

Las víctimas en el siglo XXI: perspectivas filosóficas

Victims in 21st. Century: A philosophical perspectives

José Honorio Cárdenas Vidaurri

Profesor del Departamento de Humanidades
Universidad de Monterrey
jose.cardenas@udem.edu

resumen

Es indudable que el concepto de «víctima» ha estado presente en el ámbito filosófico, sociológico y político en estas dos primeras décadas del siglo XXI. Por un lado, este hecho es preocupante porque indica que las causas de victimización siguen presentes y sus efectos latentes; pero por otro, destaca un despertar social sobre la cuestión: reflexiones filosóficas, iniciativas de ley, obras cinematográficas, estudios sociodemográficos, exposiciones museísticas, manifestaciones de diversas organizaciones de la sociedad civil, etc. De algún modo, la consciencia colectiva sobre la existencia histórica de víctimas y su prevalencia hasta el día de hoy, hacen necesario reflexionar cada vez con mayor profundidad y detalle las causas de esta realidad. Esta consciencia también exige, como humanidad, una respuesta ética e histórica ante cada víctima que posee rostro, nombre propio, y una historia personal de vida. Por ello, el objetivo del presente artículo es presentar conceptos sobre la noción de «víctima» en el siglo XXI y una aproximación a seis perspectivas que amplían los alcances teóricos de la cuestión.

palabras clave

Víctima. Perspectivas filosóficas. Responsabilidad ética.

abstract

The concept of «victim» has been present in philosophic, sociologic and politic contexts, during first two decades of 21st Century. This, by one hand, results bothered because shows that victimization's causes and his effects still present; by other hand, is very important bolds some kind of social awakens about the question: philosophic arguments, law's initiatives, films, social and demographic studies, expositions, meetings of civil society organizations, etc. Some way, a collective conscience about victim's lives, their history and present, makes urgent theorize deeply and detail about causes of this reality and define an ethic response before each one of this victims which has a face, a personal name and some specific story of life. For this reason,

the proposal of this paper is show theories about notion of «victim» in 21st Century and six philosophic perspectives that broaden the theoretical scope of this topic.

keywords

Victim. Philosophical perspectives. Ethical responsibility.

1. Introducción

Hablar sobre víctimas es un tema recurrente en el pensamiento humanista. Las tradiciones orales, y posteriormente los escritos históricos, suelen citar discursos donde las víctimas están presentes y, de algún modo, explican parte de la historia misma. La literatura, aunque ficción, recrea situaciones de vida donde la desgracia está encarnada. Las crónicas recurren a estadísticas que resumen con frialdad las cifras de muertos, heridos o desplazados, por causas humanas. De distintas formas, las víctimas han sido un tema reiterativo de la vida social.

¿Por qué entonces resulta importante replantear esta noción en el siglo XXI? La relevancia de hacerlo ahora y desde mediados del siglo pasado, surge del protagonismo de estas víctimas en un contexto donde, si bien nunca han sido necesarias, ahora son además evitables (Dussel, 1998). Para la filosofía, repensar a la comunidad de víctimas es más que asumir una causa indignante, más que tratar de hacer justicia de algún hecho particular, más que analizar una cuestión sociológica e histórica. Es en todo caso, reconocer al ser humano concreto, singular e histórico que soporta el agravio de su victimario. Y aún más, es también empatizar con la víctima desde su experiencia personal de vida e intentar acompañarlo desde su misma realidad.

Kovadloff (2003) refiere que la víctima es un derrotado, alguien que está impedido de realizar sus funciones y ve esfumarse la autonomía que creyó poseer. Etxeberría (2004) identifica a la víctima como «*un sufriente*», como un sujeto al que se le aparece la experiencia del sufrimiento no como eventualidad de vida, sino como cualidad entitativa. Este sufriente se manifiesta consciente y libremente, e intenta hacer algo con lo que le sucede; pretende, con su sufrimiento, realizar la mejor de sus opciones posibles, la más autónoma, segura e igualitaria dentro de sus alternativas.

En este sentido, el replanteamiento a la noción de víctima se deriva de la insuficiencia histórica, jurídica, literaria, estadística o filosófica con la que se ha tratado la cuestión. Como en toda época, las víctimas existen de forma concreta,

pero su manifestación actual es una solicitud legítima de una respuesta ética en términos de reconocimiento y convivencia. Por ello, la filosofía debe repensar a cada víctima como ente social, la ética ha de ser el catalizador de las soluciones y la política ha de asegurar que las víctimas recobren identidad, autonomía, rostro y legalidad.

Las reflexiones del presente texto se han estructurado en tres partes: la primera es una breve revisión etimológica de la noción de víctima y destaca su acepción de «encadenamiento». La segunda es una especificación del concepto anterior en el contexto del siglo XXI, donde las víctimas apelan a una diversidad de causas legítimas. La tercera es una ampliación de los alcances teóricos de esta noción, mediante una aproximación a seis perspectivas filosóficas.

2. Aproximación inicial a la noción de víctima

Etimológicamente hay tres acepciones principales. La primera es el sustantivo latino «*victus*» que significa alimento (Diccionario Latino-Español, 1978) y su connotación es cuasi-religiosa, pues refiere un sacrificio animal como expiación de las faltas, para hacer ofrendas y, alimentándose de la misma víctima, fortalecer los lazos entre la comunidad. Por ello, la víctima debía ser valiosa pues no es correcto sacrificar un animal imperfecto; por el contrario, mientras más valiosa sea la víctima es mayor el agrado divino y más fuertes los lazos entre los oferentes. En algunas culturas muy antiguas la víctima no era un animal sino un ser humano, y el propósito alimenticio no se dirigía hacia la comunidad sino hacia la misma divinidad, quien se debía «*nutrir*» de lo mejor que había en la tierra para vencer a las fuerzas malignas y poder así retornar a la tierra sus bienes más preciados como el agua y la fertilidad, es decir, aquellos bienes que permitirán al pueblo alimentarse y preservar su vida material y espiritual (Girard, 1995). Por tanto, el valor de la víctima era el máximo posible cuando ésta era un guerrero victorioso en el juego de pelota, o bien era una doncella en estado de virginidad, o incluso niños que aún no contemplaban la posibilidad de hacer el mal. La influencia del mito en el pensamiento antiguo sostuvo estos rituales, justificaban su naturaleza, y explicaban su función social (Girard, 2002). El cristianismo retomaría esta misma idea para fincar el sacrificio de Jesucristo como la víctima inmolada para salvación de todos los hombres. Para los cristianos no se trata de cualquier víctima, sino la mejor de todas, la que no tenía impureza porque *se hizo semejante a todos los hombres, menos en el pecado* (Heb. 4,15).

