Un análisis más pormenorizado de las tasas de pobreza y de indigencia en la región latinoamericana revela que existen grandes diferencias entre países. Las tasas de pobreza y de pobreza extrema más altas se dan en Honduras, Nicaragua, Bolivia, Paraguay, Guatemala y Perú, mientras que las más bajas se dan en Uruguay, Costa Rica, Chile y Panamá.

#### **1.3.1.3. La pobreza como insatisfacción de las necesidades básicas.**

Como hemos dicho, la pobreza es un fenómeno muy complejo, que abarca a distintas facetas relacionadas con el bienestar individual y colectivo. Además de medir la pobreza a través de la capacidad de compra, como hicimos en el apartado precedente, se pueden evaluar las condiciones de vida de las personas a través de indicadores que reflejan su satisfacción de las necesidades básicas, como por ejemplo el acceso a la sanidad, la educación, la vivienda, el agua potable, la alimentación, la electricidad, o las tasas de mortalidad infantil, esperanza de vida al nacer, desnutrición, analfabetismo, entre otras.

Todo este fenómeno ha generado unas enormes desigualdades entre unos y otros que se evidencian en el mundo del trabajo, la provisión de servicios

básicos y en educación y otros. Con respecto al empleo nos dice Rebeca Grynspan:

no sólo las tasas de desempleo han aumentado y se han mantenido a niveles elevados sino que de cada 100 empleos nuevos generados en la última década, 69 se generaron en el sector informal, lo que ha estancado la productividad laboral promedio y por tanto los salarios reales se estancaron y como si fuera poco, han aumentado las disparidades de ingresos entre los ocupados con distintos niveles de calificación, a favor de los más calificados y ubicados en sectores más dinámicos<sup>38</sup>.

Las causas del elevado número de niños pobres tienen que ver las mayores tasas de fertilidad de las familias en las que viven, combinadas con los bajos niveles de educación y menores oportunidades de los padres, especialmente de las mujeres. La educación (también llamada "capital humano") es un factor clave que nos puede ofrecer algunas pistas sobre las causas de la pobreza: en muchos países de la región, los adultos que viven en familias pobres no han terminado la educación primaria y en muchos casos no llegan a tener tres años de estudios. Se podría afirmar que al tener menor nivel educativo se verán reducidas las posibilidades de obtener trabajos e ingresos, con lo que se consolida y profundiza la situación de pobreza cosa que no es mentira, pero también lo anterior se ve agravado por el hecho de que el número de años de estudio no es la única fuente de desigualdades en la formación del capital educacional; igualmente y preocupante es la calidad de la educación a la que tienen acceso los jóvenes de los distintos estratos sociales y la creciente brecha en la calidad educativa si se comparan las escuelas públicas con las privadas.

---

<sup>38</sup> KLIKSBURG, La agenda ética pendiente de América Latina, Op. Cit., p. 141.



La pobreza también afecta en mayor medida a las mujeres que a los hombres, sobre todo en las ciudades. Por último, habría que destacar que la pobreza en América Latina y el Caribe tiene un componente racial o étnico importante. Así, en países como Bolivia, Brasil, Guatemala o Perú, la pobreza es dos veces mayor entre los indígenas o descendientes de africanos que en el resto de la población. Todos estos datos vienen a demostrar que a pesar de que la calidad de vida de los más desfavorecidos ha mejorado significativamente en los últimos años, aún hay un largo camino por recorrer, no sólo en la mejora de los indicadores sociales, sino en la corrección de las disparidades que aún existen entre los diferentes colectivos sociales.

De manera abrumadora, la existencia de la pobreza crónica caracterizada por la falta de capacidad para conseguir un empleo productivo, la informalidad y la precarización del mismo, junto a las políticas públicas seguidas de las últimas décadas, han profundizado las desigualdades en la provisión de servicios básicos como salud y seguridad social, al debilitarse las fuentes de financiamiento de estos sistemas. Kliksberrg nos sigue diciendo:

no hay duda que el abuso y la ineficiencia de los sistemas contribuyó también de manera importante a la crisis experimentada en la prestación pública de estos servicios y a la necesidad de su reforma, pero hoy por hoy también es evidente que, a pesar de la recuperación del gasto social, ha aumentado la segregación en la prestación de servicios, afectando tanto a la cobertura como a la calidad de aquellos<sup>39</sup>.

La desaparición del empleo formal causada por la retracción del Estado en la generación de empleo productivo, obliga a “los trabajadores excedentes” en búsqueda de medios de subsistencia, a desplazarse ya sea hacia el sector

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 142.

informal y de servicios o hacia trabajos asalariados parciales, temporales o mediados por la subcontratación.

La característica de todas estas es una baja generación de recursos, la total desprotección social, precarias condiciones de trabajo y una alta inserción de jóvenes y mujeres. La solución a los problemas de empleo se trasladó a la iniciativa individual apoyándose en estrategias de subsistencia económica basadas en el trabajo de toda la familia donde predomina la autoexploración laboral, la asunción privada o semiprivada de los costes sociales y la despolitización de las relaciones laborales.

La extrema dificultad para lograr ingresos con los que enfrentar las necesidades familiares redundando en una actitud agresiva de competencia, vivida como la afirmación de intereses individuales en menoscabo de ciertos valores compartidos, centrados en la cooperación y reciprocidad. Esta actitud competitiva entre los pobres hace que estos no se impliquen en aspectos referidos al bien común de sus barrios y que dependan más de factores de poder, en especial político y de redes clientelares para acceder a los medios y/o recursos para su supervivencia.

Esta situación de carencia y vulnerabilidad que provocan la falta de empleo, el trabajo precario y/o el desempleo, es vivida por los actores de los barrios urbanos populares como una situación de permanente exclusión y discriminación hacia la “gente de escasos recursos” generada y/o avalada por el Estado. La noción de postergación que se expresa en los barrios populares, “vivir relegados en nuestro propio país”<sup>40</sup>, muestra el carácter desintegrador del vínculo social generado por la flexibilización laboral.

---

<sup>40</sup> KLIKSBURG, Bernardo. Ética y desarrollo. La relación marginada. Buenos Aires: El Ateneo, 2002. p. 56.

En pocas palabras puedo afirmar que en términos de empleo, es decir la creación de empleos es insuficiente, lo que resulta en un incremento en los puestos de baja productividad en el sector informal y de altas tasas de desempleo. Al igual que en otras regiones del mundo, en América Latina la integración al mercado del trabajo y la redistribución de ingresos son dos determinantes importantes de inclusión o exclusión social. Los pobres no tienen las redes sociales ni los recursos culturales para superar su pobreza lo que trae consigo la desesperación.

**1.3.2. Exclusión política.** Durante las últimas tres décadas, en la mayoría de los países latinoamericanos el fenómeno de la globalización no solo ha generado una situación crítica en el campo de lo social y económico como hemos visto anteriormente sino también vemos que la globalización, el neoliberalismo y el pasaje a la sociedad de la información y el conocimiento configuraron un cambio épocal que nos afecta en términos del sentido de lo político y de la ciudadanía. Enrique Dussel afirma con respecto a esto de manera tajante

en la periferia postcolonial, y muy especialmente en América latina, la pobreza de las grandes masas es el resultado de una política neoliberal salvaje durante los tres últimos decenios, pero especialmente después del derrumbe del socialismo real en 1989. Si lo social como Hannah Arendt intenta proponer debería excluirse del campo político, lo político dejaría absolutamente de tener sentido en el sur<sup>41</sup>.

Así, el momento de la consolidación democrática en la región coincide con el de una profunda crisis de representación, con el fuerte desprestigio de las partidos políticos, la fragmentación y pérdida de sentido transformador de la política, el retiro del ciudadano del espacio público, el individualismo y el

---

<sup>41</sup> DUSSEL, Enrique. Desde la exclusión global y social. En: *Anthropos*. Barcelona. No. 150 (2005); p. 202.

privatismo. En pocas palabras se podría afirmar que no hay acceso a espacios reales de participación y decisión.

En este sentido, Castel nos afirma que:

el proceso de reforma del Estado habilitado por las políticas neoliberales configuró un panorama de profunda descuidadización de vastos sectores de la sociedad, dando lugar a una metamorfosis de la cuestión social ya no en términos de explotación sino en términos de exclusión, caracterizada por la pobreza estructural, el desempleo estructural, la precarización, el aumento de la informalidad y la vulnerabilidad de amplios sectores, configurando un nuevo tipo de sociedad que pierde unidad y propósito común. Una sociedad fragmentada que aparece como fuertemente desigual y escindida en mundos con lógicas diferenciadas que segmentan los imaginarios colectivos y políticos<sup>42</sup>.

Ahora bien, esta dimensión política de los proyectos ciudadanos no debiera desconocer el hecho de que, en los últimos años, la política ha perdido legitimidad y centralidad. Esta crisis de la política se debe a que, por un lado, en sociedades complejas y diferenciadas, existe una pluralidad y diversificación de actores sociales que no pueden ser ya representados en las instancias tradicionales; por otro lado, la representación política fue debilitada por el impulso de un clima antipolítico por parte de los medios de comunicación, ciertas Ongs, organismos multilaterales y grandes empresas.

Esto fue así porque, en el marco del modelo neoliberal, la política y los Estados nacionales han aparecido como obstáculos para el libre desenvolvimiento de los mercados globales en la visión de un capitalismo único y un mundo unipolar y de libre mercado.

---

<sup>42</sup> CASTEL, Robert. La metamorfosis de la cuestión social. Buenos Aires: Paidós, 1997. p. 134.

**1.3.2.1. El clientelismo político.** El factor más corrosivo en el debilitamiento de la política en América latina es precisamente el fortalecimiento de las redes clientelares. Si bien el clientelismo político siempre formó parte del carácter de las relaciones entre el Estado y las organizaciones sociales a partir de las reformas neoliberales se extiende y fortalece convirtiéndose en el principal mecanismo de relación entre los Municipios y las organizaciones sociales de base.

El clientelismo político puede ser definido como:

un mecanismo de dominación política aplicado a través de un conjunto de prácticas asimétricas fundadas en una relación cara a cara, contactos personales y formas de interacción social. Se sostienen en una red de intercambios desiguales pero mutuamente beneficiosos realizados entre partidos, un conjunto de intermediarios políticos y las organizaciones urbanas. Su finalidad es asegurar el control de la conflictividad en ámbitos locales, así como la creación de lealtades políticas a partir de la incorporación, en forma subordinada, de los sectores marginales al sistema político<sup>43</sup>

En un contexto caracterizado por el crecimiento de los índices de desempleo y precarización del empleo, la oferta de fuentes de trabajo en la función pública se convierte en un gran movilizador político y fuente de poderosas fidelidades que convierten a los municipios en un botín de los partidos políticos alentando el uso discrecional de los recursos. Nos dice al respecto Farinetti “tanto los dirigentes de las organizaciones como los miembros de base son concebidos como un mercado electoral al que se puede acceder a través de la manipulación de sus necesidades sociales básicas, el hecho de la

---

<sup>43</sup> FARINETTI, Marina, Clientelismo y protesta: cuando los clientes se rebelan. En: Apuntes de Investigación. [En línea]. Buenos Aires. No. 2-3 (1998); p. 47. <Disponible en: <http://www.apuntes-cecyp.org/numero 2 y 3 html>> [Consulta: 3 Feb., 2011]

subsistencia condiciona el voto, institucionalizando un circuito de intercambios entre ciudadanos desiguales que funcionariza la pobreza potenciando el uso patrimonial de recursos y presupuestos locales”<sup>44</sup> Y nos sigue diciendo que el origen del clientelismo se da por cuestiones puntuales afirmando: “las organizaciones sociales encuentran su límite en la vulnerabilidad de las dirigencias vecinales frente al clientelismo debido fundamentalmente a tres razones:

a) La precariedad de las condiciones de vida que diluye el peso de las adhesiones colectivas y los compromisos políticos haciendo aflorar lo más básico del individualismo potenciado por el modelo neoliberal.

b) La falta de una perspectiva política de largo plazo de las organizaciones que se desprenda de la inmediatez de sus necesidades presentándose como horizonte alternativo de creencias al orden actual.

c) la debilidad interna de las organizaciones que permite prácticas inconsultas y discrecionales de las dirigencias. La “sujeción por el estómago”, es la gran limitación de las organizaciones para construir espacios de autonomía política en el escenario local, atrapadas como están, en los límites de la precariedad de sus condiciones de vida<sup>45</sup>.

**1.3.2.2. Corrupción política.** En un sentido clásico del pensamiento político, la corrupción era el abuso autoritario del poder, hasta llegar incluso a su ejercicio tiránico. Tal concepción se expresa en la tan citada frase de Lord Acton según la cual el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente. En la actualidad tal sentido sigue, como se verá, estando confusamente presente en el discurso político aunque predomina como

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 47.

referente uno de los tipos de abuso del poder, aquel que consiste en el enriquecimiento ilegal o ilegítimo de los políticos o, en general, de las autoridades (corrupción personal) o el favorecimiento ilegal o ilegítimo a las causas u organizaciones a las que están integrados aunque no se beneficien personalmente (corrupción oficial), gracias a los cargos que desempeñan o sus conexiones con quienes los tienen.

La corrupción tiene distintos matices y está en todos los ámbitos. Está en el juez que recibe soborno de los litigantes, en el chofer que coloca el billete en los papeles del carro para que el policía no le haga la infracción, en el profesor que acepta dinero de sus alumnos para que le pase la materia, en la licitación pública poco transparente y en el periodista que cobra por difundir una noticia. También en el título académico falsificado, en el pastor evangélico que exige ofrendas a sus creyentes para su beneficio personal, en el sacerdote que se apropia de bienes comunales y en los políticos que mienten para ocultar sus hechos.

Asimismo, en empresarios que pagan para ganar concursos públicos, en adquisiciones sobrevaluadas, en la evasión de impuestos, en los delitos económicos y financieros, y en empleados que roban tiempo y materiales de sus centros de trabajo. La corrupción es casi inherente a la actividad pública. Hemos crecido con ella y la tenemos cerca a nosotros.

Por lo tanto podría afirmar que es cierto que muchas administraciones gubernamentales (presidentes, gobernadores, alcaldes, consejeros y regidores) han abusado de su autoridad para cometer actos delictivos, pero los hechos dolosos también están presentes en el sector privado, instituciones civiles, organizaciones populares y hasta en grupos religiosos.

Uno podría pensar que el corrupto es aquel que ejerce el poder para su propio beneficio pero Dussel afirma que:

la corrupción puede ser doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna servil en vez de ser actora de la construcción de lo político, guarda silencio, mira hacia otro lado ante la inmolación de pueblos inocentes como los de Afganistán, Iraq o Palestina, como el pueblo alemán en su inmensa mayoría no se enteró del exterminio de los judíos en el holocausto<sup>46</sup>.

En América Latina por lo general, la corrupción siempre estuvo ligada a la actividad política, desvirtuando de esta manera, el importante rol que cumplen los partidos políticos en la democracia. Esta corrupción de lo político Dussel la llama “fetichismo del poder”<sup>47</sup> este fetichismo nos sigue afirmando Dussel “consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse “funcionario”) sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía como la sede o la fuente del poder político”<sup>48</sup> Por lo tanto en este caso la política afirma Dussel “se convierte en el arte del ejercicio del poder sobre antagonistas a los que, en el mejor de los casos hegemónicamente, se los somete a la voluntad de las instituciones fetichizadas a favor de algunos miembros particulares de la comunidad, o, en el caso de los países poscoloniales (como los latinoamericanos), a estados metropolitanos”<sup>49</sup> es decir al no fundarse en la fuerza del pueblo, debe apoyarse sobre grupos que violentamente someten al pueblo, a los más débiles, a los más pobres.

---

<sup>46</sup> DUSSEL, Enrique. 20 tesis de política. México: Siglo XXI, 2006. p. 47.

<sup>47</sup> Ibíd. p. 13.

<sup>48</sup> Ibíd. p. 14.

<sup>49</sup> Ibíd. p. 44.



Ningún país en el mundo es inmune a la corrupción en la política. El problema abarca una amplia variedad de delitos actos ilícitos cometidos por líderes políticos antes, durante y después de dejar el cargo. Incluye actos proscritos por las leyes nacionales e internacionales así como actividades que no son ilegales, pero que tienen una influencia corruptora en el proceso político, como por ejemplo cuando las compañías del sector privado acuden al cabildeo para obtener favores políticos.

Varios de los escándalos por corrupción política de los últimos años en América Latina giran alrededor del financiamiento corrupto de partidos políticos y candidatos y caso muy particular en Colombia es muy bien sabido las alianzas de los políticos, y de los partidos políticos con los actores del conflicto generando lo que se conoce como la narcopolítica, la Parapolítica y la Farcpolítica.

Nos dice Dussel “el poder fetichizado espera recompensas es decir cuando el poder se ha corrompido lo único que se piensa es sacar provecho personal y acumular ya que los salarios aunque fueran altas no son nunca suficientes (para la avaricia desmedida del que se regodea en el placer del ejercicio del poder sin limitación alguna), la acumulación de riqueza por medios no legítimos se presenta rápido como posible”<sup>50</sup>. Existen herramientas necesarias para que los gobiernos enfrenten el problema, convirtiendo la recepción de donaciones ilegales en una estrategia de alto riesgo. Sin embargo, la mayoría de los gobiernos no ha adoptado las salvaguardas necesarias contra la corrupción política.

---

<sup>50</sup> Ibíd. p 45.

Norma Parker afirma:

La incidencia de la corrupción en América latina varia de un país a otro, y oscila de “normal” a “extendida” y a “sistémica”. Si es normal, puede ser relativamente fácil identificar el área problema, y sancionar a los culpables y cerrar las oportunidades que permitieron que la corrupción ocurriera. Sin embargo, una vez que se extiende y se hace sistémica, la probabilidad de detección y sanción se reduce, y se crean incentivos para que la corrupción aumente. Más aún, donde hay corrupción sistémica, las instituciones, reglas y normas de comportamiento ya se han adoptado a un modus operandi corrupto y a menudo funcionarios del sector público, empleados y otros actores (el sector empresarial) a menudo siguen el ejemplo. En estos casos, la corrupción puede causar grave daño a la estabilidad de las instituciones democráticas, erosionar el estado de derecho<sup>51</sup>.