La segunda acepción proviene del verbo latino «*vinco*» que significa «*vencer*», y tiene como modo supino el vocablo «*victum*» que puede traducirse como «*me venzo*» (Diccionario Latino-Español, 1978). Esta acepción tiene cierta

relación con la primera, pero su origen es la filosofía griega que acompaña al teatro y, en cierta medida, a los misterios eleusinos. Aristóteles identifica seis elementos esenciales de la tragedia, entre ellos, la catarsis (García, 2000), la cual es una facultad por la que el espectador atestigua las desgracias humanas, proyecta sus propios impulsos ahí representados y subsana las motivaciones profundas. “Porque, en efecto, la trama debe estar compuesta de modo que, aún sin verla con vista de ojos, haga temblar a quien oyere los hechos y compadecerse por lo ocurrido” (Aristóteles, 2000, p. 20).

De este modo, el proceso de victimización de un personaje en un ambiente trágico, y constatar la justicia divina que castiga la debilidad de la víctima y la ventaja del victimario, genera en el espectador un acto purificador de sus más bajas pasiones, y le insta a mantener la fortaleza y la prudencia en el orden práctico (Aristóteles, 2010). Esta concepción parte de la necesidad de alcanzar el bien, puesto que es el deber de la voluntad. Sin embargo, quien se encuentra impedido de alcanzar el bien y la virtud está siendo víctima de sus impulsos, y hasta que no se purifique podrá alcanzar tal propósito. A diferencia de la primera acepción, aquí la víctima no es el otro sino el «*sí mismo*», y la catarsis es un medio temporal de des-victimizarse.

La tercera acepción etimológica hace referencia a cierto lazo o relación con otro. De Miguel (Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico, 1889) se inclina por el verbo latino «*vieo*» que significa «*liar*» o «*trenzar*», y que cuenta con el vocablo «*vietum*» como el modo supino del verbo, sin embargo, la traducción sería «*me trenzo*». No obstante, el verbo latino «*vincio*» que significa «*atar*» o «*encadenar*», tiene la expresión «*vincus*» como participio y se traduce literalmente como «*encadenado*» (Diccionario Latino-Español, 1978). Rabinovich (2003) destaca que en hebreo la noción de «*víctima*» está relacionada con el sustantivo «*akedá*», y que no se utiliza para referir al sacrificio de Isaac, sino precisamente su «*atadura*» a la piedra. Esta idea de «*encadenamiento*» tiene una relación directa con el sistema esclavista, pues en él se considera que la víctima lo es con cierto merecimiento, debido a que no ha sido capaz de defender su propia libertad, pues se correlaciona a la víctima puntualmente con la condición de esclavo. Algunos escritos jurídicos aluden la autoría de esta concepción a Platón y Aristóteles, sin embargo, sólo hay evidencia de este último en el libro segundo de su Política, cuando afirma incluso que el esclavo lo es por *naturaleza* (Aristóteles, 2010). Si bien algunos filósofos no compartían tal concepción, puede remitirse de forma genérica al contexto griego y su correspondiente influencia al mundo latino, donde la pérdida de la libertad significaba para el esclavo perder la vida misma, pues con tal condición se le quitaban el resto de sus derechos (Íñiguez, 2003).

El encadenamiento o atadura de esta tercera acepción de víctima, señala implícitamente una relación entre la víctima y su victimario, donde

la primera existe sólo y en la medida que obra el segundo. Kovadloff (2003) llama «*intruso*» a este victimario que se impone a su víctima, la vulnera y hace sufrir. Sin embargo, él mismo precisa que la derrota de la víctima no equivale a su extinción, por el contrario, la víctima contiene en sí mismo un bien y por eso se le encadena, el victimario busca someter a su víctima porque ésta le representa un objeto de mejoramiento, sea económico o sea de poder. La relación entonces, entre estos polos, es una experiencia degradante de la condición humana, pues la víctima es deteriorada en su experiencia humana de vivir al quedar sujeta a su victimario por el beneficio que representa en el orden pragmático (Dussel, 1998).

3. Contexto reciente de la noción filosófica de víctima

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la mayoría de los filósofos y literatos que utilizan el término víctima, lo hacen dentro de un campo semántico que se acerca principalmente a la ya referida acepción de «*encadenamiento*» (Tafalla, 2003), y además suelen contrastarla al tema de justicia social, realizan una crítica al sistema sociopolítico, cuando no de la historia. A continuación se presentan tres connotaciones de la noción filosófica de víctima en este periodo.

La primera connotación de víctima surge en el marco de la postguerra, y alude a quien sufre por una situación específica (Tafalla, 2003), teniendo mayor evidencia aquellos quienes padecieron muerte y exterminio. Muy pronto se incluyeron también los que soportaron torturas, mutilaciones, enfermedad, o desestabilidad mental por el resto de sus días. No tardaron en surgir los desplazados, los perseguidos, los que perdieron patrimonio, y los marginados (Bárcena y Mèlich, 2003). Pero a medida que se profundiza en la cuestión, ésta perspectiva resulta altamente problemática de abordar, toda vez que los efectos de la política mundial han generado un número cada vez más creciente de víctimas, y el fenómeno además de que no parece tener fin, desde la perspectiva de los efectos no ha llegado a su punto medular. Esta connotación de «*sufriente*» está de alguna manera anclada en el pasado, porque subsisten situaciones de injusticia y, por ello, adeudos de orden moral.

La segunda connotación de víctima se asocia a la indiferencia del sistema político-social que masifica al individuo y su vida. La reflexión pasó de observar elementos particulares de la historia, principalmente conflictos armados, para mirar entonces lo sistémico, lo cual significó una crítica a las prácticas y políticas de integración global o de exclusión de los dos sistemas socioeconómicos que protagonizaron el decurso del siglo XX (Dussel, 1998). Los críticos de la modernidad afirmaron con agudeza la prioridad que ambos sistemas tuvieron por construir una técnica que asegurara su sostenimiento, más que por

fomentar una práctica política positiva e incluyente respecto a las sociedades y democracias (Flores, 1999). Esta crítica, marcó también las mutuas acusaciones que ambos sistemas hicieron sobre los respectivos procesos de victimización, y sobre el extravío de los ideales éticos que les dieron impulso en la postguerra (Dussel, 1998). Por ello, las críticas fueron ideológicas y apuntaron los riesgos incrementales, fincados en las estructuras mismas de cada sistema, señalando de forma masiva las víctimas potenciales, más que las concretas (Beck, 1998). Esta connotación de víctima como «*masificado*» está más preocupada en el futuro, porque lo único que existe para las víctimas es la incertidumbre, derivada de la indiferencia moral y del anonimato social.

La tercera connotación de víctima destaca una «*causa legítima*», y refiere que las causas de victimización siguieron presentes al fin de la Guerra Fría, y por ello, sus efectos también persistieron (Lyotard, 1998). El meollo no acusaba al sistema en sí, sino a los procesos específicos, pues si bien el comunismo fracasado no resolvió la problemática social que pretendía ni alcanzó los ideales éticos que esperaba, el capitalismo imperante tampoco (Lipovetsky, 2002). Un tercer intento por reflexionar filosóficamente sobre las víctimas, buscó un punto intermedio entre las causas procesales de victimización y los efectos particulares de las víctimas, esto es, atender las causas sistémicas sin dejar de mirar los rostros que las acompañan (Sucasas, 2003). “Hablamos de víctimas y pensamos en el daño hecho a seres inocentes, entendiendo consecuentemente que ahí hay atentado a unos derechos que no han prescrito, sino que les reconocemos vigentes” (Mate, 2003, p. 100). La víctima en este sentido, además de ser un sujeto que sufrió un daño, mantiene en su ser y en su situación la razón de exigir la responsabilidad jurídica y moral que al otro corresponde; su sola presencia no sólo refiere una persona a la que se le adeuda un proceso de justicia, sino además es una «*causa legítima*» que está reclamando un replanteamiento ético de convivencia, tanto en lo personal como en lo social (Mate, 2003). De ahí que las víctimas están colaborando con su testimonio en una ética para supervivientes (Tafalla, 2003). La siguiente tabla muestra de forma gráfica las fases señaladas en los párrafos anteriores.

Figura 1. Evolución conceptual de víctima a partir de la segunda mitad del siglo XX.



4. Perspectivas sobre las causas legítimas que apelan las víctimas

A partir de este momento, es necesario centrar la reflexión sobre la víctima exclusivamente en su connotación de «*causa legítima*». Por ello, a las figuras tradicionales de víctima que destacan Bárcena y Mèlich (2003), conviene agregar caracterizaciones que podrían ir desde algunas disciplinas sociales hasta la filosofía moral. A continuación se presentan seis perspectivas que brindan una plataforma reflexiva y multilateral de la cuestión.

4.1. Perspectiva de la mimesis

Girard (1995) realiza inicialmente un análisis de orden histórico-literario sobre la violencia, especialmente en sociedades antiguas, y establece un común denominador entre la violencia ejercida por todos esos pueblos y su relación con los ritos sagrados. De esta relación, Girard configura su teoría de la mimesis para establecer la lógica de los relatos antiguos y explicar la violencia en las sociedades contemporáneas.

El deseo mimético consiste en la motivación de un sujeto por querer aquellas cosas que también desea su rival (Girard, 1995). No quiere las cosas en sí mismas, sino por el hecho que también son pretendidas por otro con quien de algún modo compete. Este deseo mimético no refiere necesariamente rivalidades étnicas, religiosas o culturales, y tampoco excluye las pugnas entre miembros de los mismos clanes o hasta de la misma familia. Las luchas fraticidas

están presentes en casi todas las culturas y, al final, el propósito que las mueve es el encumbramiento del hermano más fuerte, del más inteligente o del más bondadoso. A veces, como en el caso de Antígona, ni siquiera hay un vencedor, aunque sólo uno de los hermanos sea despedido con honores (Sófocles, 2005). Los complejos de Edipo y Elektra, tan enfatizados por Freud, no son otra cosa que una versión terapéutica de este deseo mimético hacia los padres (Girard, 1995). Así, el objeto del deseo se constituye de algún modo como el modelo a seguir, y la lucha por conseguirlo será la causa de determinados ciclos de violencia, desde aquellos que pretenden la fortuna material, hasta los que aspiran al beneplácito real o celestial.

En otro texto, Girard (2002) explica bajo parámetros antropológicos-culturales, cómo esta violencia producida por el deseo mimético está asociada con la generación de víctimas. Desde esta óptica, la víctima no sólo es el resultado de los procesos familiares o sociales que surgen a raíz de las crisis del deseo mimético, sino que además van gestando un entramado de relaciones culturales, vinculadas al fenómeno religioso y/o sagrado, por el que las víctimas, con su aparente o real culpabilidad, contribuyen a cierto apaciguamiento del orden social.

“En el límite, todas las cualidades extremas atraen, de vez en cuando, las iras colectivas; no sólo los extremos de la riqueza y la pobreza, sino también del éxito y del fracaso, de la belleza y de la fealdad, del vicio y de la virtud, del poder de seducir y del poder de disgustar; a veces se trata de la debilidad de las mujeres, de los niños y de los ancianos, pero otras el poder de los más fuertes se convierte en debilidad delante del número. Las multitudes se revuelven contra aquellos que en un primer tiempo ejercieron sobre ellas un dominio excepcional” (Girard, 2002, p. 29-30).

En este caso, la sociedad tiende a unirse ante aspectos nocivos de su contexto y de su historia, y con el apoyo de las instituciones establecen rituales colectivos que generan «*chivos expiatorios*» que al ser victimados subsanan los males presentes, o al menos la insatisfacción del deseo mimético no alcanzado. Es una especie de «*sustitución*» por la que la victimización colectiva parte del convencimiento de los perseguidores de la culpabilidad de su víctima. Sin embargo, Coser (1970) señala que la violencia, aún en estos términos, no deja de ser un fenómeno explícito de la frustración individual o social. Girard (2002) lo reitera, cuando refiere que esta reacción colectiva es mayormente un instinto violento hacia la víctima, puesto que se supone una correlación con la liberación de los males del pueblo que causan temporalmente la frustración; si la víctima es responsable de la desestabilidad social, su muerte pública y violenta restablece el orden transgredido.

La visión naturalista de la continuidad socio-histórica, parece considerar el uso de la violencia como un «*mal necesario*» que constituye un carácter simbólico de la víctima. Sin embargo, también resulta muy problemática toda vez que

no existe un medio de control eficaz de la violencia, pues al ser natural también resulta instintiva e impetuosa. Así, si no la hay en suficiencia, sobreviene la ruptura entre la víctima y la comunidad; pero si hay demasiada violencia, también hay un excedente de continuidad y se pierde el sentido del ritual, para dar paso al ámbito criminal (Girard, 1995).

4.2. Perspectiva de la responsabilidad

En la perspectiva de la responsabilidad aparece la ecología como figura genérica de víctima, pero además, miles de víctimas concretas representados por los ciudadanos de las distintas sociedades, e incluso los ciudadanos de las próximas generaciones. La reflexión inicia a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando comienza a ser muy notorio el avance desigual entre la tecnología y las humanidades, y tal separación se vio agravado por los problemas ambientales que en ese entonces resultaban inéditos, como las detonaciones atómicas.