Otro gran problema en América latina que ha generado la corrupción política es la imposibilidad de crear una democracia verdaderamente representativa y un obstáculo a la transparencia de la vida pública. Observamos como los partidos políticos, una de las instituciones más importantes de los procesos democráticos, están perdiendo credibilidad, pues no han cumplido con efectividad su tarea de articular la opinión de los votantes, representarlos y rendirles cuentas de igual manera se nota una ausencia de confianza en los políticos. Dussel nos dice que:

cuando las burocracias políticas de los partidos se corrompen dejan de ser representantes que actúan por delegación y se transforman en déspotas que exigen al pueblo a rendir pleitesía a su autoridad. El pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor.

---

<sup>51</sup> PARKER, Norma y otros. Investigación sobre la corrupción en América latina: estudio analítico basado en una revisión bibliográfica y entrevistas. Caracas: Mundo Moderno, 2004. p. 9.

Aparecen las élites o la clase política como autorreferentes sin responder más a la comunidad política<sup>52</sup>.

Si hacemos una encuesta de opinión nos daremos cuenta que la mayoría de las personas opina que los partidos son distantes, que no responden a sus preocupaciones y necesidades cotidianas, y que la corrupción es un aspecto central del problema.

Podría afirmar que la corrupción política no sólo es un acto inmoral y lesivo a los intereses de los países, sino que fomenta el subdesarrollo, analfabetismo, pobreza, desnutrición, delincuencia, desempleo y otros males sociales es decir la corrupción aumenta los males que afectan a los derechos humanos y evita que se satisfagan las necesidades humanas básicas. Frena el crecimiento económico y el bienestar social de la región. La corrupción hace del gobernante frente a la comunidad como nos dice Dussel: “un esquilador, su chupasangre, su parasito, su debilitador hasta llevarlos hasta la extinción como comunidad política”<sup>53</sup> el político corrompido puede usar su poder fetichizado nos dice Dussel “por el placer de ejercer su voluntad, como vanagloria ostentosa, como prepotencia despótica, como sadismo ante sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas”<sup>54</sup>.

A pesar de que los partidos políticos, los candidatos y los políticos deben dar a conocer sus recursos, sus ingresos y sus gastos a un organismo independiente, que esta información debe ser presentada anualmente, y también antes y después de las elecciones, que se debe informar los donantes y los montos de sus donaciones, incluyendo las que sean en el exterior, de que esta información debe estar disponible de forma tal que el público pueda acceder a ella antes de las elecciones. Nos podemos dar

---

<sup>52</sup> DUSSEL, 20 tesis de política, Op. Cit., p. 46.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 14.

cuenta que los resultados reflejan altos índices de corrupción política que ha sido la triste tendencia que ha afectado a la región durante los últimos años y que persiste actualmente.

Por lo tanto las iniciativas anticorrupción que aplican los gobiernos latinoamericanos parecen haberse paralizado en gran medida, lo que resulta especialmente inquietante a la luz de los programas de reforma impulsados por numerosos gobiernos, así como del lugar preponderante que ocupa el tema de la corrupción en la agenda política y las campañas electorales en la región.

**1.3.2. Exclusión cultural.** El etnocentrismo es un fenómeno social ancestral, activador de conductas xenofóbicas, prejuiciosas, descalificadoras del “otro” (extranjero, ajeno, diferente culturalmente o por genero) y llevan como consecuencia la no aceptación del otro hasta tal punto de ejercer sobre el o ellos exclusión y discriminación. Paradójicamente, garantizar el reconocimiento de ese “otro”, es imprescindible para la consolidación de las identidades, en todo modelo auténtico de democracia.

Una definición clara sobre lo que es discriminación racial nos la brinda el artículo 1 de la convención Internacional sobre la eliminación de la discriminación racial en las naciones unidas fechado 4 enero de 1969 en donde nos dice: “La expresión "discriminación racial" denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”.

América Latina y el Caribe es una de las Regiones que aún no ha consolidado los suficientes ámbitos sociales de crítica, de esclarecimiento o espacios para expresiones reivindicativas etnoculturales, que permitan reconocer la raíz conflictiva que sustentan las relaciones interétnicas e interculturales. Ámbitos que podrían develar la razón de ser de los conflictos e incluso abrir caminos para su superación, en lugar de esconderlos y apelar a los supuestos beneficios del olvido, la negación o la proliferación de meras verbalizaciones de tolerancia, siempre útiles, pero no suficientes.

Según algunos pensadores como Carmen Elisa Flórez, afirma que:

La exclusión étnica que actualmente se ve en América Latina proviene de la conjunción histórica de políticas de segregación (uso de la diferencia para justificar la desigualdad) y con políticas de asimilación (políticas para terminar con la diferencia cultural). En virtud a la ideología que sustenta las primeras, se considera a los miembros de ciertos grupos como inferiores, por el hecho de pertenecer a ellos - o creer que pertenecen a ellos<sup>55</sup>.

Según esta afirmación podría decir que esta sería la forma "básica" de racismo, por la que se les niega así la calificación de "semejantes", de integrantes del grupo, e incluso la misma calificación de seres humanos como sucedía con los aborígenes en tiempos de la conquista española y que se ha continuado al interior de los estados independientes. Todo esto se refleja en la existencia de niveles diferenciados de ciudadanía (de primera, de segunda y hasta de tercera clase), y en las desigualdades sociales y de clase dentro de una sociedad, asociadas a los grupos que la forman. Por ello, el fenómeno del racismo va unido a la creación de etiquetas, de grupos jerárquicamente ordenados según la ideología.

---

<sup>55</sup> FLÓREZ, Carmen Elisa. Los costos de la exclusión social por razas o etnia en América Latina y el Caribe. En: Coyuntura Social. Bogotá. No. 29 (Dic., 2003); p. 46.

En virtud de la idea de asimilación, la negación como sujetos llega a negar su existencia como grupos cultural e históricamente diferenciados. De esta forma no se reconocen ni se permite la práctica de los elementos que provienen de su diferencia cultural e histórica y su identidad específica como pueblos, por lo que no se pueden practicar sus formas culturales y se niega derechos políticos específicos. Esta dimensión nos vincula con las identidades y los proyectos tanto de dominación como contra hegemónicos que se construyen a partir de las ideas de raza y cultura. He ahí nos dice Taylor la importancia de las políticas de educación multicultural: “así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor”<sup>56</sup>.

A pesar de que existen tratados internacionales en donde los países se comprometen a eliminar toda clase de discriminación y exclusión por raza o etnia nos podemos dar cuenta que la realidad es otra veremos a continuación los costos de la discriminación por raza y etnias en América latina.

### **1.3.3.1. Los indicadores de la exclusión**

**1.3.3.1.1. A nivel social.** Si se aprecia la ubicación de los grupos indígenas, de afroamericanos en las estructuras socioeconómicas de los países latinoamericanos, se hace evidente la asimetría existente. pues la mayoría de los indígenas y los afroamericanos se encuentran en los estratos bajos y bajos extremos. Dicho de otra manera, los índices más altos de pobreza y pobreza extrema se ubican en la población indígena, afroamericana y mestiza empobrecida.

---

<sup>56</sup> TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 100.

Estas poblaciones presentan niveles de acceso a la salud, la educación, el empleo, los ingresos, la justicia y la deliberación política muy inferiores a los de los blancos. En muchos casos, han perdido sus principales medios de subsistencia, como la tierra y los recursos naturales, se observa que en la mayor parte América latina se da una alta concentración de la tierra en manos de una pequeña minoría, convirtiéndose de esta manera en la matriz de las desigualdades sociales. Al despojo histórico de la tierras se ha unido recientemente la presencia cada vez más voraz de la industria extractiva en sus diferentes formas, que busca obtener los recursos naturales, siendo causa directa de la destrucción de los bosques y fuentes de agua en territorios indígenas, así como de empeoramiento de las condiciones de salubridad y de vida en general.

Es de notar que el deterioro ambiental se ha agudizado en muchas áreas geográficas de población indígena, cuya sobrevivencia se inscribe en la defensa de los recursos naturales renovables. La preocupante situación de daño del medio-ambiente, da cuenta de comportamientos culturales diversos (y muchas veces opuestos) que no sólo conciernen al desarrollo económico, sino también a la organización productiva, al sistema alimenticio y el autocuidado de la salud.

Para la mayoría de los pueblos indígenas el territorio y sus recursos naturales son 'bienes de uso' (se trata del hábitat, del "espacio para la vida" del pueblo) y no un 'bien de cambio' (racionalidad propia de una empresa comercial de explotación extensiva).

Nos afirma Dussel que una de las consecuencias límites de la modernidad es la destrucción ecológica del planeta "la naturaleza para la modernidad es sólo un medio de producción y corre el riesgo de ser consumida, destruida, y,

además se acumula sobre ella los desechos del hombre hasta poner en peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida”<sup>57</sup> de lo anterior cabe anotar que desde hace décadas estos indígenas y campesinos emigran a los centros urbanos, donde acceden a trabajos precarios, mal remunerados y de baja calidad y son mal visto por la sociedad.

Estos grupos son los sectores sociales más vulnerables y con menor nivel de desarrollo humano. Son los que muestran los niveles más altos de analfabetismo y los más bajos de educación, dadas las dificultades de acceso geográfico, las necesidades económicas y la poca atención prestada. Lo mismo ocurre con el acceso a la salud: nos encontramos ante los índices más altos de muerte materno infantil y de desnutrición, y la esperanza de vida más baja, etc. Y podríamos seguir con indicadores de bienestar: vivienda, infraestructura, servicios básicos, etc. menos acceso a las riquezas naturales, entre otros.

**1.3.3.1.2. A nivel de oportunidades de participación.** Todo el panorama anterior conlleva a la limitación de las oportunidades de participación en la toma de decisiones que les afectan, como ciudadanos de sus países y como colectivos diferenciados. De esta suerte existe un profundo rezago en los derechos colectivos en los temas relacionados a la autonomía como pueblos indígenas, su resarcimiento en el tema de la tierra y el desarrollo rural, el ejercicio ciudadano, representatividad política, etc.

Si echamos una mirada por los estados Latinoamericanos nos podemos dar cuenta que la presencia de actores indígenas y afroamericanos en los distintos espacios hasta la fecha mínima. La mínima cantidad en los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial no corresponde a la proporción de población

---

<sup>57</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 64.



que son, ni a la necesidad de contar con espacios propios de representación y decisión. Aún cuando supuestamente existe el derecho a optar a cargos públicos, la ausencia en puestos de elección popular o por nombramiento, se agudiza por las exigencias académicas, incompatibles con las escasas oportunidades que han tenido las poblaciones indígenas. Además, se suma el retraso en el reconocimiento de la ciudadanía de los indígenas; la tradicional estructura de partidos políticos, la desconfianza a la participación político-partidaria.

Las élites urbanas, que controlan el Estado, no muestran mayor interés por reconocer estas causas estructurales que llevan a la exclusión de estos grupos. Más bien se evidencian grandes esfuerzos para mostrar que la pobreza de aquellos sectores mencionados se debe a problemas de su propia "raza" o "cultura".

Así, los grupos de poder económico fincan su interés en reproducir este modelo socio-económico de exclusión en los nuevos contextos que trae la globalización. Para que esto funcione, es y será imprescindible la maquinaria de la ideología del racismo, que además de la difusión de la idea de "razas superiores-razas inferiores", divide y contrapone a los mismos sectores étnicos dominados. Es decir que las distintas formas de colonialismo cuentan con arma muy poderosa en la inoculación de una auto-imagen inferior en los colonizados y perviven en la discriminación hacia quienes se ubican en espacios culturales diferentes al dominante es por ello que Taylor nos dice que "los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados"<sup>58</sup>.

**1.3.3.1.3. El racismo institucional.** Las condiciones de exclusión de los indígenas y otros grupos se deben a la acumulación histórica de políticas

---

<sup>58</sup> TAYLOR, Op. Cit., p. 97.

basada en idearios racistas. En la actualidad existe una tendencia por parte de estados de América Latina en torno el rechazo al racismo, en la línea lo políticamente correcto" dicen buscar promover y propiciar condiciones que permitan revertir la exclusión histórica hacia los indígenas y afroamericanos. Sin embargo, en la práctica el racismo sigue presente en el accionar de los Estados latinoamericanos, continúa en buena parte la incapacidad histórica de percibir a la población indígena y afroamericana como interlocutores válidos o como sujetos de derechos.

Esta incapacidad parte de una supuesta superioridad, que se tipifica no solo en lo blanco y lo masculino como lo deseable, sino lo que de estos se desprenden: institucionalidad asociada a las formas de gobierno, modernidad, desarrollo, religión, idioma, propiedad privada; entre muchas otras manifestaciones, que han buscado ser impuestas y que aún, desde el inconsciente se consideran como las correctas y desde la cual se mide a todos los individuos que forman parte del colectivo social.

Son precisamente estas manifestaciones que en algunos casos es sutil, pero que en otros, dependiendo del momento histórico; es abierta y despiadada, que nos permite hablar del racismo institucional, que ha llegado a extremos de genocidio y etnocidio no solo físico, sino cultural. La violencia generalizada con etiqueta étnica, la escasa o nula participación política y la sistemática violación de los derechos humanos, son apenas una breve muestra que marcan coincidencias en el contexto latinoamericano y que no solo se explican, sino que se acentúan por la presencia misma del racismo.

En términos generales, el racismo institucional conlleva a violaciones sistemáticas de los Derechos Humanos. La mayoría de agentes estatales, especialmente en las zonas rurales, se comportan como si su función no tuviera mayor relación con los indígenas, afrodescendientes o campesinos: ni

los maestros se preocupan por la educación, ni las enfermeras por la salud ni los policías por la seguridad. Parecen creerse con derecho a tratarlos mal, y cuando no hablan castellano, el maltrato tiende a ser mayor.

**1.3.3.1.4. La falta de atención por los Estados.** Otros de los grandes problemas en América latina que agudiza la exclusión cultural son las políticas desplegadas por los Estados latinoamericanos que suelen ignorar los problemas que afectan a la mayoría de la población indígena y afroamericana, como la desnutrición, el analfabetismo, el desconocimiento del castellano como lo hemos visto anteriormente.

En la mayoría de los casos, los recursos estatales siguen sin dirigirse a los espacios y sectores donde se concentra la exclusión y la pobreza. Antes que atender a los sectores más desfavorecidos (rural-indígena, afrodescendientes, mujeres), prioriza su inversión a otros sectores. En tal sentido no es difícil advertir que en los municipios de Colombia por ejemplo que cuentan con mayor población indígena y negra presentan el más bajo nivel de desarrollo, ya que la exclusión de los pueblos indígenas de la inversión pública en este caso es determinante.

Los líderes políticos se dedican a pronunciarse sobre temas superficiales, sin tomar medidas que conduzcan efectivamente a atender a los indígenas como ciudadanos de las repúblicas, como miembros de las naciones. De esta forma, no podemos decir que existan realmente políticas antirracistas.

La inversión dirigida a generar infraestructura que permitan a los países entrar en la lógica del nuevo contexto económico mundial. El Tratado de Libre Comercio -TLC- se ha constituido en prioridad para la agenda económica en Latinoamérica. Pero se ha hecho en beneficio de los grandes capitales nacionales e internacionales, obviando las inversiones necesarias en materia

de infraestructura social, que como agua potable, alcantarillado, electrificación, escuelas, puestos de salud; entre otras, se constituyen en prioridades impostergables de la población.

La mayoría de las medidas se toman como si los indígenas no existieran como un grupo culturalmente diferente: desde las normas que solamente se difunden en castellano, hasta trámites para los cuales es necesario contar con niveles de formalidad imposibles de obtener en las zonas rurales, pasando por la atención médica despiadada. No existen en general mecanismos eficaces y claros de consulta sobre temas que les afectan directamente. No se busca convertir a los indígenas en ciudadanos en igualdad de oportunidades al resto de sus connacionales.

**1.3.4. Exclusión de género.** Antes de empezar a hablar de la exclusión de género es necesario hacer una diferenciación en lo que se refiere a 2 términos que comúnmente se confunden (Sexo y género). Mientras que el término "sexo" hace referencia a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, "género" describe los roles, las funciones, los derechos y las responsabilidades establecidas por la sociedad y que las comunidades y sociedades consideran apropiados tanto para los hombres como para las mujeres.

Esta serie de supuestos, contruidos a partir de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, crean las identidades de género y contribuyen, a su vez, a la discriminación de género. Cuando se habla de la discriminación de género o "sexismo"<sup>59</sup> me refiero a un fenómeno social, que se basa en la supuesta supremacía de uno de los géneros.

---

<sup>59</sup> GÓMEZ María Mercedes. Más allá del derecho de justicia y género en América latina. Bogotá: Uniandes, 2007. p. 46.

La discriminación de género adopta diversas formas de división de poder, algunos de cuyos aspectos incluyen:

- **Los derechos humanos:** Aunque las leyes internacionales garantizan derechos iguales a los hombres y a las mujeres, ésta no es la realidad porque, por motivos de género, se les está negando el derecho a la tierra y a la propiedad, a los recursos financieros, al empleo y a la educación, entre otros, es decir se le violan los derechos humanos fundamentales.

En lo que respecta a la educación la mujer latinoamericana ha alcanzado prácticamente el mismo nivel de educación que el hombre, e incluso lo ha superado en algunos países, y a pesar de ello sigue participando menos en el mercado laboral y ganando menos que el hombre con respecto el informe del BID Nos dice:

en educación, la brecha entre hombres y mujeres se ha ido reduciendo en todos los países de la región, y en algunos de ellos el grado de educación alcanzado por la mujer es superior al del hombre, como en Brasil, Costa Rica, Venezuela, Argentina, Jamaica, Nicaragua y Colombia, ya que los niños se matriculan menos y abandonan la escuela con mayor frecuencia para ayudar al sustento económico de sus familias. Sin embargo, durante las crisis económicas, son las niñas las primeras a quienes sus padres sacan de la escuela<sup>60</sup>.

- **Oportunidad de trabajo.** En lo que se refiere a oportunidad de trabajo nos damos cuenta que en todo el mundo, tanto las mujeres como los hombres trabajan. Sin embargo, las funciones que desempeñan las mujeres son socialmente invisibles (se toman menos en cuenta, se habla mucho menos de ellas, se dan por hecho), ya que tienden a ser de una naturaleza más

---

<sup>60</sup> BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO (BID). Desafíos y oportunidades para la equidad de género en América Latina y el Caribe. Washington: BID, 2010. s.p.

informal. El informe del BID nos confirma que la participación de la mujer en el mercado de trabajo sigue siendo muy inferior a la del hombre<sup>61</sup>.

Adicionalmente, los hombres ocupan la mayoría de las posiciones de poder y de toma de decisiones en la esfera pública, dando lugar a que las decisiones y políticas tiendan a reflejar las necesidades y preferencias de los hombres, no de las mujeres. Afirma Dussel que el problema de la exclusión de la mujer en la sociedad latinoamericana se debe a un fenómeno cultural por ello nos dice “la sociedad de hoy marcada por la injusticia y la perversión en el nivel erótico a llevado a el uxoricidio es decir muerte de la mujer en una sociedad donde reina la ideología machista, masculinista, y falocrática”<sup>62</sup>.

En pocas palabras se podría decir que la exclusión política, social, económica, cultural, erótica como hemos visto convierte al otro en una cosa en contravía con el principio universal de toda ética que es el producir, reproducir y desarrollar la vida humana como nos diría Dussel citando a Aristóteles cuando se refería a la situación de los esclavos en Grecia “la cosificación del otro permite que las aristocracias manejen a los pueblos como pluralidad, multitud, lumpen, animales con logos pero no hombres”<sup>63</sup>.

Es esta sociedad, dominador y explotado de la totalidad cerrada estará siempre indiferente al otro, a su realización y no permite el libre desarrollo del ser en cuanto ser, del hombre en cuanto hombre, llevando a la coerción y subyugación por lo tanto se hace necesario mirar hacia el otro, hacia su proyecto, debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo, desde el punto de vista del alterno Zubiri nos dice: “es necesario salir de mi mismo y destruir la exclusividad de mi comprensión de la realidad para abrirme

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, s.p.

<sup>62</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980. p. 99.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 71.

al mundo del otro”<sup>64</sup> todo esto será el tema a tratar en el segundo capítulo

---

<sup>64</sup> ZUBIRI, Xavier. Sobre el hombre. Madrid: Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. p. 67.

## **2. LA PRÁCTICA DE LA ALTERIDAD LATINOAMERICANA DESDE ENRIQUE DUSSEL: UNA FORMA DE CAMBIAR NUESTRA REALIDAD**

Ya he planteado en el primer capítulo como el hombre latinoamericano especialmente vive una situación de exclusión, en un sistema hegemónico vigente, totalitario y cerrado en donde lo que le pasa a el otro no le importa para nada sino su propio bienestar, en donde siempre se intenta justificar la muerte del otro; éste es en definitiva un enemigo. En este sistema “el Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro” por la tanto para romper las amarras de la coerción y subyugación, hemos de abrírnos al otro desde su punto de vista. Pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del alterno. Éste es el momento de la alteridad que propone Enrique Dussel cuando afirma que es un “cara-a-cara”:

“Esto, es lo más cotidiano de lo cotidiano, el estar a un libre cara-a-cara, nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del otro como otro”<sup>65</sup>. Para Dussel el objetivo principal de la alteridad es romper con las totalidades que esclaviza al hombre y le impide reconocer al otro como persona y ve en la pedagogía una de las muchas salidas viables para alcanzar la alteridad “El análisis realizado conduce a la consideración de que la pedagogía juega un papel esencial en la bipolaridad palabra-oído, interpelación-escucha y acogimiento de la alteridad para servir al Otro como otro”<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> DUSSEL, Enrique. Introducción a la filosofía de la liberación. 5a. ed. Bogotá: Nueva América, 1995. p. 87.

<sup>66</sup> DUSSEL, Enrique. La pedagógica latinoamericana. Bogotá: Nueva América. 1980. p. 189.



Por lo tanto la alteridad es un término que se refiere a la relación entre el yo y el otro. Se hace necesario aclarar que cuando estoy hablando del otro puede ser comprendido no solo como un ser individual sino también como un pueblo, una cultura, una nación, un continente; por ejemplo, América Latina e incluso a toda la humanidad “El hablar del otro, del prójimo, del semejante, esto es, del análogo, nos lleva a universalizar; produce enunciados universales, pues se refiere a la humanidad”<sup>67</sup>.

El pensamiento del otro, del pobre tiene como origen la afirmación de la dignidad de toda persona como miembro igual de la comunidad. Nos acercamos al otro en actitud de justicia, dispuestos a servirlo y a mostrar una empatía solidaria.

Por lo tanto la alternativa para América Latina no es la guerra, pues la ética que surge de la guerra se funda en la alergia al otro, en el temor de los males que puede causar. A este tipo de normatividad Hinkelammert le ha llamado, con razón, una “ética de ladrones”<sup>68</sup>, pues así como una banda de ladrones debe imponer ciertas reglas para poder coexistir, por ejemplo, que no se roben unos a otros, igualmente la ética surgida de la guerra se establece sobre una base de pura negatividad respecto al otro. Tampoco la alternativa es la desposesión, la oclusión, la exclusión y el genocidio. Sino una filosofía que trate de pensar sobre una alternativa, desde la perspectiva de la alteridad, del otro, y una filosofía de la liberación y no sólo una fenomenología radical de las totalidades o de sistemas cerrados.

La pretensión del presente capítulo es mostrar como la apertura al otro es la posibilidad de escuchar su voz, de descubrirlo como otro yo, como persona,

---

<sup>67</sup> BEUCHOT, Mauricio. Verdad y otredad en E. Lévinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica. En: *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban, 2003. p.150.

<sup>68</sup> HINKELAMMERT, Frank. *El grito del sujeto. Del teatro mundi del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI, 1998. p. 185.

como ser humano, como prójimo que reclama justicia y por lo tanto una dignidad. Este tema lo abordaré desde el pensamiento filosófico de Enrique Dussel con la idea de mostrar la vigencia y pertinencia del pensamiento de este autor en el contexto de la realidad latinoamericana.

## **2.1. EL OTRO UNA OPCIÓN FUNDAMENTAL (COMO OTRO YO)**

Como nos hemos podido dar cuenta en el capítulo anterior el mundo en que vive el hombre latinoamericano en la actualidad es un mundo individualista en donde solo importa el para que me sirve esto o aquello, y en última instancia para que me sirve él, relegando al otro a ser una simple cosa, en esta situación el hombre se olvida que tiene una responsabilidad grande con aquel que está a su lado, con aquel que clama.

Todo esto ha llevado al hombre a que se encierre en sí mismo, en su propia mismidad, en su propio yo, matando al otro y esto es lo que dice Dussel “el no tener una conciencia ética”<sup>69</sup>. Toda esta reflexión ética cuestiona en última instancia el ser ontológico del hombre que está llamado a abrirse al otro, a la presencia del otro que lo irrumpe. En otros términos el hombre debe salir de su mundo para aceptar en ese su mundo al otro, tal cual como este es, y no como quiero que sea, es abrirse al otro yo en una especie de cara- a- cara.

Le visage (el rostro) es uno de los aportes importantes de Lévinas en el pensamiento de Dussel ya que Lévinas afirma: “el rostro es la expresión desnuda de la vulnerabilidad del otro, es donación primera de significación, se manifiesta, es epifanía desde un arriba y esa epifanía revela lo infinito”.<sup>70</sup> Es decir que según esto el otro habla en su rostro y esto “es un lenguaje anterior

---

<sup>69</sup> DUSSEL, Enrique. Para una ética de la liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. p. 57. Tomos I-V.

<sup>70</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca: Sígueme, 2002. p. 100.

a las palabras”<sup>71</sup> es decir que sin decirme una sola palabra descubro que me interpela y me dice, que le ayude, que no lo mate, que no sea indiferente y construye un nuevo esquema: yo-otro, en el que hay una descentralización del yo y de la conciencia en cuanto que yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo.

Se abre así la posibilidad de acceso a una verdadera trascendencia. Trascendencia que significa no el dominio del otro sino el respeto al otro y, donde el punto de partida para pensar no es ya el ser sino el otro. responsable de él, pues en esto nadie me puede sustituir, el papel de “rehén” consiste en que no hay opción alguna para escapar de esta responsabilidad por el otro por ello dice Lévinas “nunca estoy libre de respecto del otro”<sup>72</sup> esta es una elección total por el otro y es algo inevitable, e irremplazable, es una disponibilidad total hacia el otro pero se hace necesario aclarar que esa ética de la disponibilidad hacia el otro no implica una ética de indisponibilidad frente a si mismo ya que no puede haber disponibilidad saludable frente al otro si el sujeto tiene mermadas sus capacidades o facultades es tan importante la preocupación por el otro como la estima de sí.

Es decir que construye un nuevo esquema: yo-otro, en el que hay una descentralización del yo y de la conciencia en cuanto que yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo. Se abre así la posibilidad de acceso a una verdadera trascendencia. Trascendencia que significa no el dominio del otro sino el respeto al otro y, donde el punto de partida para pensar no es ya el ser sino el otro.

Con respecto a esto nos dice Dussel: “En la experiencia del cara-a-cara yo reconozco al otro como lo que está más allá de mi mundo. Por tanto, estoy

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>72</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Chaparro, 1997. p. 33.

reconociendo el límite de mi mundo; me estoy reconociendo no único, sino finito, cuando me reconozco finito y cuando reconozco al otro como otro puedo avanzar hacia el otro como él es”<sup>73</sup>.

Dussel descubre a través del pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas que lo importante no es la vista, no es mirar, sino el oír o escuchar que quiere el Otro, cuál es su necesidad, a quien por ser Otro en tanto que Otro no puedo definir con mis categorías, el otro es el infinito por eso debo estar abierto a su llamado no ser apático a su presencia. Por eso Lévinas dice: “el olvido del ser del otro nos lleva a construir frente a la categoría de totalidad de la civilización occidental la categoría de infinito”<sup>74</sup>. la significación de lo infinito es el “otro”<sup>75</sup>

Todo esto nos muestra que para que se pueda dar la práctica de la alteridad el hombre no puede quedarse en un para sí del yo, sino que conlleva a participar en una dimensión de ser con otros es decir no cerrarse al otro, en oírlo, en escucharlo, no olvidarlo, en última instancia no matarlo y ese escuchar la voz del otro es buscar su promoción, su realización como persona, es en pocas palabras practicar la justicia con el otro y por ello nos dice Dussel:

La voz que invoca, que llama, que interpela nos e-voca el olvido del otro en el que permanentemente cae lo óptico-ontológico. La voz del otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la totalidad y la con-voca en su invocación a avocarse a la causa del otro, en la promoción de la justicia. Oír la voz del otro como otro significa una apertura ética, un exponerse por el otro que sobrepasa la mera apertura ontológica<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> DUSSEL, Introducción a la filosofía de la liberación. Op. Cit., p. 91.

<sup>74</sup> LÉVINAS, Emmanuel: Ética como filosofía primera. En: A Parte Rei, Madrid N°. 43; (Ene 2006). p 45

<sup>75</sup> LÉVINAS, Totalidad e infinito, Op. Cit., p.98.

<sup>76</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación Latinoamericana. Op. Cit., p. 53.

Es decir que la cercanía hacia el otro no es para conocerlo meramente, por tal razón no es una relación de tipo cognoscitiva, e intelectual sino una relación de tipo ética, en el sentido de que el Otro me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él. Por tanto, no podemos guardar distancia con el otro. Visto de este modo, el acercarse a la realidad ya no consiste en centrarse en las cosas mismas, sino que lo esencial es el encuentro con el otro como pobre, como viuda, como huérfano, como extranjero.

Y al acercarme a la realidad del otro, hacia la irrupción del otro ya en nosotros no irrumpe como lo visto, sino como lo oído. Por ello, Dussel dice: “Deberemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de la luz-ojo-visto. No se dijo el que tenga ojos para ver que vea, sino rotundamente el que tenga oído para oír que oiga”<sup>77</sup>.

Y añade que la voz del otro me interpela de una manera inevitable, esta voz llega desde fuera, desde la totalidad ya que el otro es fundamentalmente exterioridad “el otro, entonces es exterioridad y la manera de manifestarse, por su rostro, no es en verdad una manifestación de su ser, sino una mera apariencia. Solo la palabra expresa el misterio siempre de una manera exterior, y jamás interiorizado en mi mundo, del otro”<sup>78</sup>.

Otro elemento bien importante que aporta Lévinas al pensamiento de Dussel es el tema de la Responsabilidad por el otro que le servirá para desarrollarlo desde la realidad latinoamericana Lévinas dice. “El sujeto está llamado a responder por el Otro, hasta de su propia responsabilidad. De este modo, mi yo queda sustituido por el Otro, por lo que el Otro se impone como límite de mi

---

<sup>77</sup> DUSSEL, Enrique. Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 270.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 172.

propia libertad”<sup>79</sup>. Esa responsabilidad es vista como “una estructura esencial, como una estructura primera y fundamental de la subjetividad”<sup>80</sup>. Es decir que la presencia del otro hombre me llama a la responsabilidad y esta es “intransferible”<sup>81</sup> yo no puedo esperar que el otro responda por esta o aquella persona si yo puedo hacerlo.

Se podría decir que en Lévinas la relación con el Otro, que desborda el pensamiento, es la relación con el infinito. Por ser la infinitud lo que desborda al pensamiento el Otro en cuanto tal aparece como la exterioridad misma, lo que está fuera de la totalidad que es el ámbito cerrado donde perpetúa su dominio la mismidad. El respeto a esta exterioridad misma que es la alteridad, este dejar ser al Otro en toda su alteridad, constituye para Lévinas la "verdad"<sup>82</sup>.

Si nos acercamos al pensamiento de Lévinas nos damos cuenta que, el otro importa, el otro se revela se hace notar por eso nos dice: “el otro se impone de un modo distinto a como lo hace la realidad de lo real; se impone porque es otro, porque esta alteridad incumbe al yo con toda su carga de indigencia y de debilidad”<sup>83</sup>.

En esta misma obra introduce el término “reconocimiento”<sup>84</sup> este término es concebido por Lévinas no como una relación romántica, idílica y armoniosa de comunión ni como una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo, exterior con otro es una relación mistagógica”<sup>85</sup> es decir se asocia a lo misterioso, al

---

<sup>79</sup> LÉVINAS, Totalidad e infinito, Op. Cit., p.100.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 89

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 95-96

<sup>82</sup> MALKA, Salomón. Emmanuel Lévinas. La vida y la huella. Madrid: Trotta, 2006, p. 234-235.

<sup>83</sup> LÉVINAS, Emmanuel. El tiempo y el otro. Madrid: Paidós Ibérica. 1993. P. 115.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 116.

misterio “cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en que el otro se da y al mismo tiempo se oculta”<sup>86</sup>.

Es por esto por lo que hemos de preocuparnos por el otro y no verlo como alguien enfrentado ya que, al fin y al cabo, hay yo porque hay responsabilidad, pues el yo es el resultado de que alguien nos haya cuidado. Y gracias a esto podemos sentirnos insustituibles, porque detrás de mí hay otros que no son yo. Fue así como Lévinas propuso un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro: "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"<sup>87</sup>.

Como nos hemos dado cuenta el pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas (en su crítica a la totalidad ontológica de la filosofía occidental que olvido del ser y del Otro como diferente), le permitió a Dussel construir el andamiaje conceptual de su filosofía de la liberación. Esto no quiere decir que la repita de manera acrítica, sino más bien que su pensamiento más será una inspiración en Lévinas y la realiza de una manera ampliada a la realidad concreta de Latinoamérica. Por ello afirma: “Lévinas habla siempre del otro como lo absolutamente otro. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro para nosotros es América Latina con respecto a la totalidad Europea”<sup>88</sup>

Es decir que las categorías de la filosofía de Lévinas servían para dar armazón y estructura filosófica a la experiencia de dominación y postergación de Latinoamérica y las culturas consideradas tercermundista. El mismo nos

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>87</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Bogotá: Visor, 1991. p. 80.

<sup>88</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 215.

dice refiriéndose a Lévinas: “él me despertó del sueño ontológico cerrado, permitiéndome ir más allá en la construcción de la filosofía de la liberación....cuando leí por primera vez el libro “Totalidad e infinito” se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprehendido”<sup>89</sup>.

A partir de allí Dussel ve la imperiosa necesidad de superar el horizonte de la totalidad ontológica de la modernidad, ya que causa exclusión y opresión, para ello recurre al pensamiento judío este le va a dar una visión clara de lo que necesita el hombre latinoamericano y recurre específicamente a Emmanuel Lévinas, y desde ahí construye lo que él llama “meta-física de la alteridad”, ontología de la negatividad de lo mismo o “método analéctico”.

Refiriéndose al método que propone Dussel otro filósofo Carlos Beorlegui sostiene: que la dinámica analéctica nos lleva al respeto total y absoluto del otro, especialmente al otro marginado, el pobre, cuya otredad y exterioridad indigente la advertimos en el rostro. Y es ahí, en el rostro del pueblo latinoamericano oprimido, en el rostro del pobre, donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia, el por-ser nuestro latinoamericano”<sup>90</sup>.

Este nuevo método es lo novedoso en el pensamiento de Dussel en el que propone que la toma de conciencia es la que nos permitirá salir de alienación y caminar hacia liberación y dice que esa liberación tiene que darse en tres direcciones en la “mujer, en el hijo y en el hermano”<sup>91</sup> en otras palabras debe darse:

---

<sup>89</sup> DUSSEL, Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana, Op. Cit., p. 270.

<sup>90</sup> BEORLEGUI, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 721.

<sup>91</sup> DUSSEL, Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana, Op. Cit., p. 271.



- “Analéctica erótica”<sup>92</sup>: (relación hombre- mujer) No se trata de que donde hay una dominación del hombre colocar una dominación de la mujer porque seguiría la opresión sino que la liberación de la mujer en una sociedad patriarcal ha de darse cuando sea reconocida como el otro distinto, ya que es ahí donde se abre la posibilidad de diálogo y en donde se supere la totalidad cerrada.
- “Analéctica pedagógica”<sup>93</sup>: (relación padre- hijo). Lo que se propone es que los padres vean al hijo no como lo mismo sino como la alteridad: como el otro. Y para ello deben encontrar una nueva pedagogía para tratarlos, que es la del respeto. “Aquí el maestro ya no es el sabio y el discípulo el ignorante, sino que el nuevo enseña algo al maestro, y el maestro que es antiguo también enseña algo al nuevo. Mutuamente aprenden”<sup>94</sup>.
- “Analéctica política”<sup>95</sup>: Lo que se plantea es tratar de que el hermano no mire al otro hermano como una cosa y lo que es peor que lo transforme en cosa, el otro tiene que ser tratado como otro, mirado como persona, como alguien que está allí que te interpela que te exige que lo trates con justicia.