Jonas (1995) fue uno de los primeros en señalar que la mezcla de los factores anteriores, genera no sólo un daño presente al género humano que de a poco va aprendiendo y aplicando la tecnología a la vida ordinaria, sino que hace una advertencia sobre los daños potenciales para las próximas décadas. Él mismo hace un llamado urgente a la prudencia del género humano, pues considera que de no ser suficientemente responsables con el uso ético de la tecnología, en un mediano plazo la naturaleza en su conjunto podría ser insuficiente para mantener la vida humana.

“Una población estática podría decir en un momento determinado: ¡Basta! Pero una población que crece está obligada a decir: ¡Más! Actualmente empieza a verse claramente que el éxito biológico no sólo pone en entredicho el éxito económico, esto es, que, tras una corta fiesta de riqueza, volverá a llevarnos a la crónica pobreza diaria, sino que además amenaza con conducirnos a una rápida catástrofe de enormes dimensiones para la humanidad y la naturaleza. La explosión demográfica, vista como un problema de metabolismo del planeta, quita el protagonismo a la aspiración al bienestar y obligará a una humanidad empobrecida a hacer por la mera supervivencia lo que podría hacer o dejar de hacer por felicidad; es decir, la obligará a un saqueo cada vez más brutal del planeta, hasta que éste haga valer su voz y se niegue a dar más de sí” (Jonas, 1995, p. 234).

Si bien la cita anterior puede calificarse de alarmista en sus formas de expresión, en nada se deforma su contenido esencial. Gracia (2004) continúa esta crítica de Jonas, y argumenta sobre los mismos desórdenes ecológicos, puntualizando además las consecuencias negativas de la sobre-explotación de los recursos naturales. Señala Gracia que el desequilibrio del ecosistema no es un fenómeno natural sino más bien cultural, pues todo hábitat requiere una buena

economía de sus recursos para mantenerse como un sistema. En un texto posterior, él mismo amplía la noción de «*bioética*» fuera del tradicional campo de la medicina clínica para aplicarla a la vida en general (Gracia, 2007), para hacer una bioética ecológica.

Ahora bien, en este sentido cultural, Jonas (1995) utiliza dos figuras de responsabilidad: la paternidad y la política. En el primer caso, señala que existe una decisión de parte del padre sobre la vida no solicitada del hijo, en virtud de la preservación familiar y las costumbres morales que se le inculca en su niñez con pretensiones de realización personal (felicidad), tal como los padres la recibieron de sus predecesores. En el segundo, existe una decisión de parte de los gobernantes sobre el tipo de Estado no solicitado por el ciudadano, en virtud de la preservación del orden social y la tradición cultural, mediante la cual se pretende hacer entrega a las nuevas generaciones de los rituales de identidad, pertenencia e ideales de convivencia de la nación (Jonas, 1995).

En ambos casos, desde el extremo individual o desde el colectivo, la responsabilidad es un deber que no está bajo cuestionamiento, sino que más bien surge como condición para la continuidad de la vida familiar y social, respectivamente.

“Las circunstancias o un convenio han puesto bajo mi custodia el bienestar, el interés, el destino de otros, y eso significa que mi control sobre ellos incluye también mi obligación para con ellos. El ejercicio del poder sin la observancia del deber es entonces irresponsable” (Jonas, 1995, p. 165).

Por este mismo deber y tomando en cuenta las figuras paterna y política, Jonas señala el estado de vulnerabilidad en que se encuentra la naturaleza en su conjunto. Y precisa que la razón última no es de orden ecológico, pues a excepción de algunas religiones, las reflexiones éticas nunca han dado una «*dig-nidad de fines*» a las cosas extra-humanas (Jonas, 1995).

La razón última, en este caso la víctima, es la humanidad como género debido a que las decisiones técnicas, científicas y políticas no parecen tener presente aspectos fundamentales como el equilibrio ecológico, la distribución de la población, el abasto de alimentos, el uso racional de los recursos, la protección del género humano de sustancias nocivas, etc. En otras palabras, la razón última que señala Jonas (1995) consiste en la responsabilidad que en el presente tiene el género humano hacia sí mismo y en sus generaciones venideras, pues éstas mantienen el derecho de contar con una naturaleza equilibrada y apropiada para su desarrollo generacional. De aquí que, retomando la fórmula kantiana, establezca su máximo principio moral: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” (Jonas, 1995, p. 40). Este imperativo busca construir una sola visión que integre la técnica y la ética en una alternativa

viable y duradera del desarrollo humano y social. El axioma de Jonas no es metafísico sobre aspectos futuribles, sino ético sobre una vida real que tiene cuestionada su permanencia. Pose (2012) menciona que la ética tiene hoy en día una connotación «*global*», y eso es más amplio que «*universal*», pues el género humano no sólo es responsables del medioambiente presente sino además de las futuras generaciones humanas.

4.3. Perspectiva humanitaria

Etxeberría (1999, 2001, 2004, 2009) ha sido uno de los teóricos sobre los efectos del conflicto vasco y de las alternativas dialógicas para la construcción de la paz en conflictos sociales, pero en los últimos años su trabajo académico ha hecho hincapié en lo relativo a la cuestión humanitaria. Su reflexión sigue siendo una respuesta ante las víctimas desde las perspectivas social y estructural que, a la postre, generan más víctimas que un conflicto bien focalizado.

Rousseau (2000) ya había referido a la piedad o compasión como aquel sentimiento de repugnancia que el ser humano tiene naturalmente cuando ve sufrir a uno de sus congéneres. Sin embargo, Etxeberría (1999) muestra que este sentimiento de compasión resulta insuficiente para constituir una propuesta ética, por ser algo más emocional que racional, por ser tendiente al paternalismo más que a la solidaridad, y por hacer brotar la bondad del benefactor más que la justicia en el largo plazo. Por ello propone actuar de forma organizada a favor de las víctimas, independientemente de las causas que las han provocado y la indignación emocional que lleguen a transmitir. En un texto posterior, especifica aún más que la acción humanitaria resulta apremiante en los casos donde las víctimas se presentan de forma masiva (2004), pues es aquí donde surge la acción transformada en ayuda, “La propuesta ética más básica consiste precisamente en reclamar la centralidad plena de éstas las víctimas y la subordinación a ellas de todos los demás factores y agentes implicados en la ayuda” (Etxeberría, 2004, p. 15). Bajo esta noción de «*ayuda humanitaria*», se encuentra un imperativo de acción solidaria para intentar restablecer las condiciones básicas de subsistencia, entre los que se incluye la seguridad ante los desastres naturales.