Como podemos darnos cuenta lo que se busca es apreciar, acercarse a la realidad del otro no como una cosa, sino mirar y tener relación con Otro como Otro, como totalidad abierta, y en este caso hay que oír la voz del otro; del otro que está más allá de la visión, y que irrumpe como pobre como necesitado de ser reconocido no como otro diferente, sino como distinto de la totalidad. En este sentido nos dice nuestro autor “Deberemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de la

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 271.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 273.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 273.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 274.

luz-ojo-visto. No se dijo el que tenga ojos para ver que vea, sino rotundamente el que tenga oído para oír que oiga”<sup>96</sup>.

En definitiva, esta nueva filosofía se dirige hacia el terreno de la ética y la alteridad desde un sentido liberador se convierte en una nueva dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica. Es decir que lo que se propone demostrar es que el hombre como un ser individual, necesita de la alteridad, del otro, para alimentar su propio ser. Por esto Dussel afirma:

la tarea de la filosofía latinoamericana es pensar al mundo desde la relación de hombre a hombre, en último término, en lo ético: hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra re-vela lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. (...) Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado<sup>97</sup>.

En pocas palabras lo que Dussel plantea es una ética de la vida ya que lo se busca es que las acciones del hombre estén orientadas a modificar una situación opresora que les impide construir cualquier proyecto de felicidad; que lo lleve a la producción, reproducción y conservación de la vida como pura existencia empírica y es así que afirma:

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 270.

<sup>97</sup> DUSSEL, Enrique. *Metafísica del sujeto y liberación*. En: *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973. p. 87-88.

Principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización”, pues “toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana* en concreto<sup>98</sup>.

## 2.2. EL OTRO COMO PERSONA

Para abordar este punto se hace necesario plantearse este interrogante ¿Qué ha ocurrido con la persona en el mundo de hoy? Podría responder que ha ocurrido una cierta paradoja. En apariencias la persona ha cobrado actualidad, ha vuelto a la escena del gran teatro del mundo y ocupa el primer plano. Los individuos se sienten halagados al ser tratados como personas y mejor aún como personalidades. Será la mayor ofensa para el individuo ser tratado como *no-persona*, como mero objeto.

Una de las grandes conquistas de la modernidad ha sido la proclamación de los *derechos humanos*, que son como las columnas de la sociedad y la cultura actual. Pues tales derechos encuentran su fundamento en la persona.

Pero el que escruta un poco más allá de las palabras está obligado a reconocer que, también en este caso, las apariencias engañan y que no es oro todo lo que brilla como dice un refrán popular y como lo hemos podido ver en el capítulo anterior. Los vocablos son *signos* de los conceptos, como estos lo son de las realidades. Es cierto el uso cada vez más extendido del vocablo

---

<sup>98</sup> DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Op. Cit., p. 60..

*persona*, pero ya es ambiguo su *significado conceptual*, y es muy tenue su realidad.

En definitiva, tal es nuestra empobrecida situación en la actualidad que nos encontramos en la escena del gran teatro del mundo entretenidos con un juego de máscaras, sin familia y sin persona. El despertar de la conciencia actual ya había advertido que nos encontramos en una sociedad sin padres y sin maestros, ahora lentamente cae en la cuenta de que es también una sociedad de máscaras, de individuos despersonalizados. El hombre de hoy produce robots que imitan al cerebro humano, y al mismo tiempo forja hombres que imitan a los robots.

Esta constatación pide una reacción apropiada. Es urgente devolver la dignidad a la persona. El problema es cómo hacerlo, cómo encontrar el remedio para este mal que tiene los efectos de la peste. En esta situación es necesario un cambio de marcha. Nos preguntamos cómo desandar el camino que no lleva a ninguna parte. Nadie sale por sí solo, tirándose de los pelos, del pozo en el que ha caído. Si queremos ir más adelante, tenemos que imitar a los atletas y comenzar por dar algunos pasos atrás y luego proseguir por el camino recto. Es preciso hacer memoria cultural, recurrir a los maestros que nos han dejado un legado doctrinal y han abierto sendas seguras para nuestros pies.

Por tal razón se hará un recorrido por algunos pensadores que nos dan luces claras para descubrir lo que significa ser verdaderamente persona.

Uno de esos maestros del pasado, con una perenne novedad doctrinal, es TOMÁS DE AQUINO, el reconocido maestro y modelo de los que buscan la verdad, el «*Doctor Humanitatis*», como lo designó Juan Pablo II\*.

Como todo pensador, Tomás realiza su tarea de servidor de la verdad en una época bien precisa de la historia.

La herencia que Tomás recibe sobre el tema de la persona, implica las nociones que acompañan a los vocablos: la máscara, el sujeto, la dignidad que provienen de diferentes tradiciones: la griega, la judeo-cristiana y de la teología cristiana. Vamos a mirar cada una de ellas.

**MÁSCARA:** Tomás conoce el origen teatral de la palabra persona. La noticia le viene de Boecio, que la deriva del verbo latino *personare*. Los actores del teatro usaban máscaras para salir a la escena. La máscara tenía una doble función: la de representar ante los demás un «personaje» determinado, bien de los dioses o bien de los hombres, y el de proclamar en alta voz, resonar con potencia, servir de altavoz para el auditorio.

La persona implica su aparecer, su presentarse en escena, su capacidad de ocultar algo peculiar e inefable que va con el individuo

**SUJETO:** Cada hombre es *imago Dei* (imagen de Dios), es sujeto en el cual Dios quiere morar. Desde esta nueva perspectiva, el hombre ya no es solo microcosmos o el ser capaz de retorno sobre sí mismo, es mucho más, tiene un interior en el cual Dios pone su morada, es un sujeto creado por el amor de Dios, con un destino singular. El reino de Dios se realiza en ese interior.

---

\* Palabras inaugurales del IX congreso internacional Tomista dado en Roma del 24 al 29 de septiembre de 1990.

El hombre descubre su valor singular, su dignidad única. No es solo el individuo, uno más en la multitud, es un sujeto que tiene relación directa con Dios. Con el misterio del sujeto va unido el misterio de la libertad.

En el mundo antiguo el hombre era libre o esclavo, señor o siervo, noble o vulgar. La dignidad, o la vileza le venían desde fuera, por el rango de la familia, por la ciudad o la patria a la que pertenecía. Desde la revelación judeo-cristiana hay otra medida de la dignidad del singular: su relación con Dios, su vocación especial y la respuesta desde el testimonio de su vida. El hombre es un sujeto que se descubre capaz de Dios, llamado a un destino en Cristo y en el mismo Dios.

**MISTERIO:** El misterio de las personas divinas abre la puerta a la teología de la persona. La persona cobra un nuevo e inesperado significado, da el salto a lo más digno y noble, y abraza en su horizonte a Dios, los espíritus y el hombre

La fe se plasma en las fórmulas del misterio. Dios es una esencia y tres personas. Hay dos naturalezas en Cristo y una sola persona.

Tomás de Aquino ha trabajado con afán por recoger los hilos de la triple tradición en la cual se ha formado la persona y llega a las siguientes afirmaciones. “La persona designa un todo real y existente, en el cual confluyen tres notas integrantes: *subsistencia, racionalidad, singularidad*”<sup>99</sup>.

La persona es la maravilla del ser en su máxima perfección, cual se realiza en los sujetos singulares de naturaleza espiritual, desde el hombre hasta Dios.

---

<sup>99</sup> ECHEGOYEN, Olleta Javier. Historia de la filosofía. Vocabulario y ejercicios. Madrid: Edinumen, 1999. p. 134. Tomado de Santo Tomás, *Suma Teológica* I, cuestión 75, artículo 2.

a) *La persona es un todo singular, existente.* Solo hay persona cuando tenemos un singular perfecto existente. El ser personal queda excluido donde hay solo partes, entidades abstractas, donde no hay autonomía e independencia. La realidad del ser personal no se puede dar en la mutilación del todo existente. La mano o el pie del hombre pueden ser llamadas partes, pero no admiten la designación de personas. Ocurre lo mismo con todo lo que sea universal, puro concepto, categoría abstracta, ente de razón cuyo ser es ser pensado.

“La persona implica el acto de ser, y el ser en acto. Se da solo cuando hay un sujeto existente, un singular real, un individuo”<sup>100</sup>.

b) El ser personal es subsistente. La persona reclama autonomía, independencia en el ser y por ello en el obrar. Desde la vertiente positiva implica un ser en sí no en otro. Es el sujeto singular que subsiste, es y dura en el ser “*Según que existe por sí y no en otro se llama subsistencia ya que decimos subsistir a lo que existe en sí y no en otro*”<sup>101</sup>.

c) *La persona implica naturaleza espiritual.* Se requiere en la persona un modo de ser noble, digno, excelso: la condición espiritual.

“La persona solo existe en el horizonte del espíritu”<sup>102</sup>. Tal era ya la conclusión de Boecio: “es persona el hombre, lo es el ángel, lo es Dios. Pero no es

---

<sup>100</sup> WOJTYLA, Karol. La persona: sujeto y comunidad, en el hombre y su destino. Madrid: Palabra, 1998. p. 25-39.

<sup>101</sup> DE AQUINO, Tomás, Suma Teológica I. 4a. ed. Madrid: BAC. 2001, Cuestión 75, artículo 2.

<sup>102</sup> *Ibid.*, Suma Teológica I, cuestión 2, artículo 3.

persona ninguno de los vivientes, animales o plantas y menos pueden serlo los seres materiales, por más que puedan ser subsistentes”<sup>103</sup>.

La persona implica por tanto el ser espiritual. Y aquí radica su dignidad en la escala del ser, su rango, su nobleza. La persona es una participación del ser en el grado más alto del mismo, que es el del espíritu. La persona indica este sujeto singular, existente, subsistente, que es espíritu o participa del espíritu.

La persona indica la totalidad, y por ello incluye en su unidad todas las notas del ser, las de espíritu y en el hombre las de la materia; todo lo que subsiste en este sujeto

Un párrafo de Tomás nos dice lo esencial de su pensamiento.

La persona designa una *cierta naturaleza* con un *modo de existir*. La naturaleza, que incluye la persona en su concepto, es la más digna de todas, es decir *la naturaleza intelectual* según su género. Análogamente el modo de existir que incluye el concepto de persona, es el más digno, esto es *algo que existe por sí*<sup>104</sup>.

Otros de los maestros que nos enseñan de una manera magnífica y erudita el tema de la persona es el KAROL WOJTYLA quien lo enriqueció y extendió en sus encíclicas como papa Juan Pablo II y en otros escritos durante su ministerio como cardenal.

---

<sup>103</sup> Estas reflexiones le sugirieron el tema de su más conocida obra filosófica, la "De Consolatione Philosophiae". Citado por FERRATER MORA, José. Diccionario de filosofía México: Atlante, 1941, p. 2551.

<sup>86</sup>. Tomada de la cuestión 9 De Potentia citado por GARCÍA SIERRA, Pelayo. Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico, una introducción analítica. Madrid: Biblioteca Filosófica en Español, 1999. p. 1239.



Nos enseña:

La Sagrada Escritura dice: «Dios creó el hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). *Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamado a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar*<sup>105</sup>.

Es decir que en última instancia según lo planteado el fundamento último de la dignidad del hombre como persona se encuentra en su elevación a la categoría de ser creatura. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, en el sentido de que es capaz de conocer y amar libremente a su propio Creador y entrar en comunión con los otros.

Y continúa diciendo:

El concepto de persona sigue ocasionando una comprensión profunda del carácter único y de la dimensión social de cada ser humano. Esto es especialmente verdad en las instituciones jurídicas y sociales, donde la noción de "persona" es fundamental. Sin embargo, a veces, aún cuando se reconoce en declaraciones internacionales y estatutos jurídicos, algunas culturas, especialmente cuando no están profundamente iluminadas por el Evangelio, son totalmente influenciadas por ideologías de grupo o por una visión de la sociedad individualista y laicista. La doctrina social de la Iglesia Católica, que sitúa a la persona humana en el corazón y en el centro del orden social, puede ofrecer una gran aportación a la reflexión actual sobre cuestiones sociales<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> JUAN PABLO II discurso inaugural de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, de 1 de enero de 1994. [En línea]. <Disponible en: [www.revistacriterio.com.ar/](http://www.revistacriterio.com.ar/)>. [Consulta: 1 de Nov., 2010].

<sup>106</sup> *Ibíd.*

Se podría afirmar que los aportes filosóficos en la enseñanza de Karol Wojtyła a lo largo de su pontificado y su ministerio cardenalicio lo podríamos definir desde estos puntos de vista.

- Persona y acción: otros de los aspectos que destaca Karol Wojtyła en sus escritos es la característica de la acción y afirma: “la acción revela a la persona, y miramos a la persona a través de su acción”<sup>107</sup>.

Es decir que nos que la acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones. Empezar directamente por la acción, así se resolvía de raíz el problema. Era la acción humana la que desvela quién era la persona y su naturaleza dinámica y activa.

Más adelante en su ministerio ya como papa Juan Pablo II en la carta a Encíclica *Veritatis Splendor*. Nos quiere mostrar que el fundamento de la moral no es un cierto código heterónimo, es decir una exposición teórica de «valores» o una suerte de ideal de decencia preconcebido sino que el fundamento de la moral cristiana es el encuentro con una presencia. El amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana.

Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que:

---

<sup>107</sup> WOJTYLA, La persona: sujeto y comunidad, en *El hombre y su destino*, Op. Cit., p. 25-39.

Es a la luz de la dignidad de la persona humana que debe afirmarse por sí misma como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio<sup>108</sup>.

- La persona como sujeto comunal: Wojtyla sostiene que la persona es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás. Esta misma idea reaparece al momento en que Juan Pablo II escribe sus catequesis sobre el amor humano<sup>109</sup>. Dios crea al hombre, como unidad-de-los-dos, como varón y mujer, para que el hombre no esté solo.

Y nos afirma que: “La creación del hombre es un acto comunal (de las Personas divinas) que hace radicar justamente la imagen y semejanza de lo humano con Dios en su carácter relacional”<sup>110</sup>.

Es decir que la persona se realiza principalmente en la entrega sincera a los demás. Tanto el Evangelio como la razón natural nos muestran la verdad de este aserto. Y luego dice:

el diseño de Dios, las personas no pueden ser separadas de las dimensiones física, psicológica y espiritual de la naturaleza humana. Aunque las culturas cambien con el tiempo, suprimir o ignorar la naturaleza que ellos reclaman "cultivar", puede tener consecuencias graves. Por otra parte, los individuos sólo encuentran su auténtica

---

<sup>108</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 1993. No.. 48.

<sup>109</sup> JUAN PABLO II, *hombre y mujer los creó: catequesis sobre el amor humano*. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 1992. p. 1-3.

<sup>110</sup> WOJTYLA, *La persona: sujeto y comunidad*, en *el hombre y su destino*, Op. Cit., p. 40-45.

realización cuando aceptan los elementos genuinos de la naturaleza que los constituye como personas y los ponen a disposición de sus semejantes<sup>111</sup>.

Wojtyla nos enseña que: “La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro”<sup>112</sup>.

Es decir que el hombre como persona apunta hacia un fin y Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es «digna», es decir, posee un valor absoluto incuestionable.

Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: “*persona est affirmanda propter seipsam! ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio*”<sup>113</sup>.

Otro de los filósofos que profundizan y que le atribuye gran importancia al concepto de persona es MAX SCHELER él dice que cada ser humano se alcanza su plena realización en los valores, en sus actos: “una persona existe solo en el cumplimiento de sus actos, en el juzgar, amar, percibir es todo ser humano concreto y espiritual, más allá del yo y del alma”<sup>114</sup> es decir que el hombre no puede existir sino en relación con el otro y con lo otro. Lo decisivo en el pensamiento de este filósofo es carácter valorativo y es precisamente el tener una percepción valorativa de la realidad es lo que entre otros rasgos, distingue al ser humano del animal es decir que el estar constantemente valorando es lo que nos orienta en el mundo”<sup>115</sup> y afirma tajantemente “ a la

---

<sup>111</sup> JUAN PABLO II, Discurso inaugural de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, Op. Cit., p.

<sup>112</sup> JUAN PABLO II, Fides et ratio. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 1998. No. 32.

<sup>113</sup> WOJTYLA, Karol. Amor y responsabilidad. Barcelona: Plaza & Janés, 1996. p. 32.

<sup>114</sup> SCHELER, Max. El puesto del hombre en el cosmos traducción de José Gaos. Buenos Aires: Lozada, 1943. p. 129.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p 145.

persona de cada cual no llegamos sobre la base de disquisiciones racionales como el considerar siempre al hombre como un fin y nunca como un medio (Kant), sino a través de un sentir valórico (Wertgefühl)”<sup>116</sup>.

y nos muestra que toda persona está abierta al mundo que no es un ser encerrado y nos dice que esa apertura se da a través del ”conocimiento y el amor”<sup>117</sup> es decir que mediante ese conocimiento de la cual persona está dotada puede conocer todo y por el amor las personas simpatizan con las demás personas y cosas y nos dice que la persona está sometida a un proceso constante de maduración cuya estructura es el dialogo amoroso con otras personas y mundos<sup>118</sup>.

En nuestro tiempo son diversos los autores que se ocupan sobre el tema de la persona. Aquí nos detendremos en XAVIER ZUBIRI. Quien articuló toda su obra filosófica en torno a la noción de persona y tiene de ella una honda concepción metafísica.

La describe como "realidad en propiedad"<sup>119</sup> queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad. La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad la que le es propia en cuanto realidad. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad de su propia realidad. A esta característica la denomina suidad.

---

<sup>116</sup> SCHELER; Max. El formalismo de la ética y la ética material de los valores. Madrid: Encuentro, 2002. p. 173.