¿Porqué citar este último caso? Etxeberría (2004) es puntual en las causas de los procesos de victimización, al señalar que anualmente hay millones de personas agraviadas directamente por procesos de orden político, pero por otro hay muchas más que también lo son de forma indirecta, ya que las causas políticas quedan veladas por los desastres naturales, o al menos por una mezcla de los dos anteriores. En efecto, aunque los infortunios por causas naturales parecieran una cuestión accidental, Etxeberría es acusoso en analizar los datos

y concluye que hay una relación directa entre las causas de la pobreza y sus respectivas consecuencias de la naturaleza. Él señala, por citar sólo un ejemplo, que la mayor cantidad de muertos y damnificados durante los desastres naturales se encuentran en aquellos países con menor grado de desarrollo y que, por distintas razones, las iniciativas gubernamentales no siempre están encaminadas a evitar las zonas de riesgo o implementar medidas de seguridad en viviendas y zonas públicas.

Pero no conviene caer en reduccionismos. Si bien los desastres naturales son el ejemplo más común de la generación masiva de víctimas, la ayuda humanitaria es un principio general de convivencia y civilidad que resulta igualmente apremiante cuando las sociedades sufren en el orden práctico, la ineficacia o insuficiencia de la autoridad política. En este sentido, Bilbao (2004) menciona que las diferencias raciales y culturales, que son fruto del creciente multiculturalismo, también producen víctimas de modo masivo cuando dichas sociedades no comparten la misma plataforma de diálogo y justicia, o bien, si los distingos ideológicos son más fuertes que los principios de convivencia.

De aquí que la ayuda humanitaria no sólo ampare los pueblos con menos capacidad de respuesta ante los desastres naturales, sino también los que tienen menos capital humano para su desarrollo, los que están más pobres, los que están socialmente más desorganizados, los que no preservan los recursos naturales, los que constituyen gobiernos menos incluyentes, los que socialmente están divididos, los que se desgastan más por las diferencias raciales y religiosas en vez de enfocarse a las similitudes culturales y humanitarias, etc.

“Si la victimación suele suponer una mezcla de sufrimiento y carencia, las víctimas por excelencia, aquellas en las que tal mezcla llega al culmen, se encuentran precisamente, de modo masivo, en aquéllos a quienes se dirige la ayuda humanitaria. Ante tan radicalmente injusta situación ¿no habrá que denunciar, además de asistir?, ¿no habrá que combatir a estructuras y protagonistas de esta injusticia, además de aliviar?, ¿puede convertirse el socorro a las víctimas en inhibidor e incluso afianzador de esta injusticia? Henos aquí de nuevo confrontados, aunque desde otra perspectiva, con la cuestión de la conexión entre ayuda humanitaria y neutralidad, y ahora, además, entre ayuda humanitaria y lucha por la justicia” (Etxeberría, 2004, p. 18-19).

El asunto de la generación masiva de víctimas es más serio y urgente que una teorización de tipo fenomenológico. Como bien refiere el texto anterior, es un asunto que clama un orden de justicia, no para paliar una situación indeseada y menos aún para hacer movilizaciones sociales, sino para que mediante el diálogo y el entendimiento mutuo, se recupere jurídicamente la personalidad de las víctimas y se establezca su condición y dignidad humanas, en lo político y en lo social.

“Posiblemente, es exagerado decir que las víctimas tienen toda la razón (¿frente a quién o en qué?), pero seguramente sus razones son en estos momentos las más importantes. Lo que es innegable es que las víctimas, por ser tales, tienen unos derechos sin los cuales no hay democracia ni derecho, es decir, no hay política que se pueda considerar moral” (Bilbao, 2004, p. 103).

Etxeberria (2009) reitera: las víctimas siguen estando ahí. Cuando el desastre acontece, las víctimas aparecen de forma masiva, es fácil identificarlas y además es natural volcarse hacia ellas. Su sola presencia es un reclamo de desventura y la comunidad internacional coincide en la urgencia política de atenderlas. Pero pasada la urgencia, en la rutinaria condición social, de a poco vuelven a desaparecer del inestimable interés de los demás. Mas aún, en el fondo del asunto, en la intrigante quietud, nos recuerda que subsiste en cada víctima ese «*rostro expuesto y amenazado*», igualmente desventurado, que demanda la interpelación ética de la ayuda humanitaria.

4.4 Perspectiva del riesgo

El origen de la noción de riesgo como responsabilidad de una acción u omisión, es el derecho civil moderno. Antiguamente no existía esta idea, porque se consideraba que sólo había una responsabilidad subjetiva, pues por cada delito realizado le corresponde al sujeto infractor una sanción, por haber previsto y elegido el efecto producido en el otro. Pero en el derecho civil francés, aparece ya la noción de responsabilidad objetiva como parte de un sistema punitivo, que deslinda obligaciones y sanciones sobre consecuencias que lleguen a suceder en el futuro, de las acciones y/u omisiones presentes. Esto se perfila aún más a raíz de la época post-industrial, pues precisamente las crisis económicas y políticas de los siglos XIX y XX mostraron desestabilidad social y malestares personales, a consecuencia de decisiones pasadas consideradas a la postre como riesgosas.

Beck (1998) analiza esta noción de riesgo dentro de un mundo globalizado, y cuestiona cómo la modernización de los métodos de producción, la cualificación de los trabajadores, la comercialización de mercancías, entre otros factores, han incrementado los riesgos directos de cada actividad, se han sobrepoblado las ciudades, se ha generado desempleo en la fuerza de trabajo menos calificada, se ha alterado el equilibrio ecológico, etc. Los riesgos están repartidos en el mundo en la misma proporción que se produce y reparte la riqueza, la brecha entre el pensamiento científico y el social es cada vez más amplia, y al final, entre los juegos de lenguaje, se anticipa la catástrofe:

“Los riesgos no se agotan en consecuencias y daños que ya han tenido lugar; sino que contienen esencialmente un componente futuro. Éste reposa tanto en la prolongación al futuro de los daños ya visibles como en una pérdida general

de confianza o en la suposición de un «fortalecimiento del riesgo». Así pues, los riesgos tiene que ver esencialmente con la previsión, con destrucciones que aún no han tenido lugar, pero que son inminentes, y que precisamente en este significado ya son reales hoy” (Beck, 1998, p. 39).

Beck (1998) hace una reflexión socioeconómica sobre casos de victimación que resultan menos llamativos a la opinión pública. Él señala que las deficiencias del sistema capitalista no sólo se mantuvieron a la caída del bloque comunista, sino que además se incrementaron en las sociedades postmodernas, y originaron la construcción de un andamiaje socioeconómico al interior de las distintas entidades sociales, mediante lo que él llama «*innovación*», los ciudadanos aprenden a replicar en pequeñas entidades privadas las grandes relaciones sistémicas de dependencia que provee el sistema capitalista, con sus respectivos riesgos derivados de la modernidad. Las víctimas en esta situación «*a escala*» no aparecen en las estadísticas macroeconómicas ni en las representaciones públicas de las democracias, pero igualmente soportan el liberalismo económico y muestran, dentro del contexto local, un bajo nivel de debate crítico que impide romper las cadenas estructurales que promueven tales procesos de victimización. La crítica de Beck (1998) tiende al aspecto económico y estructural de la cuestión, por lo que la misma noción de víctima se diluye dentro de los escenarios donde plasma sus conclusiones sociológicas.

Es la víctima en su carácter funcional dentro del sistema socioeconómico, pues mientras ésta siga formando parte de una maquinaria productiva y su consumo «*per capita*» incentive mayores niveles de rentabilidad, los procesos de victimización se repetirán de forma innovadora en cada vez más ámbitos económicos y sociales.

4.5. Perspectiva de la liberación

De las perspectivas que aquí se presentan, ésta resulta ser un tanto problemática por las adhesiones teológicas que recibió, especialmente en Latinoamérica. Pero a diferencia de la gran mayoría de las reflexiones en este sentido, Dussel (1998) construye un sistema conceptual, donde la praxis liberadora consiste en los postulados teóricos que anteceden a toda acción, pues lejos de proponer un movimiento liberador de las estructuras de injusticia, muestra una representación arquitectónica de una ética que aspira a ser liberadora en las decisiones singulares, más como un momento formal de la razón que uno material de la voluntad. Por eso, en el sistema que propone, esta liberación es sólo argumentativa, y cuando logra completar sus momentos material-crítico y formal-racional, podría aspirar a alcanzar el nivel de suficiencia en los parámetros individuales de decisión.

Cada uno de estos cuatro momentos señalados por Dussel (1998) como necesarios, hacen que la víctima transite desde una condición de orden material hasta una aspiración emancipadora de orden ético, que él mismo enfatiza: “Las víctimas critican el orden, proclaman su disolución, la necesidad de su desaparición: es el juicio ético-crítico negativo por excelencia del sistema como totalidad, ya que la positividad del sistema es el secreto de su propia negatividad de víctimas” (p. 316). Con lo anterior, se reitera que Dussel argumenta el desarrollo de la conciencia crítica y la racionalidad, más que la explicación de las condiciones de victimización o su eventual justificación. Cabe mencionar que tal sistema no es una propuesta desde el idealismo, más bien identifica situaciones similares a las que apunta Beck, pero a diferencia de este último, Dussel hace una crítica tanto a los sistemas socioeconómicos como a las decisiones individuales. La víctima sí tiene una explicación desde el aspecto estructural, pero la centralidad está en la manifestación concreta de su experiencia de vida, tal como se detalla a continuación:

“Las víctimas, sin entrar por ahora en su consideración específica, saltan a simple vista en todo el sistema para una conciencia crítica-ética. Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un momento necesario, inevitable, un aspecto funcional o «natural», como el esclavo en la pólis de Aristóteles o los «menos favorecidos» socio-económicamente del segundo principio de Rawls. Para la conciencia crítica, que no puede darse sino desde una posición ética muy específica, y por el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad..., las víctimas son reconocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte” (Dussel, 1998, p. 298-299).

«Conciencia crítica» y «racionalidad» son dos términos particularmente valiosos en el texto anterior, porque ambos constituyen en la teoría de la liberación el momento de la factibilidad del sistema de eticidad, es decir, que ambos aspectos, el crítico que no forma parte del sistema y el racional que vislumbra la idea de bien, se vinculan de tal modo que su resultante es un sistema ético, donde el bien queda definido en la misma medida que haya posibilidades eficaces para la realización de la vida práctica-material (Dussel, 1998); esta posibilidad de carácter positivo, es para la víctima el momento de la liberación y, tal como el autor cita al inicio de su reflexión, consiste en dejar de ser «dominado».

Pero las condiciones de dominación no son del todo claras, porque las ejemplificaciones que el mismo Dussel (1998) refiere son categorías clásicas “... como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca...” (p. 309). Si evidentemente tales ejemplos resultan anacrónicos, ¿por qué le da especial importancia en el contexto actual, o por qué resulta tan fundamental en su sistema? La respuesta no tarda en aparecer cuando, en primera instancia, a la noción de «dominado» le agrega la

de «*excluido*», pues junto a la condición sustantiva en que se encuentra la víctima, Dussel le suma el orden operativo, por no decir que se transforma en él. En su terminología, podría referirse que esta exclusión consiste en saberse fuera del sistema, cuando no víctima del mismo, la exclusión más que la dominación, es la que hace surgir la conciencia crítica bajo parámetros de una racionalidad inalcanzable para el dominado, que además de serlo, lo ignora críticamente.

Esto da pie a la segunda instancia de la problematización, toda vez que señala las implicaciones por las que el individuo sigue siendo víctima de un sistema, aunque evidentemente no cuente con las ataduras clásicas del mismo. En este sentido, los dominados también aparecen como “... generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.” (Dussel, 1998, p. 309). Así entendido, el binomio «*dominado-excluido*» permite transitar conceptualmente entre las causas sistémicas donde se originan los procesos de victimización y sus consecuencias en el orden operativo, desde donde cada víctima intenta libremente tomar decisiones existenciales que lo alejen de tal condición excluyente.

La postura de Dussel, si bien mantiene cierta influencia hegeliana, trata con suma puntualidad el aspecto material del caso, y por ello nunca deja de reflejar el espíritu emancipador de las clases sociales dominadas: es una reflexión más que una acción y en eso consiste su mayor virtud, a pesar de que el contexto en que se desarrolló no siempre se libró de los extremos liberacionistas que, buscando la reforma material de la sociedad, llegó en ciertos contextos a utilizar, paradójicamente, la violencia.

4.6. Perspectiva de la realidad histórica

Una connotación más sobre la noción de víctima como «*causa legítima*», se encuentra en la reflexión que Ellacuría (1990, 1991, 1992, 2000) fundamenta filosóficamente, teniendo como puntos referenciales el contexto histórico-social y la noción filosófica de realidad. De cierto modo, al igual que Dussel, Ellacuría no pudo desligarse por completo de las influencias de las doctrinas de liberación, especialmente de la teología latinoamericana que se asociaba con su ministerio clerical. Pero lejos de ideologizar la cuestión social, Ellacuría hace un análisis filosófico de la realidad histórica con miras a un compromiso solidario, más que a una reorganización desde los problemas estructurales.