<sup>117</sup> SUANCES, Marcos. Max Scheler. Principios de una ética personalista. Barcelona: Herder, 1986. p. 19.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>119</sup> ZUBIRI, Xavier. La persona como forma de realidad: personidad. En: Sobre el hombre. Madrid: Alianza, 1984. p. 111.

Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad<sup>120</sup>.

La persona, como forma de realidad, lo es en una realidad que la desborda y ese desbordamiento es algo que tiene que recorrer la persona para su propia realización personal; en este sentido, se trata de una realidad "relativa" a las restantes realidades y a la realidad como tal; en una palabra, la persona humana es una realidad "relativamente absoluta"<sup>121</sup> o un "absoluto relativo"<sup>122</sup>. Sólo en la realidad en que siempre está insertada puede realizarse la persona; desde este punto de vista, la realidad aparece dada como un *poder* que se apodera de la persona y le obliga al complejo proceso de personalización, precisamente la línea en que se hace patente con mayor riqueza el dinamismo constitutivo de la realidad, lo que Zubiri denomina "dinamismo de la suidad"<sup>123</sup>

Ahora bien, podríamos decir que en la persona cabe distinguir dos momentos: «uno es el formal, aquello en que la persona consiste, la suidad, que Zubiri llama personeidad, y otro momento que tiene carácter sólo modal, y que, a diferencia del anterior, Zubiri denomina personalidad.

El hombre es, pues, una "forma" de realidad, la sustantividad humana, que determina un "modo" formal de realidad, la personeidad, fundamento a su vez de la personalidad"<sup>124</sup> Por lo tanto, hablar de persona desde Zubiri es hablar de personeidad y extender este concepto hasta la personalidad.

---

<sup>120</sup> ZUBIRI, Xavier. El hombre y Dios. Madrid: Alianza, 1984. p. 48.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>124</sup> ZUBIRI, Xavier. El hombre, realidad personal. En: Revista de Occidente. Madrid. No. 1 (1963); p. 5-29.

La personeidad sería un momento formal de la persona, aquello en lo que consiste ser persona, la personalidad, en cambio, sería el modo de ser de la persona, la modalización de la personeidad, aquello que cada uno en concreto ha decidido realizar desde la base de la personeidad.

Y afirma con total claridad:

Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre<sup>125</sup>.

**2.2.1. La relación interpersonal.** Aunque el hombre se presenta como una individualidad, no puede llegar a desarrollarse como persona sino en la relación con los demás. El hombre no es una isla”. Así nos lo afirma Javier Zubiri “los demás forman parte intrínseca de cada persona, porque la persona no puede vivir aislada”<sup>126</sup> El existir humano es una co-existencia, el ser hombre es un con-vivir. Por lo tanto el ser-con-otros es una dimensión humana que expresa que el hombre es un ser social.

Necesitamos de los demás para llegar a la vida, para sobrevivir, para educarnos, para progresar en todo sentido y para trascender por el amor. Necesitamos de los demás para ser persona. El ser con otros no es,

---

<sup>125</sup> ZUBIRI, El hombre y Dios. Op. Cit., p. 49.

<sup>126</sup> ZUBIRI, Javier. El hombre y la verdad. Madrid: Alianza, 1999. p. 32.

recordemos, una característica sobre-añadida, sino que el hombre está necesariamente orientado hacia los otros esto es uno de los caracteres ontológicos de la persona humana. Así lo afirma Zubiri

El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Ese “con” no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida sino el “con” es un momento formal a la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal<sup>127</sup>.

Es decir que Solo con el otro puede cumplir con su destino de vivir humanamente.

En la cotidianidad me encuentro con las cosas y con los hombres. Dudar del mundo y de los otros, pretender refugiarme en una soledad originaria, es pretender un imposible. Fuera de la trama de relaciones que establezco con el mundo y con los otros ni siquiera puedo pensarme. Por eso Heidegger afirma que, “en cuanto cotidiano ser-uno-con-otro está el ser-ahí bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser”<sup>128</sup> y en sus investigaciones concluye que el "ser-ahí" (Dasein) es un "ser-con" (mit-sein). En pocas palabras que la relación con los otros hombres es una estructura ontológica del hombre, una condición de posibilidad de su existencia como tal.

Es decir que mi ser en el mundo y en la temporalidad, no puede tener sentido si no es con los demás; mi existencia no tendría pleno sentido si en mi mundo no existieran otros seres que me hagan dar cuenta de que yo existo. Haciendo

---

<sup>127</sup> ZUBIRI, Javier. Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 2006. p. 126.

<sup>128</sup> HEIDEGGER; Martin. Citado por GONZALEZ; George, La filosofía de la liberación de Enrique Dussel en “para una ética de la liberación latinoamericana” En A parte Rei revista de Filosofía N° 49 de enero de 2007.p 74



explícita la comprensión preontológica que el yo tiene de sí mismo, éste percibe al ser-con-otro como una característica esencial de su ser. El yo descubre la relación hacia otro como si constituyese su ser propio.

El hombre está dotado por naturaleza de facultades y tendencias que lo llevan a vivir en sociedad y lo hacen apto para ello. Ejemplos son el lenguaje, como medio de intercambiar sentimientos y pensamientos; la diversidad de sexos y su atracción mutua, etc.

El hombre se realiza en su dimensión de ser-con-otros, en su característica de ser social no en la simple relación con los demás, no en las simples relaciones humanas, sino cuando a partir de éstas llega a construir e integrar comunidad por eso nos afirma el profesor Klinkert "Cuando el otro a su vez me considera como persona se realiza el nosotros, el encuentro comunitario. La comunidad es el ámbito ideal de la realización personal, cuando esta es capaz de generar espacios de libertad suficientes para que el ser manifieste su ser"<sup>129</sup> Es decir que el hombre se tiene que abrir al otro y verlo no como un enemigo sino como un igual reconociéndoles sus valores y dar cuenta que yo los necesito para complementarme como persona.

El hombre ha descubierto que el ser-en-el-mundo constituye su realidad humana. En consecuencia, el problema del otro es un falso problema: el prójimo no es una existencia ante la cual el sujeto se encuentra en el mundo, sino que es el término que contribuye a la constitución del ser del sujeto. El ser-con no designa la relación recíproca que resulta de la aparición en el mundo de una realidad humana distinta del yo. Expresa un tipo de solidaridad ontológica para la exploración de ese mundo y Buber va mucho más allá

---

<sup>129</sup> KLINKERT, Gustavo. Nueva manera de implementar el proyecto ético latinoamericano. Medellín, 1996. p. 134. Trabajo de grado (Doctor en Filosofía). Universidad Pontificia Bolivariana. Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades.

cuando dice "cuando el ser humano se junta por elección con otro ser humano, llega hasta a experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro"<sup>130</sup> es decir que al otro lo siente como su hermano. Por lo tanto el trato que yo tengo con el otro me va a marcar a mí como ser humano por eso continua afirmando "La clase de relación que yo tenga con otro, define la clase de Yo que yo soy. Pues el Yo siempre es el Yo de una relación. Sea el Yo del par Yo-Tú, o sea el Yo del par Yo-Ello"<sup>131</sup>.

**2.2.2. La comunicación interpersonal.** La persona humana es mucho más que un ser lleno de necesidades, el ser humano es esencialmente comunicativo por lo que está llamado a compartirse y dejarse compartir por los demás. Todo ser personal tiende esencialmente a la entrega y a la participación, de forma que el ser personal está ordenado por esencia al tú y a la sociedad. La comunicación entre los hombres es vital y significa compartir unas mismas normas lingüísticas y simbólicas, con el fin de llegar a una comprensión común.

Lo característico del ser de la realidad humana consiste en que constituye su ser con los otros. Por esta razón el papa Juan Pablo II afirmaba que la persona es un sujeto comunal<sup>132</sup>: que sostiene que la persona es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás y continúa afirmando: "Dios crea al hombre, como unidad-de-los-dos, como varón y mujer, para que el hombre no esté solo. La creación del hombre es un acto comunal (de las Personas divinas) que hace radicar justamente la imagen y semejanza de lo humano con Dios en su carácter relacional"<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> BUBER, Martín, ¿Qué es el hombre? México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 19.

<sup>131</sup> BUBER, Martín. Yo y tú. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994. p. 145.

<sup>132</sup> WOJTYLA, Karol. La persona: sujeto y comunidad, en el hombre y su destino. Madrid: Palabra, 1998. p. 123.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 125.

La faceta comunicativa del hombre conlleva la posibilidad de informar y ser informado, de revelarse al otro. La meta de la comunicación de los hombres es el recíproco: dar y participar en los valores personales y por eso en las diversas estructuras sociales se determina su propia esencia, según la especie de los valores personales que en ellas intervienen; por ejemplo: el matrimonio, la amistad, entre otros.

Hay tanta riqueza en la comunicación que ni un esquema ni un grupo de palabras pueden adjudicarse su definición. Esto es lo primero y elemental a decir: *“la comunicación es una riqueza para el ser humano”*<sup>134</sup>. Un gran potencial que puede hacer de nuestra vida un verdadero camino a la libertad y a la felicidad. Pues no podemos vivir aislados de nadie y con los que vivimos deberíamos comunicarnos más para mejorar nuestra vida cotidiana. Todo nos relaciona y nos comunica.

La comunicación es un bien personal, no tenerla o entenderla es casi como dejar de ser humano. El hombre es comunicación, está en nuestra esencia de hombres, no podemos negarla, taparla, siempre sería en vano.

La comunicación es un verdadero camino a la felicidad. Reconocer que necesito comunicarme es comenzar a crecer como persona, es iniciar un camino hacia el pleno conocimiento personal y comunitario

Pero también puede transformarse en una pobreza y allí comienza un problema. ¿Qué hago cuando no me puedo comunicar o no puedo expresar lo que siento? ¿Qué pasa cuando no logro que me entiendan? ¿Y si soy yo el que no se hace entender? Esa es la pobreza de la comunicación: no poder hacerme entender o que me entiendan. No poder expresarme, no decir lo que

---

<sup>134</sup> GUIX, Xavier. Ni me explico, ni me entiendes. Bogotá: Norma, 2004. p. 23.

vivo, lo que siento, lo que pienso. Esconder, tapar, olvidar, falsear, aparentar y todo eso es la falta de comunicación, la negación de ello.

Sócrates, un maestro de la sabiduría y por medio del uso de la retórica entendió que en la comunicación estaba la verdad. En el diálogo encontraba lo que quería conocer, sentía que por su interlocutor llegaría al mismo centro de lo que buscaba, podía ser un gran maestro de retórica o un joven esclavo sin escuela, en ellos indistintamente encontraría una respuesta, tan sólo una o miles o la única.

En Sócrates la verdad "os hará libres" era enteramente encuentro con el otro, pregunta tras pregunta, escucha, ironía, reflexión y volver a comenzar el diálogo. Entendía perfectamente lo que es la comunicación. Y ese emisor de la historia hoy sigue haciéndose escuchar aunque no haya escrito ni un renglón.

Enrique Dussel para referirse a esta categoría tan importante en el hombre habla del cara a cara como una vía de interpelación al otro para ello se basa en una cita del antiguo testamento en donde se relata que: "Yahveh hablaba con Moisés Cara- a- cara" como el hombre que habla con un íntimo (Éxodo 33,11) Y hablaba Yahveh a Moisés cara a cara, como cualquiera a su compañero"<sup>135</sup>. También utiliza la expresión "el boca a boca" tomada de (números, 12, 8) donde dice: "boca a boca hablo con él abiertamente y no en enigmas"\*

Esta expresión "El cara a cara" es utilizado por Dussel como manera de demostrar intimidad, poner atención, oír y prestar "servicio" al "otro"; es una

---

<sup>135</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación latinoamericana, Op. Cit., p. 120. Tomo I.

\* Ambos pasajes bíblicos expresan un punto de partida para comprender cómo debe ser la manera de relacionarse de dos personas o de dos pueblos en los cuales exista verdaderamente una relación de hermandad y de fraternidad.

forma de demostrar que entre dos personas o dos pueblos existe una comunicación, una intimidad, una confianza.

Y continúa afirmando “el Otro habla y su palabra encuentra en mí, no un ojo, sino un oído. Para los griegos y los modernos, el mundo es el ámbito de la luz, *lumen*, el “intelecto agente” es la luz que ilumina. Lo inteligible es lo iluminado. Pero la palabra del Otro está más allá, en la oscuridad; de tal modo que su palabra irrumpe desde más allá de la luz, para ponerme en cuestión”<sup>136</sup> es decir que el otro con su palabra me interpela y me invita a interactuar con el como otro yo.

Ese "cara a- cara", "boca a- boca" es la relación irrespectiva de la intimidad, amor alterativo (expresado en hebreo, en el primer texto, por la palabra rehehi, filón en griego). El rostro de un hombre frente al rostro de otro en la intimidad, en la justicia, es el colocarse como un "yo" personal ante un otro igualmente personal”<sup>137</sup>.

Según Dussel la relación del (yo- otro) es decir el mismo y el otro, tiene su expresión más concreta en la formulación de los opuestos varón- mujer “erótica”<sup>138</sup>, en la relación maestro-discípulo “pedagógica”<sup>139</sup>, hermano-hermano “política”<sup>140</sup>. Dussel utiliza todos estos conceptos para caracterizar las relaciones entre los individuos en la sociedad en todos los contextos.

---

<sup>136</sup> DUSSEL, Enrique Introducción a la filosofía de la liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Colección Latinoamérica, 1985. p. 39.

<sup>137</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación Latinoamericana, Op. Cit., p. 128.

<sup>138</sup> DUSSEL, Enrique. Introducción a la filosofía de la liberación. 5a. ed. Bogotá: Nueva América, 1995. p. 141.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 142.

Para Dussel todos estos encuentros tienen que darse en la modalidad del libre-libre.<sup>141</sup> Porque de lo contrario la comunicación se rompe y se convierte esencialmente equívoca en el encubrimiento del otro. Por esta razón Dussel nos dice de una manera categórica y contundente:

La proximidad erótica del beso y del coito, la sociedad política de la fraternidad en una asamblea, la proximidad del beso de los amados puede ser totalización autoerótica y utilización hedónica del otro, la asamblea de los hermanos puede convertirse en un grupo sectario dominador y de asesinos, el mismo mamar puede ser vivido como compensación de la carencia orgásmica con respecto al varón castrador y machista, la proximidad se torna equívoca<sup>142</sup>.

**2.2.3. El amor Interpersonal.** Hoy, es imperativo en medio de tanto egoísmo en que nos movemos: amar al que está junto, al más cercano, al que está próximo a nosotros, al prójimo. El mundo actual está tan acostumbrado a hacer mal al prójimo, que ya nadie lo advierte; hay acciones, las más simples que ya no se miran como maldad, "porque el corazón de este pueblo se ha engrosado y con los oídos oyen pesadamente y han cerrado sus ojos" (Mt 13:15); el mal se mira como si fuera bien y todos dicen: "es lo normal"... y será común, pero nunca "normal". Lo normal sería que todos nos amáramos y que nadie hiciera mal al prójimo, pero esta sociedad se ha deshumanizado y el trato suele ser cruel e intolerante.

Como integrantes del género humano, estamos comprometidos a valorar a cualquier otro ser humano, pero nuestra responsabilidad no termina ahí, sino que les somos deudores y estamos obligados a amarlos.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>142</sup> DUSSEL, Enrique. La categoría de totalidad: el mundo, el encuentro originario del sujeto con el otro. En: Revista Panema Estratagema de cualquier parcela de la "realidad. Ciudad de México (Oct., 2009); p. 15-46.

La alteridad implica sacar al otro de un horizonte de posibilidad cerrado Y excluyente y colocarlo en un mundo abierto e incluyente en donde el otro cobra valor fundamental es decir salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega del sí al otro y esto podíamos llamarlo Amor pero no como un sentimiento posesivo, erótico el “eros”<sup>\*</sup> sino un amor oblativo, de complementariedad, el “Ágape” en este mismo sentido Germán Marquinez nos dice:

Esta actitud arranca del reconocimiento del otro con valor en sí mismo, para que se realice en sí mismo. Y esto es el amor. No se refiere aquí al amor como simpatía o como afecto, cargado o no de erotismo. Nos referimos al amor como opción trascendental, casi en una perspectiva metafísica: el amor entendido como generador de fraternidad<sup>144</sup>.

En pocas palabras es un camino, como un salir del yo encerrado y proyectarse hacia el otro solo por el hecho de ser hombre, aunque no lo conozca. Así nos dice Enrique Dussel:

Es el amor al otro como otro por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del otro como otro es un acto que no puede ir de la línea de la razón o de la inteligencia. Todavía nada sé de él y lo que se no es realmente lo que está haciendo ahora como proyecto, como futuro, pero puedo encontrarlo en un acto de amor<sup>145</sup>.

---

\* Eros expresión que el Papa Benedicto XVI En la Carta encíclica Deus Caritas est p3 utiliza para referirse al amor de tipo mundano, al amor vehemente, al amor entre el hombre y la mujer que no nace del pensamiento o la voluntad; sino que en cierto sentido se impone al ser humano y proviene de los antiguos Griego.

<sup>144</sup> MARQUINEZ ARGOTE. Germán. El hombre Latinoamericano y sus valores. Bogotá: Nueva América, 1990. p. 153.

<sup>145</sup> DUSSEL, Introducción a la filosofía de la liberación, Op. Cit., p. 92.

Todo esto del amor tiene que darse en un contexto de libertad, éste se constituye en generador, en motor de resolver los problemas, en creador de una nueva civilización que se lanza hacia el encuentro del otro. Por ello nos dice Dussel: “motor de la historia, el origen de la historia y el movimiento de las clases sociales, la surgente de la paz y aun lo que produce las guerras de justicia. El “amor” y no la guerra el padre de todo”<sup>146</sup>

Es por el amor, donde el hombre se convierte en hombre y no en dios del otro, en no rechazarlo, en su enemigo, en aquel que es capaz de matarlo por esta razón Lévinas afirma de una manera tajante El no matarás como una regla de vida para el hombre:

El rostro del otro es inviolable, esos ojos sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen, sin embargo, la más absoluta resistencia a la protección, resistencia en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El otro es el único ente que se puede estar tentado a matar...ver un rostro es ya escuchar: No matarás, y escuchar: No matarás es escuchar justicia social<sup>147</sup>.

Frente a esto Dussel dice que él no matarás es la “ley ética suprema”<sup>148</sup> por esta razón el que actúa éticamente debe como obligación “producir, reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida”<sup>149</sup> concreta de cada sujeto humano en una comunidad de vida.

Es decir que quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre y este amor es siempre

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>147</sup> LÉVINAS. Emmanuel. *Difícil libertad*. Paris: Albin Michael, 1963. p. 20-21.

<sup>148</sup> DUSSEL, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Op. Cit., p. 39.

<sup>149</sup> DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Op. Cit., p. 140.



necesario en toda sociedad “el amor-caritas-siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa”<sup>150</sup>. Por tal motivo como nos dice el papa Juan Pablo II “La persona debe ser amada ya que solo el amor corresponde a lo que es la persona. Así se explica el mandamiento del amor”<sup>151</sup>.

Lo que quiere decir que el amor es el punto central en la vida de cada ser humano y es aquí donde se debe contener toda posibilidad de contrarrestar lo malo, lo negativo, lo que causa odio y violencia... sino tengo amor nada soy dice San Pablo, en 1ª 13, 2-3. Por tanto, hay que poner en evidencia el amor al otro, amar sin medida, sin importar o esperar nada a cambio.

### **2.3. EL OTRO COMO PRÓJIMO**

Es necesario antes de continuar con este aparte preguntarnos ¿Qué es prójimo?”. Generalmente en el concepto de prójimo metemos a “todo el mundo”. Hay que amar a todo el mundo. Y así hacemos del amor algo completamente abstracto, porque es evidente que no se puede amar a todo el mundo. Entonces podría afirmar que prójimo no es aquel que está lejos de mí, sino por el contrario el que tengo al lado, el que necesita ayuda, el que padece hambre, sed, injusticia, persecución, enfermedad, el sufriente, el que llora, el que se queja, entre otros. Y porque no decirlo también, el que ríe, el que esta alegre, que se encuentra en buenas condiciones. Pero ante todo el rostro abatido del otro. Si no se considera así, la concepción de prójimo, nuestro concepto, pertenece al lenguaje formal que señala los términos de las relaciones humanas en general y parte de la noción de humanidad.

---

<sup>150</sup> BENEDICTO XVI. La Carta encíclica Deus Caritas est. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 2005. p. 48.

<sup>151</sup> JUAN PABLO II. Carta apostólica mulieris dignitatem. Rionegro: San Antonio, 1988. p. 58-59.

En esta concepción el prójimo no es más que una ilusión. Por eso, la pregunta por el prójimo es pertinente y fundamental aquí. Me acercaré ahora a un relato que hace el Señor Jesús a aquellas personas que en su época se tenían por más doctos y cumplidores de la ley, con la finalidad de hacerlos entender lo que es en realidad ayudar al necesitado, cómo debe vivir el ser humano, con justicia, amor, solidaridad, caridad con el prójimo y consigo mismo, en pocas palabras vivir la fraternidad. Me refiero a la parábola del buen samaritano, expuesta por Jesús en el evangelio de San Lucas, 10, 25-37 hace más de dos mil años, y todavía hoy no ha perdido vigencia a pesar de la distancia que nos separa en la línea del tiempo.

Un maestro de la Ley, que quería ponerlo a prueba, se levantó y le dijo: Maestro, ¿qué debo hacer para conseguir la vida eterna? Jesús le dijo: ¿Qué está escrito en la Escritura? ¿Qué lees en ella? El hombre contestó: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Jesús le dijo: ¡Excelente respuesta! Haz eso y vivirás. El otro, que quería justificar su pregunta, replicó: ¿Y quién es mi prójimo? Jesús empezó a decir: Bajaba un hombre por el camino de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos, que lo despojaron hasta de sus ropas, lo golpearon y se marcharon dejándolo medio muerto. Por casualidad bajaba por ese camino un sacerdote; lo vio, dio un rodeo y siguió. Lo mismo hizo un levita que llegó a ese lugar: lo vio, dio un rodeo y pasó de largo. Un samaritano también pasó por aquel camino y lo vio, pero éste se compadeció de él. Se acercó, curó sus heridas con aceite y vino y se las vendó; después lo montó sobre el animal que traía, lo condujo a una posada y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente sacó dos monedas y se las dio al posadero diciéndole: Cuídalo, y si gastas más, yo te lo pagaré a mi vuelta. Jesús entonces le preguntó: «Según tu parecer, ¿cuál de estos tres se hizo el prójimo del hombre que cayó en manos de los salteadores? El maestro de la Ley contestó: El que se mostró compasivo con él. Y Jesús le dijo: Vete y haz tú lo mismo.

Este texto es de vital importancia para el tema que estamos tratando ya que nos coloca de frente en lo referente a la opción por el otro, dándonos la idea clave para sentir desde más cerca al otro, a aquel que está a mi lado, con quien interactuó, me relaciono, establezco esa capacidad de relacionarme, de vivir junto al lado otro. Por tal motivo me acercaré a él haciendo una lectura e interpretación filosófica y una aplicabilidad desde América latina.

Uno de los pensadores que me sirve de referencia en este tema es Lévinas él nos muestra en su pensamiento ético que la responsabilidad con el otro no es algo ideal sino real y nos dice en su obra de otro modo de ser que:

la proximidad hacia el otro debe ir in crescendo, desde la exposición, la vulnerabilidad, hasta la sustitución obsesiva por el prójimo, la proximidad más plena: darse para el otro es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno” aquí ese operaría un giro hacia una nueva subjetividad: el paso del yo (sujeto en general) al ser para el otro, sin mí, sujeto constituido a partir de la responsabilidad para con el prójimo, subjetividad investida por el otro y al mismo tiempo, traumatizada por Él<sup>152</sup>.

Aparentemente el samaritano no tenía ninguna responsabilidad para con aquella persona que estaba allí tirada, es más era un judío y este era su enemigo pero eso no le importó hizo lo que Lévinas nos dice en el texto anterior pasó del yo egoísta en la cual se quedaron los otros personajes al ser para otro, sintió el llamado que le hizo el rostro sufriente del que estaba tirado.

Lo que vemos en la parábola es lo que Lévinas propone: un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro: “Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin

---

<sup>152</sup> LÉVINAS, Emmanuel. De otro modo de ser, o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987. P. 111.

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”<sup>153</sup>. Esa responsabilidad no debe buscarla en un tercero sino en mi tengo que dar mi propio ser “Responsabilidad intransferible, como si el prójimo me llamase con urgencia a mí solo, como si fuera el único a quien concerniese. La misma proximidad reside en la exclusividad de mi papel. Es éticamente imposible volver a echar sobre un tercero mi responsabilidad para con el prójimo. Mi responsabilidad ética es mi unicidad, mi elección y mi primogenitura”<sup>154</sup>.

Toda esta parábola haciendo una lectura desde América latina se ve reflejada en los olvidados, en los campesinos exiliados de sus propias tierras, en los empobrecidos y aplastados por los poderosos, por quienes viven de los demás, de sus capacidades, de sus talentos, de sus pertenencias, de sus posesiones, de lo que es del otro. Es decir que el prójimo no es primordialmente el pariente cercano, el círculo de amistades, sino el otro que está tirado sufriente al lado del camino, ese desconocido y diferente que precisa de mi ayuda y solidaridad.

La filosofía de la liberación planteada por Dussel nos muestra que la ética tiene, como momento inicial, un aspecto material que nos mueve a considerar como primera tarea de esta garantizar la “producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad”<sup>155</sup> y luego tiene un segundo momento que es “generar alternativas que superen las limitaciones que no permiten la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad”<sup>156</sup> es decir que para que estos principios se den se necesita que

---

<sup>153</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo del otro hombre. México: Siglo XXI, 1974. p. 78.

<sup>154</sup> LÉVINAS, Fuera del sujeto, Op. Cit., p. 59.

<sup>155</sup> DUSSEL. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 91.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 92.

se consideren a las personas como sujetos y no como objetos. Por esta razón si yo quiero que esa vida se produzca, se reproduzca y se desarrolle no puedo pasar de largo viendo la necesidad del otro que clama ayuda sino comprometerme con él como lo hizo el samaritano que pasaba por aquel sitio.

En esta parábola, Jesús define de manera impactante, impetuosa y concreta, cuál debe ser la actitud nuestra, es decir, del hombre mismo con sus semejantes. Como vimos aquí no fue necesario que el samaritano conociera al moribundo para ayudarlo; no le importó su nombre, ni su procedencia, ni su lengua, ni su actual país; sólo su estado y condición; sino que por el mismo hecho de estar necesitado este actuó es decir que la presencia del otro irrumpe la propia existencia y hace sentir el dolor ajeno.

Aquí se nos muestra como su rostro hace apelación, reclama responsabilidad de por sí en mí. Todos estos rostros reclaman un mandato: “presencia de acercamiento próximo en mi vulnerabilidad de responder de mí para ellos a pesar de mí”<sup>157</sup>.

Prójimo es quien actúa con quien necesita cuidado. El relato evangélico es sumamente claro. El prójimo se constituye en tal por el reconocimiento del otro como otro, por la acción pertinente a su circunstancia, en pocas palabras puedo decir que la pregunta por el prójimo tiene el sentido de centrar y delimitar las obligaciones y deberes con las otras personas.

Frente a esto Lévinas nos dice: “la «relación ética con el prójimo» se define como una escucha obediente a la responsabilidad hacia el otro: la justicia hacia el prójimo está antes que mi libertad”<sup>158</sup> Aquí se da una ruptura con el

---

<sup>157</sup> LÉVINAS, De otro modo de ser, Op. Cit., p 214.

<sup>158</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-textos, 2001. p. 17.

ser impersonal porque más allá del ser, de otro modo que ser, me ha sido asignada una responsabilidad:

La libertad del otro no podría formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial.

El ser prójimo dependerá de mi capacidad de aproximarme, de llegar y detenerme a socorrer al que está tendido, al doliente, al que sufre, al que está inconsciente debido a los fuertes dolores causados por los estragos del hombre mismo, como el samaritano, de hacerse prójimo de él, o sea, el alterno, entrando en su vida, en su propia experiencia y condicionando la mía a la suya, mi tiempo, mis intereses, mi camino, incluso mi propia vida. Y, además, “el criterio para esta aproximación no es la cercanía en sí, sino la necesidad del otro”<sup>159</sup>.

Entonces, «amarás al prójimo como a ti mismo» significa que cada uno se ha de esforzar en amar a sus semejantes con la misma profundidad, con la misma intensidad y con la misma constancia con que se quiere uno a sí mismo.

Y Lévinas nos dice: “la responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial”<sup>160</sup>.

El vínculo con el otro se nos plantea entonces como constitutivo del sujeto ético, sobreabundancia de un don que me precede en el lenguaje y que me

---

<sup>159</sup> GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Pensar América latina en el siglo XXI. Bogotá: Clacso y Siglo del Hombre, 2009. p. 77.

<sup>160</sup> LÉVINAS, Emmanuel. De Dios que viene a la idea. Madrid: Campos, 1995. Traductores Graciano González, R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez. p. 117.

obliga a responder inventivamente, como el samaritano de la parábola que no rodea el camino sino que se deja cuestionar por el hermano caído por esta razón Buber afirma: “el prójimo se constituye, más allá de un mero objeto, en un complemento de mi personalidad, en el necesario tú que me interpela”<sup>161</sup>.

La experiencia de sentir con el otro y de vivir la experiencia de amor y servicio como donación y como un acto de gratuidad son esenciales en la relación tu y yo El prójimo es el hermano que me descubre mis propias capacidades de servir y de ser para los demás, por ello el llamado de la es el de salvar la proposición del prójimo; sin perder la objetividad, pero tendiendo a una búsqueda de lo positivo del otro para ayudarlo a sacar lo mejor de sí mismo. Esto es una verdadera alteridad.

#### **2.4. LA ALTERIDAD COMO JUSTICIA**

Se podría decir que la justicia es “la concepción que cada época y civilización tiene acerca del bien común”<sup>162</sup>. Es un valor determinado por la sociedad. Nació de la necesidad de mantener la armonía entre sus integrantes. También se podría decir que “es el conjunto de reglas y normas que establecen un marco adecuado para las relaciones entre personas e instituciones, autorizando, prohibiendo y permitiendo acciones específicas en la interacción de individuos e instituciones”<sup>163</sup>.

Como vemos se trata de un concepto que implica equidad, pero por sobre todo, ética. La justicia se ocupa en sí del apropiado ordenamiento de las cosas y personas dentro de una determinada sociedad por lo tanto reclama el

---

<sup>161</sup> BUBER, Yo y tú, Op. Cit., p. 175.

<sup>162</sup> FERRÁS SEXTO, Carlos y PAREDES, Xoán. Reflexiones sobre justicia y desarrollo alternativo en América Latina. ¿Desarrollo local, desarrollo sostenible y/o ecosocialismo? Buenos Aires: Claridad, 2009. p. 1.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 1.

rostro de la otra persona y este rostro es de carácter inviolable nos lo dice Lévinas:

El rostro del otro es inviolable, esos ojos sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen, sin embargo, la más absoluta resistencia a la protección, resistencia en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El otro es el único ente que se puede estar tentado a matar...ver un rostro es ya escuchar: No matarás, y escuchar: No matarás es escuchar justicia social<sup>164</sup>.

Frente a esto puedo afirmar que el rostro del otro es una apelación infinita. Responder a ella, puede hacerse desde ámbitos diferentes: desde una justicia "íntima", donde el yo responde ante el otro con la hospitalidad, en el ámbito de las estructuras sociales, donde es más difícil dirimir una justicia "auténtica", dada la pugna entre los derechos propios, los del otro y los de un "tercero" e incluso se puede actuar en una indiferencia total que el otro no me importa para nada.

Se podría decir que la ética que nos propone Lévinas es también una ética de la justicia ya que, queramos o no, estamos obligados a juzgar, a emitir juicios, a comparar por tal motivo nos dice: "para comparar a los otros es necesario que alguien juzgue, para juzgar hace falta una institución y, para que haya una institución se requiere un Estado. La justicia del Estado es una mengua de la caridad y no, como creía Hobbes, una atenuación del hecho de que el hombre es un lobo para el hombre"<sup>165</sup>. En última instancia, para convivir se hace imprescindible la presencia de un Estado que nos garantice seguridad, aunque esto nos prive de una parte de nuestra libertad. Lévinas advertirá que "el Estado deberá ser democrático ya que, *en un Estado fiel a la justicia existe*

---

<sup>164</sup> LÉVINAS, Dificil libertad, Op. Cit., p. 20-21.

<sup>165</sup> LÉVINAS. La ética. Madrid: Pablo Iglesias, 1990. p. 14.



*la preocupación constante de revisar la ley*<sup>166</sup>. Así, al tener el mismo peso el Estado y los ciudadanos en una democracia, éstos podrían cambiar poco a poco las leyes e introducir términos como los de caridad y solidaridad en ellas, ya que lo que le exigimos a la justicia no es que sea solidaria sino que sea justa. Es por lo que Lévinas hablará (al igual que Ricoeur en su obra: *Amor y justicia*) de una subordinación de la justicia y del Estado a la idea de caridad, responsabilizando así a los ciudadanos de suavizar la dureza de las leyes

La forma de responder será aquí una “sabiduría del amor”<sup>167</sup> donde una creatividad nómada se abra camino a través de las estructuras sedentarias de nuestro derecho y nuestros cerebros y atestigüe que la justicia precede incluso a la verdad, que la verdad es cuestión de justicia, esto es, comparación inagotable entre indiscernibles, verdad más allá del ser y de nuestras identidades egolátricas, en el Bien. Aunque responder al llamado del otro me traiga desinstalación y eso precisamente es el llamado de la justicia por eso afirma Dussel:

solo puede oír el que puede hablar revelantemente. Solo puede revelar lo nuevo el que presta oídos al otro: Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha aprendido la senda de la liberación. Saber escuchar la voz-del-otro es, saber disponerse a que su interpelación sobrecoja mi seguridad, mi instalación, mi mundo, como un clamor riesgoso e inquietante de justicia<sup>168</sup>.

Y luego nos dice:

Que el pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo manipulación ideológica (o la juventud, la cultura

---

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>167</sup> RUIZ JARÉN, Eduardo, Enmanuel Lévinas: una revisión crítica en el centenario de su nacimiento. En: *A parte Rei*. Madrid. No. 48 (Nov., 2006); p. 2.

<sup>168</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación latinoamericana, *Op. Cit.*, p. 58.

popular o el mercado bajo la publicidad)...no pueden partir simplemente de la estima de sí mismos...el oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia<sup>169</sup> y es en este momento cuando el otro reclama sus derechos y surge un conflicto ético y frente a esto Dussel nos dice

El conflicto ético comienza 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, causa de muerte y exclusión. Esto es el clamor de la justicia (...)<sup>170</sup>.

Hoy debemos concretar en justicia, la liberación del oprimido, reparar la injusticia, reconocer en el otro, lo digno por excelencia. Que, el Otro es el rostro del libre más allá del horizonte de mi mundo, si le quitamos lo necesario estoy quitándole su propia vida, estoy en pocas palabras atentando contra su propia vida: “El pan de los indigentes es la vida del pobre. El que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre”<sup>171</sup> esto se refiere a que el arrebatarle el justo salario se impide al trabajador comprar lo que le permitiría reparar la fuerza vital que ha gastado en su trabajo. Por lo tanto habría un déficit de vida, un poco de no-vida que no se recupera como vida: en pocas palabras, hay muerte, hay una terrible injusticia.

---

<sup>169</sup> DUSSEL, Enrique. América Latina y sus clamores en revista filosofía y solidaridad. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2007. 44-56.

<sup>170</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 540-541.

<sup>171</sup> DE LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias, III, cap. 79; t. II, Madrid: Taurus, 1961. 356 s.

El Otro es la *persona*, el rostro del otro, que aparece en nuestro mundo como ser trascendente, como lo que no podemos colocar como mediación de nuestro proyecto, sino como ser digno que tiene sus intereses a los que debemos servir. Si es oprimido, si es pobre, significa que ha sido destituido de su dignidad de persona.