El pensamiento filosófico de Ellacuría tiene un proceso de elaboración que puede equipararse al de otras alternativas vitalistas, fenomenológicas, existencialistas o personalistas, pues sus tesis iniciales de reflexión criticaron la reite-

rada formulación dialéctica de que la historia es un momento determinado por condicionamientos y causalidades materiales. Pero luego, su reflexión más trascendente aparece cuando dimensiona la historia no como una materialidad sino como una realidad, y para ello distingue las tradicionales nociones de «*verum*» y «*factum*», para enfatizar un «*verum*» y «*faciendum*», pues considera la historia no como una entidad estática y dada bajo parámetros espacio-temporales, sino más bien como una realidad de vida que está siendo dada dentro del devenir histórico (Ellacuría, 1991).

La diferencia es muy sutil, sin embargo, las consecuencias conceptuales son radicalmente opuestas. La realidad no es la que está hecha, ni tampoco por ello es verdadera, por el contrario, lo ya hecho es sólo una parte de la realidad que apenas deja entrever su verdad, pues ésta se encuentra precisamente en un proceso de hacerse y, especialmente, de hacerse colectivamente hacia el futuro y en su totalidad (González, 2010). Y por esta misma razón, Ellacuría (2000) insiste en distinguir la «*historización*» de lo «*historizable*». Con el primero de estos términos, designa aquellos procesos por los que se pretende imponer determinadas forma de vida, generalmente condicionadas y con aspiraciones universales; mientras que con el segundo, intenta presentar la legítima aspiración de diseñar una nueva forma de vida genuina y posibilitante del ejercicio de la libertad que fundamenta, precisamente, la realidad histórica.

Así, transitando de lo «*hecho*» hacia el «*haciéndose*», y de lo «*historizado*» a lo «*historizable*», Ellacuría ve una alternativa de fundamentación filosófica para replantear las condiciones materiales de la historia, y en particular, de la historia dada a la que él llamó «*civilización de la pobreza*». Esta opción preferencial por los pobres fue señalada con especial interés por la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) y, en la misma línea que señala Ellacuría, parecía ser un llamamiento a defender de forma renovada a las víctimas históricas de esta región del mundo.

Al margen de algunos teólogos de la liberación, que pretendieron una crítica político-social desde la plataforma del materialismo, las reflexiones sobre la realidad histórica de Ellacuría (1992) resultaron un tanto excepcionales, porque señalaron desde la filosofía esa posibilidad historizable ya citada, acompañada con aportaciones puntuales y optimistas sobre la erradicación de los procesos de victimización como sistema, especialmente mediante la acción y la comunicación comunitaria, “La liberación no puede consistir en un paso de la pobreza a la riqueza haciéndose ricos con la pobreza de los otros, sino en una superación de la pobreza por la vía de la solidaridad” (p. 422). Su concepción parte de esa «*verdadera realidad*» que solo se conoce en la medida en que se vincula la violencia con la situación de la pobreza, y en tanto que resulta indignante, el esfuerzo es equivalente contra la violencia que contra la condición social que la provoca,

“No se trata de que la desesperanza absoluta lleve a un tipo de desesperación activa en aquellos hombres que, por no tener nada que perder, puedan lanzarse a perderlo todo, el todo/nada de su propia vida. No hay desesperanza sino esperanza y por eso la actitud y las acciones no son acciones desesperadas, sino actitudes y acciones que surgen de la vida y van en busca de mayor vida” (Ellacuría, 1990, p. 413-414).

El fin de la realidad histórica no consiste en la pauperización igualitaria de la sociedad, pero tampoco en la aspiración de que toda sociedad alcance los niveles socioeconómicos más altos conocidos (González, 2010). Los puntos centrales de estas víctimas históricas e historizadas acusan a la indiferencia y el confort social, y por ello la alternativa está en el compromiso social con el otro, pues en la práctica, las víctimas dejarán de serlo sólo en la medida en que «carguen su realidad» y se engarcen en ella, mediante la solidaridad (Etxeberría, 2001).

5. A manera de conclusión

A diferencia de las acepciones tradicionales del concepto de víctima, a partir de la segunda mitad del siglo XX se agregan matices teóricos inspirados en la realidad sociopolítica contemporánea. De la indignación por situaciones victimizantes producto de conflictos bélicos, se pasó al reclamo por la indiferencia moral de los sistemas gubernamentales de la posguerra. Y durante la última década del siglo pasado, la transmutación de las sociedades y sus ciudadanos fue aún más compleja con el desarrollo de las tecnologías de información y sus efectos globales.

Por ello, la noción de víctima en el siglo XXI es de algún modo, más compleja. El campo semántico ya no se circunscribe sólo a los referentes socio-culturales o religiosos que determinaban la identidad de las primeras civilizaciones. Si bien estos factores siguen estando presentes y son causantes de víctimas, como en el caso del terrorismo, a la reflexión hay que agregar perspectivas que reflejan otras preocupaciones actuales. Por ejemplo, los riesgos económicos, políticos, tecnológicos y hasta ecológicos que se han señalado en los apartados anteriores, parecen amenazas cada vez más reales. Las víctimas que aparecen en la actualidad presentan diversos rostros, se adhieren a múltiples causas, todas ellas legítimas, pero sobretodo, aluden a una condición existencial en que la persona humana ha sido dañada en su ser y su condición. No es una noción especulativa más dentro del itinerario conceptual de la comunidad de víctimas; es primordialmente una manifestación de la filosofía moral en el orden práctico. Y por lo tanto, se puede asumir una postura ética desde dos frentes: el derecho y la educación.

Por un lado, desde el derecho, las víctimas reales requieren un respaldo jurídico que les proporcione certeza legal. Valladolid (2003) pugna por dar razones cuyo alcance trascienda el ámbito de la criminología e intenta fundamentar la figura legal que respalde la condición de las víctimas más allá del formalismo penal que resulta de un delito y/o negligencia. A pesar de los avances concretos que ya existen en algunos países como España (Íñiguez, 2003), tal propósito está aún lejos de ser incluido en las agendas políticas, sobre todo porque no es sólo un asunto de derecho, sino además de justicia (Herrera, 1996). Si bien es necesaria la reflexión y estudio de las víctimas, es imprescindible la prevención de las mismas. A la victimología como interés reflexivo habrá que añadir responsabilidad ciudadana como exigencia democrática, “Tal apasionamiento podría ser introducido en el pensamiento político por medio de la referencia a las víctimas y no precisamente por obcecarlo sino para incentivar la pasión por una verdad y una libertad que sean justas a fuerza de ser responsables” (Valladolid, 2003, p. 172). Este reclamo es más que un ideal de Estado, es uno de orden ético sobre *causas legítimas* que están ahí asociadas a rostros humanos, y cuya atención y prevención tienen un carácter de urgencia.