Y por esta razón Ruiz Jarén afirma categóricamente:

La justicia es el laboratorio donde se prueba esta tensión de realidad, la tensión entre la fuerza del mudo Decir del otro y la de un tercero, manifestada en unos dichos que se desdican continuamente manifestando su propia insuficiencia y, por tanto, la necesidad de un escepticismo que nos libra de absolutizar dichos, esto es, nuestras leyes y nuestros derechos, a la espera de un Decir metahistórico que irrumpe ya en la historia con su “huella” cada vez que el otro nos presenta su rostro<sup>172</sup>.

Y Dussel sostiene que el mandamiento de no mataras es una ley ética suprema y un reclamo directo de la justicia social:

El no matarás, negación de la negación, es lo mismo que: - ama al otro con justicia- es la proposición alternativa, imperativa y éticamente suprema, de la preposición negativa: -no matarás (no ejecutarás el no-al-otro), que es la ley ética suprema. Dicho principio inalienable no es ya el del ser como proyecto ontológico; dicho principio es el ser del otro como libertad<sup>173</sup>.

Por ello el fundamento de esta ética puede emprender, desde el reconocimiento del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica (¡Liberar al Otro negado en su dignidad!; sea el pobre, la mujer, la clase obrera, la nación periférica, la cultura popular dominada, la raza discriminada, las generaciones

---

<sup>172</sup> RUIZ JARÉN, Op. Cit., p. 3.

<sup>173</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación latinoamericana, Op. Cit., p. 40. Citado por KLINKERT, Nueva manera de implementar el proyecto ético latinoamericano, Op. Cit., p. 205.

futuras, etc.), es decir que la justicia viene reclamada por el otro en cuanto otro y de manera inequívoca por las víctimas. La “conciencia ética” es entonces oír-la-voz-del-Otro; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho, ya que el Otro es "Santo", mejor: "el Santo", el sagrado por excelencia, y, por ello, quien oye su voz no puede sino lanzarse en el camino de la justicia.

Por eso hay que considerar las libertades de los otros y comunicarnos o relacionarnos con los demás para que esta libertad pueda ser verdaderamente positiva o auténtica.

El problema central al que quiere responder Dussel aquí, siguiendo a Lévinas, es mostrar que las relaciones éticas no tienen que ver con una problemática epistemológica o de conocimiento, sino que, incluso, lo epistemológico encuentra su “*sentido* a partir de lo ético”<sup>174</sup>. “La relación con los demás no es teórica, es práctica”<sup>175</sup>. No es simplemente una idea tiene que ser una realidad.

El tener conciencia ética será pues ayudar a liberar al Otro. Es escuchar su voz y denunciar, en algún momento la injusticia en la que vive y después guiarlo a su liberación mediante la praxis. Esta praxis, no es sino el actuar intramundano, pero éste actuar puede ser de dos maneras: una praxis de dominación, que la que ha venido ejerciendo el centro sobre la periferia, la totalidad sobre la alteridad, el estado sobre el ciudadano, etc.; y la praxis de liberación que se concretiza en la legalidad, en la justicia.

Se trata de la justicia del Amor que hace que el hombre se sienta más deudor que acreedor, porque ha recibido más de lo que podía esperar y muestra

---

<sup>174</sup> DUSSEL, Introducción a la filosofía de la liberación, Op. Cit., p. 93.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 95.

cómo esto lo lleva ser justo en todos sus actos donde todos reciban lo necesario para vivir según su propia dignidad de hombres y donde la justicia sea vivificada por el amor.

Y Lévinas afirma “construir un mundo más justo es, desde la indignidad del exterminio nazi, la posibilidad de un renacimiento de la humanidad desde una nueva sabiduría. Sólo una sabiduría, no un acopio de cultura, podría frenar acaso esta vez la barbarie”<sup>176</sup>. Es, decir que la justicia es un deber ser, para cualquier persona y más aún, para los responsables de la desigualdad reinante, una forma de ser (justo) y de actuar (con justicia).

Es un acto con sentido, un acto cuyo único sentido es el de reconocer y de reconocernos en el derecho de cada uno y de todos, a aspirar a un mismo ideal de sociedad de personas unidas por lazos de solidaridad. Sólo en la justicia se puede fundamentar esa necesidad de crear una clara conciencia para la formación de una comunidad mundial solidaria, para crear lazos fuertes de unión entre los hombres, en donde el adjetivo solidario sea la expresión que establezca la diferencia.

Por lo tanto justicia es mirar al otro gratuitamente como otro, como mi semejante no por motivos fundados en su propio proyecto de totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente: el amor de justicia. “La metafísica de la alteridad, es aquella donde el otro advierte al otro, como en la parábola del buen samaritano, lo descubre más allá de su cotidiana totalidad, le devuelve el ser al otro, lo respeta como libre”.<sup>177</sup> De este modo el entorno de la alteridad es catalogarla como una nueva, capaz de criticar y responder a la nueva imagen del hombre contemporáneo latinoamericano, que surja de la

---

<sup>176</sup> LÉVINAS, *Difícil libertad*, Op. Cit., p. 26.

<sup>177</sup> KLINKERT, *Nueva manera de implementar el proyecto ético latinoamericano*, Op. Cit., p. 203.

aceptación u admisión del otro como persona libre y consiente en un mundo en el que todos tenemos parte y no unos pocos como suele suceder.

## **2.5. AL RESCATE DE LA OTREDAD Y SU DIGNIDAD**

Se hace necesario en este momento reflexionar sobre lo que implica acercarse al otro como otro, mirarlo no como un objeto sino como otro yo, mirarlo como alguien que irrumpe en mi vida y ante esta manifestación yo no puedo ser indiferente sino que tengo que actuar. Para Enrique Dussel el otro es el pueblo latinoamericano (es la periferia, lo marginado, los empobrecidos). Según esto el otro no es ya algo totalmente abstracto sino que es algo concreto: son los rostros de los pobres, de su voz que clama libertad, que clama que se le mire con dignidad, que se le mire como un ser humano y es desde allí de donde debe partir la praxis liberadora propuesta por Dussel que en última instancia es liberar mi yo por eso nos dice:

La liberación ha de trasegar necesariamente el camino de la alteridad, pues sin el otro no puede ser, y mientras lo niegue y lo someta, estaré negando y sometiendo mi yo. Decir que el punto de partida de la filosofía de la liberación latinoamericana ya no es ego cogito o la voluntad de poder, sino la otredad, significa a la vez, que depende de dos cosas: primero, que es el empobrecido y su práctica libertaria el que interpela el pensamiento filosófico y le da que pensar. Y, segundo: que la praxis y el saber de los pobres le dan qué pensar y como pensar<sup>178</sup>.

Es decir que este principio liberador del que nos habla Dussel busca la dignificación de la víctima en todo su sentido, busca según él que el bien supremo se dé en todos los que sufren, en todos los que se le ha irrespetado su dignidad, en todos los que son considerados como no humanos.

---

<sup>178</sup> DUSSEL, Enrique. Un proyecto ético y político para América latina. En: Antrophos. Barcelona. No. 180 (Sept. / Oct., 1998); p. 87-90.

el bien supremo que mide todo otro bien es la plena reproducción de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste, el homeless habita, el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos, el que usa el tiempo para mal vivir tiene tiempo libre, cuando la víctima pueda contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores,... ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad<sup>179</sup>.

Ahora se hace necesario hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué es la dignidad humana?

“La dignidad humana es aquella condición especial que reviste todo ser humano por el hecho de serlo, y lo caracteriza de forma permanente y fundamental desde su concepción hasta su muerte”<sup>180</sup>. Por esta razón decimos que la dignidad humana como condición del ser humano, es el hecho de acceder sin ningún costo o remuneración económica a los derechos y las obligaciones que poco a poco, se van generando con el paso del tiempo y de acuerdo a las condiciones sociales en las que normalmente se mueve por el hecho de estar o pertenecer a un grupo social; esto implica pues, un respeto mutuo de sus derechos como lo son a tener una vida digna, con un honor, con una buena reputación, sin ser de ninguna manera objeto de ultrajes o humillaciones.

La dignidad se basa en el reconocimiento de la persona de ser merecedora de respeto, es decir que todos merecemos respeto sin importar cómo seamos, sin importar nuestra condición económica, nuestra condición religiosa en

---

<sup>179</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 564-565.

<sup>180</sup> PELÉ, Antonio. Una aproximación al concepto de dignidad humana en: Universitas. Madrid. No. 1 (2004-2005); p. 9.

pocas palabras sin importar las diferencias. Al reconocer y tolerar las diferencias de cada persona, para que ésta se sienta digna y libre, se afirma la virtud y la propia dignidad del individuo, fundamentado en el respeto a cualquier otro ser.

Por tanto no podemos hablar, entonces, de dignidad humana mientras hombres y mujeres no sean reconocidos como personas. Esto es. Mientras haya quien tenga que aguantar hambre o no pueda salir de la ignorancia o no tenga las condiciones mínimas de salud, de vivienda, de trabajo o las posibilidades y oportunidades para ser reconocido como digno de ser persona, al igual que la negación de los derechos políticos, sociales, económicos y ambientales.

Es un clamor que poco a poca gana mucho terreno y son muchos los hombres que se atreven a reflexionar frente este tema, son muchos los hombres que se han atrevido a levantar su frente y alzar su voz para pedir su dignidad vulnerada así lo expresa “los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción”<sup>181</sup>.

Dussel frente a toda esta lucha sobre el recate de la dignidad del otro habla de una tarea fundamental que es repensar la filosofía para que haga un trabajo no teórico sino práctico y nos dice: “La tarea es repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no ser, el bárbaro, la nada del sentido. Y es que, hay

---

<sup>181</sup> PABLO VI. *Dignitatis humanae*, No. 1. Roma: Vaticana, 1995. s.p.



alguien más allá del ser: es real aunque no tenga todavía sentido”<sup>182</sup> este según él es el único camino que le queda a la filosofía.

Por tal razón el verdadero filósofo, entonces, es el que sabe escuchar la voz del Otro desde el otro y no desde su punto de vista. Esto significa que el otro me obliga a responder a su llamado, el otro me impele a salirme de mí y desde su debilidad me impone un compromiso irrevocable: debo responder al otro, ser responsable a pesar mío. La responsabilidad infinita con el otro es anterior a toda decisión y con ello más originaria que toda autonomía. El otro es trascendente a mí y su trascendencia se expresa a través de su rostro.

Si la ética es la filosofía primera (que se concreta en la praxis política), la misión del filósofo consiste en tener conciencia ética, sabiendo escuchar al Otro en su revelación, y resolviéndose a la actuación amorosa y servicial a la persona que se muestra revelándose. Sin embargo, acentuando la primacía de la “escucha” de la voz del Otro, como ámbito que explicita mejor la primacía del Otro que la “simple” contemplación de su rostro la relación del sujeto con el otro en tanto rostro, es una relación con esa trascendencia; una relación que es una responsabilidad ética y una obligación hacia los demás.

En síntesis se podría decir que la alteridad dota al ser humano de identidad, lo hace sensible ante la realidad del otro, lo hace realmente humano, la alteridad es un elemento esencial y fundamental de la persona es decir que yo soy persona en relación con el otro, la persona llega a su realización total con el otro no como un ser solitario por tal razón las exclusiones mostradas en el capítulo primero y las guerras y las violencias que vemos en el mundo entero y especialmente en América latina son consecuencias o son el fruto de las dañadas relaciones entre los seres humanos es producto de una alteridad alterada y dañada. Según Dussel “la Alteridad, se propone, más allá de la

---

<sup>182</sup> Ibid., p. 59.

modernidad europea y de la dependencia cultural propia de Latinoamérica, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo”<sup>183</sup>. Es decir la alteridad va realizando en el hombre el afán de buscar la liberación no por las vías de la violencia sino por la vía del reconocimiento, por la vía del diálogo y del consenso.

---

<sup>183</sup> DUSSEL, Para una ética de la liberación latinoamericana, Op. Cit., p. 84. Tomo I.

### 3. CONCLUSIONES

Empezaba esta investigación haciéndome una pregunta fundamental ¿es posible el rescate del otro y su dignidad en una sociedad excluyente e individualista que favorezca su reconocimiento y su libertad? Y si eso es posible cómo es posible alcanzar esa superación? Y tome la propuesta de la ética de la alteridad planteada por Enrique Dussel como una posible solución y mirar si tenía vigencia hoy en el contexto de América latina y especialmente en Colombia.

Al término de este estudio sobre la propuesta del filósofo Enrique Dussel me queda en claro lo siguiente:

En el capítulo primero me he aproximado a una realidad que viven la mayoría de los pueblos latino americanos y Colombia no es la excepción. Allí me pude dar cuenta que el mundo ha tomado un rumbo acelerado hacia un estado inquietante de supervivencia y cultura de la violencia, que ha alcanzado ribetes dramáticos en la que se observa un serio deterioro de la vida, y esto se evidencia en las deterioradas interacciones sociales, viciadas relaciones de poder, actores en conflicto, conflictos internos aunque se quiera decir que no hay conflicto interno, intereses supremos de algunos grupos hegemónicos, y de poder, sistemas de información dominantes y de manipulación, despliegue armamentista de muchos países y modelos socio-económicos agotados o simplemente distanciados de las verdaderas necesidades humanas es decir que se ha llegado a un alto grado de exclusión.

Para Dussel ser excluido no significa solamente el pobre, sino todo aquel que se le niega la posibilidad de su condición humana

Ser excluido no significa solamente ser pobre. Significa no haber sido considerado en la determinación de los asuntos públicos. Significa estar ausente de la política que define el rumbo de una sociedad en una época, en un territorio determinado. Y es en esa dirección que la mayor parte de los estudios sobre la pobreza son, no sólo insuficientes, sino peligrosamente sesgados: desconsideran la condición humana, que significa pensamiento, voluntad, decisiones, presiones, temores, hábitos, experiencias, memoria<sup>184</sup>.

Se ha llegado al punto que tanto han vivido algunos la indignidad que se han acostumbrado a ella. Incluso, algunos han terminado creyendo que la indignidad forma parte de la condición humana.

Ante este panorama descrito, la posibilidad de alcanzar el bienestar colectivo y la humanización de las sociedades, respetando las diferencias culturales, religiosas e ideológicas, luce cada vez más distante y se traduce en frustraciones, escepticismos e incluso adaptarse a esta situación porque no queda de otra, para quienes de alguna manera desde su rol social o personal, anhelan construir nuevos marcos de referencia para las alteridades y el otro.

Es fácil constatar en el pensar de muchos ciudadanos, de muchas personas que se consideran de bien, de muchos de nuestros compañeros, que se ha generalizado el parecer que “no se puede pretender, a la vez, vivir con dignidad y ser honesto”<sup>185</sup> ya que se dice que siempre, de una u otra manera, habrá que pasar por encima del otro para salir adelante

---

<sup>184</sup> DUSSEL, Enrique. Retos actuales de la filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, 1987. p. 169.

<sup>185</sup> RAMIREZ, Op. Cit., p. 31.

Se mostró que el que se considera como poseedor del lógos, de la razón, la palabra, el sentido, expulsa al extraño fuera de los límites de ese sentido creando una cultura de barbarie en donde el otro no tiene cabida, el Otro es el enemigo, el foráneo es un peligro para la estabilidad de lo propio.

En este sentido, la humanidad "civilizada" ha demostrado, en multitud de ocasiones, por activa y pasiva, su barbarie, su actitud de no importarle el otro, y América Latina ha sido prueba de esto, como lo fue buena parte de Europa (con la guerra en la antigua Yugoslavia, algunas repúblicas de la ex-Unión Soviética, y como lo es hoy la guerra que se libra por el petróleo en el medio oriente maquillada en una búsqueda de la democracia etc.). La historia de la humanidad es la historia de una inmensa barbarie, de una lucha del hombre contra el hombre: el cainismo es una constante en la humanidad.

En este contexto actual de crisis y problemas globales, ante semejante panorama que aparece como pesimista, pienso que la Ética de la alteridad se plantea como una ética práctica que debe tener alcances planetarios que demanda el desarrollo de una ética fundamental en donde el respeto, el servicio, el amor y la justicia, al Otro como otro, es la única alternativa ética razonable posible y por lo tanto esta propuesta tiene una vigencia total en nuestra sociedad.

Se hace necesario decir de una manera clara que la Ética de la Liberación propuesta por Enrique Dussel hace eco de la necesidad de responder al llamado del otro, en este caso, el oprimido. Ese oprimido, que es considerado el "esclavo", es negado por la Totalidad (sistema) que lo excluye. El otro se encuentra alienado en tanto es cosificado, no es visto como un ser humano, se le niega su carácter de prójimo. En pocas palabras es mirar el rostro del otro que me impele, ese otro oprimido que forma parte de un sistema que lo excluye nos invoca y en nombre de su amor nos obliga a liberarlo.

La propuesta filosófica de la alteridad en Enrique Dussel, que parte del descubrimiento de la persona del Otro como el *pobre*, es decir que se muestra como una valiosa y sugestiva reflexión realizada desde américa latina empobrecido, mostrando que la opción teórica y práctica por los pobres se ha convenido en un irrenunciable punto de partida de la racionalidad ética. Los empobrecidos son, así, un "lugar filosófico" fundamental en una reflexión que se compromete éticamente en su liberación. Además es como el resultado de su empeño por decirle al mundo que todas las vidas son valiosas.

Es decir que las exclusiones de tipo social, político, económica y culturales planteadas en el capítulo primero encuentran una forma de ser superadas o eliminarlas del todo con esta propuesta de la alteridad que desarrolla Enrique Dussel que en última instancia lo que busca es que todos sean tenidos en cuenta por el solo hecho de ser seres humanos se necesita hoy que todos tengan un mínimo de oportunidades en donde todos se puedan realizar como personas. Yo pienso que haciendo el ejercicio de incorporar en nuestra sociedad estos principios podremos superar tantas dificultades que afectan hoy a lo que llamamos mundo.

Por esta razón Dussel sostiene “el pensamiento ético se reitera desde las víctimas y en la afirmación de la vida humana, corporal y viviente, como sujeto ético de libertad cuasi-incondicional, frente a la globalización excluyente y el rumbo suicida del mundo capitalista”<sup>186</sup> en pocas palabras que es una ética de la vida, tiene como contenido y principio fundamental el siguiente: “producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad”<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Op. Cit., p. 14-16.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 91.

Este principio de la ética de la vida reitero nuevamente es hoy más actual que nunca, porque si miramos bien en el mundo entero gran parte de la humanidad se está quedando fuera de las posibilidades de la reproducción de la vida. Es evidente. la pobreza en muchos países que llaman tercer mundista, pero la pobreza vista no solo como un problema económico, sino como un problema vital: no hay posibilidad de reproducir la vida por el contrario se va destruyendo no tenemos respeto por el hábitat, por las reservas naturales y mucho menos por el hombre mismo le matamos su cultura (en caso de la minorías étnicas) Si al ser humano le matan su cultura, le matan una parte fundamental de su propia vida por lo tanto lo estamos condenando a desaparecer o lo que es peor a morir.

Hoy no es raro ver a muchos indígenas que lo tenían todo (tierra, identidad, alimentación, cultura) de la tribu embera de Tierra alta en Córdoba en Montería pidiendo limosna porque las multinacionales lo sacaron de su hábitat natural poniéndolos a vivir en condiciones que según ellos eran más dignas pero que no estaban acostumbrados y le dieron un subsidio que ya se agotó o hicieron mal uso de él.

Cuando aquí se habla de la vida humana es todo lo que ella es, en toda su dimensión: en lo cultural, lo religioso entre otros, y este es el contenido último de la ética. Esta ética que propone Dussel, se afirma como una ética de la vida, pero la vida, como criterio de verdad, y no de verdad puramente teórica como algo colocado en las nubes, que viene después; sino de verdad práctica, que es la primera que usamos para cumplir funciones, que siempre son funciones de la vida.

Esta vida que vengo hablando no por razón de la vida misma, sino por aquellos que no pueden vivir. El deber ético de cambiar las cosas para que vivan los que no pueden vivir no se ve, sino se parte de una ética de la vida.

En este orden de ideas se podría decir que:

el que opera ético-críticamente debe liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece la víctima por medio de: a) una transformación factible de los momentos que causan la negatividad material o discurso formal de la víctima; b) la construcción, a través de mediaciones de factibilidad estratégico-instrumental críticas de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos<sup>188</sup>.

Para romper las amarras de la coerción y subyugación, debemos abrirnos al otro desde su punto de vista. Debemos pensar, oír, ver, sentir y saborear el mundo desde el punto de vista del alterno. Éste es el momento de la alteridad que se propone: Nos acercamos al otro en actitud de justicia, dispuestos a servirlo y a mostrar una empatía solidaria. La alternativa no es la guerra, la desposesión, la oclusión, la exclusión y el genocidio sino el amor que se traduce en servicio Dussel parece considerar, por ejemplo, que el amor propio se opone al amor al Otro, y que la condición de un verdadero amor de justicia servicial al Otro implica la negación de uno mismo para que el otro se realce o fluya<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>189</sup> "Para mí la esencia del ser humano es la apertura a mí mismo: es lo espiritual como tal. Nuestro ser está hecho dual en el sentido de lanzado hacia el Otro. El pensar que yo pueda es una posición egótica: es afirmarme como fetiche y como dios. Es ser ateo del Otro. Yo no puedo partir del ateísmo en ese sentido. Puedo partir de *mi* ateísmo: justamente, y entonces me abro al Otro. Es algo muy lógico. Si yo me afirmo a mí mismo ya negué al Otro, negué a Dios y negué todo". Ante mi objeción del pesimismo del yo y de la relación casual la afirmación propia y la negación del Otro, afirmé: "Si yo parto de mi estima y a su vez de la estima que el Otro tiene de sí, estoy perdido. No hay servicio posible", en cambio "si yo pierdo mi vida, sirvo al Otro, sin presupuestos". Finalmente, insistentemente, le hice ver que partiendo de ese pesimismo del sí propio, ¿cómo era posible servir al Otro, librarle, si uno, por ejemplo, se depreciara a sí mismo? Ante esto, finalmente, accedió a decir: "en verdad tienes razón" pero "entonces ya ahí empieza una afirmación de mí mismo, pero que es honesta: Es una afirmación de mí mismo que ya es servicio, Ya no me afirmé por mí mismo, sino por el Otro". Revista *Materiales para la historia de la filosofía en Latinoamérica*. (2010). Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. No. 102. México. (p.19-20).



Lo que busca Dussel es hacer que la filosofía trate de pensar sobre una alternativa, desde la perspectiva de la alteridad, del otro, y una filosofía de la liberación y no sólo una fenomenología radical de las totalidades o de sistemas cerrados. Se trata de repensar original, antropológica y humanísticamente, todos y cada uno de los temas de la filosofía.

Entonces la posibilidad de una filosofía latinoamericana y de una ética desde la alteridad latinoamericana está cimentada en la necesidad de dar respuestas propias a los problemas específicos de un contexto vital como el suyo, en donde lo tematizado en otros contextos culturales no da cumplida respuesta a los problemas propios latinoamericanos.

La exterioridad del Otro, personal y colectivo, constituye una superación del individualismo alienador, que muestra que el sufriente, el oprimido, el bárbaro para el supuesto poseedor del logos, existe realmente, está más allá de lo visto, e incluso de lo escuchado.

Para Dussel escuchar al Otro es la característica ética por excelencia: en eso consiste tener una conciencia ética personal. La voz del Otro, que irrumpe desde más allá del fundamento, desde "otro modo que ser", debe ser aceptada simplemente con respeto porque la otra persona es sagrada. Si bien en la ciencia, e incluso en el método dialéctico, lo teórico es el momento fundamental, en el método de la alteridad por el contrario, la primacía es ética, en tanto que supone aceptar al Otro como es y no como yo quiero que sea y supone la necesidad de la praxis justa hacia él. En suma, para Dussel "la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de autoextinción"<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> DUSSEL, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Op. Cit., p. 568.

Se ha dicho que lo fundamental es la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético, y esto no se logra en el aire sino que para lograr esto se hace indispensable que todo sistema cuente con unos medios jurídicos e instrumentales discursivamente acordados en donde no haya exclusión alguna. Porque se hace necesario proteger a los indefensos, pero hay que hacerlo de una forma legítimamente constituida por tanto quienes incumplan los acuerdos hay que encausarlos con cierta coacción, pero de forma legítima.

Es decir en última instancia para vivir, es necesario poder vivir bien y para lograr esto se necesita un criterio de satisfacción de necesidades básicas, No podemos entonces hablar, de una vida digna mientras vemos hombres y mujeres que no son reconocidos como personas.

Esto es, mientras haya quien tenga que aguantar física hambre (es inconcebible ver en el mundo pueblos enteros muriéndose de hambre como Somalia mientras otros dejan podrir la comida en bodegas como sucedió en Cartagena Colombia) o no pueda salir de la ignorancia porque no tiene acceso a una adecuada educación o no tenga las condiciones mínimas de salud, de vivienda, de trabajo o las posibilidades y oportunidades para ser reconocido como digno de ser persona, al igual que la negación de los derechos políticos, sociales, económicos y ambientales.

Para terminar lo que quiere Dussel con todo esto es que en la sociedad haya una conciencia seria del otro como alguien que necesita que yo lo respete como persona, que yo lo vea como mi prójimo, como alguien al que tengo que amar sin importar su color, su raza, su condición económica, su religión es decir impregnar la sociedad de valores que lleven a evitar la destrucción de la vida solo así y solo así se podrá producir, reproducir y desarrollar de la vida.

Al terminar esta investigación me he podido dar cuenta que existen muchos otros puntos de vista, muchas otras líneas de investigación en las que se puede relacionar la alteridad que podrían servir como un insumo óptimo para una posible investigación de tipo doctoral como por ejemplo la función que cumpliría la alteridad en la política, en la ecología, en la globalización, con la miseria, el hambre cabría hacernos la siguiente pregunta ¿Es posible acercarse a la alteridad como una concepción vigente para la política, la economía, la globalización, la miseria del mundo, la ecología, con la pedagogía?

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Alianza, 1998.

BENEDICTO XVI. La Carta encíclica Deus Caritas est. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 2005.

BENJAMÍN, Walter. Ensayos escogidos. México: Coyoacán, 1999.

BEORLEGUI, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

BEUCHOT, Mauricio. Verdad y otredad en E. Lévinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica. En: *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban, 2003.

BOBBIO, Norberto. Presente y porvenir de los derechos humanos en el tiempo de los derechos. Madrid: Sistema, 1991.

BUBER, Martín, ¿Qué es el hombre? México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_. Yo y tú. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.

CASTEL, Robert. La metamorfosis de la cuestión social. Buenos Aires: Paidós, 1997.

CONILL, Jesús. El enigma del animal fantástico. Madrid: Tecnos, 1991.

DE AQUINO, Tomás., Suma Teológica I.

DE ITA RUBIO, Beatriz. Emmanuel Lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de las subjetividades. En: Observaciones Filosóficas. La Rioja. No. 1 (2005); p. 46-57.

DE LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias, III, cap. 79; t. II, Madrid: Taurus, 1961.

DÍAZ NOVOA, Gildardo. Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía Eurocéntrica. Valladolid, 2001. Tesis (Doctor en Filosofía). Universidad de Valladolid. Doctorado en Filosofía.

DUSSEL, Enrique. América Latina dependencia y liberación. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

\_\_\_\_\_. Desde la exclusión global y social. En: Anthropos Barcelona. No. 150 (2005); p. 7-21.

\_\_\_\_\_. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. Filosofía ética Latinoamericana. Bogotá: C.E.D., 1980. Tomos I-IV.

\_\_\_\_\_. Filosofía de la liberación. En: Revista Boletín de Filosofía. México. Vol. 1, No. 9 (1997-1998); p 11-67.

\_\_\_\_\_. Hacia un diálogo filosófico norte-sur. En: Anthropos. Caracas. No. 1 (1992); p. 15-32.

DUSSEL, Enrique. Hacia una superación de la ética de los valores. En: Revista Philosophia. Mendoza. No. 37 (1971); p. 51-74.

\_\_\_\_\_. Introducción a la filosofía de la liberación. 5a. ed. Bogotá: Nueva América, 1995.

\_\_\_\_\_. Introducción a la filosofía de la liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Colección Latinoamérica, 1985.

\_\_\_\_\_. Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana. Salamanca: Sígueme, 1974.

\_\_\_\_\_. Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana. En: Stromata. San Miguel. Vol. 29, No. 1/2 (1972); p. 45-275.

\_\_\_\_\_. Para una ética de la liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. Tomos I-V.

\_\_\_\_\_. Retos actuales de la filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, 1987.

\_\_\_\_\_. Un proyecto ético y político para América latina. En: Antrophos. Barcelona. No. 180 (Sept. / Oct., 1998); p. 87-90.

\_\_\_\_\_. 20 tesis de política. México: Siglo XXI, 2006.

ECHEGOYEN, Olleta Javier. Historia de la filosofía. Vocabulario y ejercicios. Madrid: Edinumen, 1999.

FARINETTI, Marina. Clientelismo y protesta: cuando los clientes se rebelan. En: Apuntes de Investigación. Buenos Aires. No. 2-3 (1998); p. 123-131.

FERRÁS SEXTO, Carlos y PAREDES, Xoán. Reflexiones sobre justicia y desarrollo alternativo en América Latina. ¿Desarrollo local, desarrollo sostenible y/o ecosocialismo? Buenos Aires: Claridad, 2009.

FERRATER MORA, José. Diccionario de filosofía. México: Atlante, 1941.

FLEURY, Sonia. Política social, exclusión y equidad en América Latina en los 90. En: Nueva Sociedad. Caracas. No. 156 (Jul. - Ago., 1998); p. 34-38.

FLÓREZ, Carmen Elisa. Los costos de la exclusión social por razas o etnia en América Latina y el Caribe. En: Coyuntura Social. Bogotá. No. 29 (Dic., 2003); p. 45-72.

FORNET- BETANCOURT, Raúl. Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

GARCÍA SIERRA, Pelayo. Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico, una introducción analítica. Madrid: Biblioteca Filosófica en Español, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Pensar América latina en el siglo XXI. Bogotá: Clacso y Siglo del Hombre, 2009.

GONZÁLEZ, George. En A Parte Rei. Revista de Filosofía. Madrid. No. 49 (Ene., 2007); p. 69-76.

GÓMEZ María Mercedes. Más allá del derecho de justicia y género en América latina. Bogotá: Uniandes, 2007.

GRAVES, Robert. Los mitos griegos. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

GUILLOT, Daniel. Ensayo sobre Dussel y Lévinas. Salamanca: Sígueme, 1987.

GUIX, Xavier. Ni me explico, ni me entiendes. Bogotá: Norma, 2004.

HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich la fenomenología del espíritu. La Habana: Ciencias Sociales, 1972

\_\_\_\_\_. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México. Porrúa, 1973.

HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. 3a. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HINKELAMMERT, Frank. El grito del sujeto. Del teatro mundi del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. San José: DEI, 1998.

HUSSERL, Edmund. La filosofía como autoreflexión de la humanidad. Barcelona: Paidós, 1998.

JUAN PABLO II. Carta apostólica mulieris dignitatem. Rionegro: San Antonio, 1988.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica Evangelium vitae. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1995.



JUAN PABLO II. Carta encíclica Veritatis splendor. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1993.

\_\_\_\_\_. Carta encíclica Fides et ratio. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1998.

\_\_\_\_\_. Discurso inaugural de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales, de 1 de enero de 1994. [En línea]. <Disponible en: [www.revistacriterio.com.ar/](http://www.revistacriterio.com.ar/)> [Consulta: 1 de Nov., 2010].

KLIKSBURG, Bernardo. La agenda ética pendiente de América Latina. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_. Ética y desarrollo. La relación marginada. Buenos Aires: El Ateneo, 2002.

KLINKERT, Gustavo. Ética de la alteridad para América Latina. En: Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Medellín. Vol. 23, No. 62 (1997); p. 53-104.

\_\_\_\_\_. Nueva manera de implementar el proyecto ético Latinoamericano. Medellín, 1996. Trabajo de grado (Doctor en Filosofía). Universidad Pontificia Bolivariana. Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades.

LÉVINAS, Emmanuel. De Dios que viene a la idea. Madrid: Campos, 1995. Traductores Graciano González, R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez.

\_\_\_\_\_. De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_. Difícil libertad. Paris: Albin Michael, 1963.

LÉVINAS, Emmanuel. Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-textos, 2001.

\_\_\_\_\_. Ética e infinito. Bogotá: Visor, 1991.

\_\_\_\_\_. Ética como filosofía primera. En: A Parte Rei. Madrid. No. 43 (2006); p. 45-67.

\_\_\_\_\_. El humanismo del otro hombre. México: Siglo XXI, 1974.

\_\_\_\_\_. El tiempo y el otro. Madrid: Paidós Ibérica, 1993.

\_\_\_\_\_. Fuera del sujeto. Barcelona: Chaparros, 1997.

\_\_\_\_\_. Totalidad e infinito. Salamanca: Sígueme, 2002.

MALKA, Salomón. Emmanuel Lévinas. La vida y la huella. Madrid: Trotta, 2006.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán. El hombre Latinoamericano y sus valores. Bogotá: Nueva América, 1990.

MORENO VILLA, Mariano. Filosofía de la liberación y personalismo, “metafísica” desde el recurso del ser a propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel. Murcia, 1993. Trabajo de grado (Doctor en Filosofía). Universidad de Murcia. Doctorado en Filosofía.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Comunicado de prensa sobre asuntos humanitarios de 1 de febrero de 2001. [En línea]. <Disponible en: [www.un.org/es/](http://www.un.org/es/)> [Consulta: 15 Oct., 2010].

PABLO VI. *Dignitatis humanae*, No. 1. Roma: Vaticana, 1995.

PARKER, Norma y otros. Investigación sobre la corrupción en América latina: estudio analítico basado en una revisión bibliográfica y entrevistas. Caracas: Mundo Moderno, 2004.

PELÉ, Antonio. Una aproximación al concepto de dignidad humana en: *Universitas*. Madrid. No. 1 (2004-2005); p. 32-49.

RAMÍREZ, Edgar. La indignidad de la vida entre nosotros como un problema filosófico. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá. No. 74-75 (1999); p. 31-36.

RIVERO RECUENTO, Ángel. En torno a la exclusión social. En: *Claves de la Razón Práctica*. Madrid. No. 108 (2000); p. 12-17.

ROSSEAU, Jean Jacques. *Discurso del origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe, 1923. Traducido por Ángel Pumarga.

RUIZ JARÉN, Eduardo, Emmanuel Lévinas: una revisión crítica en el centenario de su nacimiento. En: *A parte Rei*. Madrid. No. 48 (Nov., 2006); p. 54-89.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Filosofía, derecho, y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SANTOS, Buenaventura de Sousa. Una construcción multicultural de igualdad y de diferencia. En: VII Congreso Brasileño de Sociología. Río de Janeiro: Sociedad Libre, 1995.

SCHELER; Max. El puesto del hombre en el cosmos traducción de José Gaos. Buenos Aires: Lozada, 1943.

\_\_\_\_\_. El formalismo de la ética y la ética material de los valores. Madrid: Encuentro, 2002.

SUANCES, Marcos. Max Scheler. Principios de una ética personalista. Barcelona: Herder, 1986.

TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

TORRES OVIEDO, Jairo Miguel. Ética del discurso y convivencia social. Medellín: UPB, 2008.

UGARTECHE. Oscar. La arqueología de la modernidad. Lima: Desco, 1998.

UZIN OLLEROS, Angelina. Acerca del concepto de progreso en Walter Benjamín. En: Anthropos. Caracas. No. 1 (1992); p. 10-17.

WOJTYLA, Karol. La persona: sujeto y comunidad, en el hombre y su destino. Madrid: Palabra, 1998.

\_\_\_\_\_. Amor y responsabilidad. Barcelona: Plaza & Janés, 1996.

ZUBIRI, Xavier. Amor y responsabilidad. Barcelona: Plaza & Janés, 1996.

ZUBIRI, Xavier. El hombre y Dios. Madrid: Alianza, 1984.

\_\_\_\_\_. El hombre y la verdad. Madrid: Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_. El hombre, realidad personal. En: Revista de Occidente. Madrid. No. 1 (1963); p. 63-69.

\_\_\_\_\_. La persona como forma de realidad: personeidad. En: Sobre el hombre. Madrid: Alianza, 1984.

\_\_\_\_\_. Sobre el hombre. Madrid: Alianza - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.

\_\_\_\_\_. Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Madrid: Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 2006.

---