Por otro lado, desde la educación, las víctimas potenciales requieren una madurez humana que les anticipe el daño. Conviene que los centros educativos y las familias reflexionen de forma conjunta, seria y urgente sobre la formación humana, no desde el ámbito profesional, sino desde el personal. López (1999) afirma que la responsabilidad social y la prevención de situaciones victimizantes, será posible en la misma medida que la educación supere la interpretación simplista de las realidades concretas y soporte los ideales antropológicos del ciudadano. Pero muchas veces, la falta de formación humana hace vulnerable a la persona en el aspecto más íntimo de su ser: en su autoconocimiento, en su autoestima, en su seguridad, en sus valores. Con esta precariedad desde su mismo corazón, los jóvenes son vulnerables y se tornan fácilmente en víctimas de estructuras criminales. Esto es grave si consideramos los estudios de Coser (1970) en los que señala que todo “acto de violencia (como logro) compromete simbólicamente a un hombre con el movimiento revolucionario y rompe los lazos con su vida y compromisos anteriores” (p. 80). La proliferación de victimarios tiene una doble gravedad, puesto que primero han optado por una alternativa ilegal, y luego por desestimar inconscientemente su propia historia e identidad. Al margen de las precisiones, que siempre conviene matizar para entender el fenómeno de la violencia y las víctimas que genera en determinado contexto, este meollo es filosófico y para dirimirlo es necesario correlacionar dos puntos referenciales: el primero es el ideal ético que denuncia al derecho de cada ser humano por alcanzar su pleno desarrollo, en su correspondiente realidad; y el segundo es la exigencia moral que aspira a poseer los medios eficaces para alcanzar el ideal primero.

Las distintas perspectivas que aquí se han presentado no son todas las que existen y, con seguridad, tampoco las más determinantes, pero se sostienen desde su misma realidad. Cada perspectiva refiere situaciones existenciales donde aparecen víctimas, con rostro, nombre propio y una historia de vida personal... y también con un daño real. En eso consiste la cuestión de legitimidad que aborda esta reflexión y que se enfatiza transversalmente a través de las teorías presentadas: hay un agravio concreto a una vida humana y era, además, evitable.

Pero mientras los sistemas judiciales no terminen de plantear una plataforma de justicia que remedie en lo posible el agravio a las víctimas y mientras los sistemas educativos no alcancen a desarrollar eficazmente el entendimiento humano que lo prevenga, esta reflexión sobre las víctimas que apelan a causas legítimas invita a reconocer el rostro irrepetible de las víctimas dentro del marco de la cultura, la ciencia, la economía, la sociedad, y la religión, en el momento de la realidad y, más específicamente, de esa «realitas» que para cada ser humano constituye la experiencia más próxima, inmediata e ineludible (Zubiri, 1995). En otras palabras, en la proximidad más inminente donde aparece la víctima y descubre su condición. Si la victimología no llega a vincularse con el ámbito de lo concreto, de esta «realitas», el riesgo de ideologizar las víctimas es alto, y el propósito de tal reflexión sería infructuoso.

6. Bibliografía

- Aristóteles. (2000). *Poética*. México: UNAM.
- Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (2010). *Política*. México: Porrúa.
- Arteta, A. (1996). *La Compasión: Apología de una Virtud bajo la Sospecha*. Barcelona: Paidós.
- Bárcena, F. y Mèlich, J. (2003). La Mirada Ex-céntrica. Una Educación Desde la Mirada de la Víctima. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 195-218). Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1998). *La Invención de lo Político*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Bilbao, G. (2004). Paradigmas Éticos y Diálogo. En E. Bilbao (Ed.), *Conflictos, Violencia y Diálogo* (pp. 95-137). Bilbao: Universidad de Deusto.

- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1979). *La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*. Puebla: CELAM.
- Coser, L. (1970). *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Miguel, Raimundo. (1889). *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Madrid: Jubera.
- Diccionario Latino-Español. (1978). Barcelona: Sopena.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (1990). *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la Realidad Histórica*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (1992). *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos Vol. II*. San Salvador: UCA Editores.
- Etxeberria, X. (1999). *Ética de la Acción Humanitaria*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Etxeberria, X. (2001). *Ignacio Ellacuría: Testimonio y Mensaje*. Bilbao: Bakeaz.
- Etxeberria, X. (2004). *Ética de la Ayuda Humanitaria*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Etxeberria, X. (2009). El Derecho de Asistencia Humanitaria como “revulsivo” para los Derechos Humanos. *Diálogo Filosófico*, 73, pp. 41-62.
- Ferrater, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Flores, V. (1999). *Crítica de la Globalidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, R. (1995). *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *El Chivo Expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el Relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- González, A. (2010). Ignacio Ellacuría y la Realidad Histórica. En J. Senent y J. Mora (Coords.), *Ignacio Ellacuría 20 Años Después* (pp. 27-35). Sevilla: Actas del Congreso Internacional.
- Herrera, M. (1996). *La Hora de la Víctima*. Madrid: Edersa.
- Íñiguez, P. (2003). *La Víctima: Aspectos Sustantivos y Procesales*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

- Jonas, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kovadloff, S. (2003). El Enigma del Sufrimiento. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 27-49). Barcelona: Anthropos.
- Lipovetsky, G. (2002). *El Crepúsculo del Deber*. Barcelona: Anagrama.
- López, A. (1999). *El Conocimiento de los Valores*. Pamplona: Verbo Divino.
- Liotard, J. (1998). *La Condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Mate, M. (2003). En Torno a una Justicia Anamnética. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 100-125). Barcelona: Anthropos.
- Pose, C. (2012). *Bioética de la Responsabilidad*. Madrid: Tricastela.
- Rabinovich, S. (2003). La Mirada de las Víctimas. Responsabilidad y Libertad. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 50-75). Madrid: Anthropos.
- Rojina, R. (2007). *Compendio de Derecho Civil: Teoría General de las Obligaciones*. México: Porrúa.
- Rorty, R. (1998). *El Giro Lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, J. (2000). *El Origen de la Desigualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sófocles. (2005). *Antígona*. México: Época.
- Sucasas, A. (2003). Interpelación de la Víctima y Exigencia de Justicia. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 76-99). Madrid: Anthropos.
- Tafalla, M. (2003). Recordar para no Repetir: el Nuevo Imperativo Categórico de T.W. Adorno. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 126-154). Barcelona: Anthropos.
- Valladolid, T. (2003). Los Derechos de las Víctimas. En J. Mardones y R. Mate (Eds.), *La Ética ante las Víctimas* (pp. 155-173). Barcelona: Anthropos.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura Dinámica de la Realidad*. Madrid: Alianza.