



MÁS SOMBRAS QUE LUCES

EL CARÁCTER MORAL EN LAS
SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO

 **COLOFÓN**
EDICIONES ACADÉMICAS EN CIENCIAS SOCIALES

José Antonio Hernanz Moral
(coordinador)

Primera edición, 2016

Ilustración de portada

D.R. © *Mujer*, lienzo sobre óleo. Maite González Linaje, 2015,
Instituto de Artes Plásticas de la Universidad Veracruzana

Colofón S.A. de C.V.

Franz Hals 130,

Col. Alfonso XIII,

Delegación Álvaro Obregón, C.P. 01460

Ciudad de México, 2016.

www.colofonedicionesacademicas.com • www.paraleer.com

Contacto: colofonedicionesacademicas@gmail.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el consentimiento escrito de los titulares de los derechos.

ISBN: 978-607-8513-42-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Tiraje: 1 000 ejemplares

Esta obra fue recibida por el Comité Interno de Selección de Obras de Colofón Ediciones Académicas Ciencias Sociales para su valoración en la sesión del primer semestre de 2016, se sometió al sistema de dictaminación a “doble ciego” por especialistas en la materia, el resultado de ambos dictámenes fueron positivos.

Índice

Capítulo I. <i>Nihilismo y vacuidad como condición posmoderna</i>	9
1. Soy nihilista porque el mundo me ha hecho así	9
2. Y después de la nada... el vacío	10
3. Cultura e identidad como trasfondo de nuestra modernidad	14
4. La cultura como forma de control	15
5. Integrismo e identidades que asesinan	17
6. Irracionalismo: identidad y manipulación	22
7. Tolerancia y multiculturalismo	25
Bibliografía	27
Capítulo II. <i>La nueva ideología del capitalismo: la alienación negativa</i> ...	30
1. La idea de ideología en Marx	30
2. El nuevo capitalismo	32
3. La nueva ideología	35
4. La alienación negativa.....	38
5. Conclusión	43
Capítulo III. <i>¿Sufrir de indeterminación? Por una filosofía del neoliberalismo en México</i>	44
1. Nuestra memoria personal y el neoliberalismo	44
2. ¿Qué fue el neoliberalismo? Por una definición histórica.	46
3. La Sociedad Mont-Pèlerin	49
4. El problema del neoliberalismo en México	52
5. Crítica al neoliberalismo	54
6. La propuesta	58
Capítulo IV. <i>Corrupción e impunidad en México, obstáculos para los derechos humanos y la paz</i>	59
1. Derecho, derechos humanos y paz	59
2. Corrupción e impunidad, obstáculos para los derechos humanos y la paz	60
3. Corrupción e impunidad en México	62
4. Reflexión final	68
Referencias	69

ÍNDICE

Capítulo V. nos-Otras (las víctimas) hacia praxis más humanas	71
1. Resumen	71
2. Sures, mujeres y vidas sobrantes.....	74
3. Hacia <i>praxis</i> más humanas	78
Bibliografía	84
Capítulo VI. La vigencia de la virtud moral: afectividad, ley natural y felicidad	85
1. Introducción.....	85
2. Noción y vigencia de la virtud moral	85
3. Antropología filosófica, afectos sensibles y la vigencia de la virtud moral.....	88
4. ¿Nihilismo o iusnaturalismo?: la ley y la vigencia de la virtud moral	94
5. La felicidad y la vigencia de la virtud moral	102
6. Conclusiones	105
Bibliografía	106
Capítulo VII. ¿Construcción moral de la sociedad del conocimiento? ...	110
1. Problemas, retos y una propuesta humanista iberoamericana	110
2. Post-globalización	110
3. Presentación: escenario postglobalización, cambio para digmático y velos de confusión.....	110
4. Tras el humanismo hispánico en el malestar y alienación de la globalización: un manifiesto generacional.	119
5. ¿Conclusiones? El mal iberoamericano y su posible cura tras la globalización.	141
Referencias.....	149
Capítulo VIII. Reconfiguración del mundo moral en las sociedades del conocimiento: espacio público y horizonte de cultura de paz	150
Sobre los autores	164

Capítulo V. nos-Otras (las víctimas) hacia praxis más humanas

Jairo Marcos*
(UNED, España)

Ocho de cada diez seres humanos no servimos.¹ No para el sistema. Las inmensas mayorías están enmudecidas, silenciadas y amordazadas, cuando no yacen en las cunetas de alguna carretera secundaria. Es la mujer en el patriarcado, los desplazados en el sistema, el precariado en la matriz capitalista; es el enajenado en el panóptico laboral, la sierva en el feudalismo, el negro en el racismo; es la persona sin-derechos en la justicia; la Sofía en la pedagogía del Emilio, el empobrecido en el mercado de consumo, los migrantes sin papeles en el interior de las fronteras, las presas en la red penitenciaria, los refugiados en la globalización, los pisoteados en las jerarquías. Las víctimas. Víctimas en sentido real (social, político, económico, cultural) y no metafórico pues, más allá de los estudios, las investigaciones y reportajes, mal-viven y sobre-viven privados de lo necesario para una existencia digna, humana.

Karl Popper alertaba de la planificación perfecta: tampoco ningún sueño ecosistémico puede serlo. Se necesitaría una inteligencia infinita, a velocidad infinita. Y tenemos un ser humano finito, ¿demasiado finito? La perfección es categóricamente imposible, así que las víctimas son inevitables (en cuanto que sistema no-perfecto), al menos como no-intencionales. Su *necesaria posibilidad* no nos exime de su urgente dignificación ni del sempiterno esfuerzo por evitarlas.

* Jairo Marcos es doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y miembro del Grupo de Investigación Pensamiento Crítico, Comunicación y Derechos Humanos de la Universidad de Sevilla. Trabaja como periodista *freelance*. www.desplazados.org.

¹ De los 7 300 millones de habitantes del planeta, cerca del 80% posee el 6% de la riqueza global, siendo probable que la participación del 1 por ciento más enriquecido supere el 50% este 2016. En dicho contexto, más de 1.000 millones de personas sobreviven bajo unas condiciones de “desarrollo humano bajo”, 836 millones sufren la pobreza extrema, 795 millones padecen hambre crónica, más de 660 millones utilizan fuentes de agua no potable, 780 millones de adultos y 103 millones de jóvenes son analfabetos, muriendo once menores de cinco años cada minuto que pasa. En torno a 830 millones malviven con menos de dos dólares al día aun teniendo empleo, 1 500 millones lo hacen bajo condiciones “poco dignas” y cerca del 11% de la población infantil ‘trabaja’. Desglosados, los datos en femenino son mucho más preocupantes, a lo que hay que añadir que una de cada tres mujeres en el mundo ha sufrido violencia física o sexual. El año pasado 3 500 personas, “puede que muchas más”, perdieron la vida en el mar Mediterráneo. Todas éstas son cifras que arroja el último ‘Informe sobre desarrollo humano’ publicado por el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), calificado de optimista por algunas oenegés y organismos internacionales. PNUD: *Informe sobre desarrollo humano 2015. Trabajo al servicio del desarrollo*. Digital. Visitada el 20 feb. 2016: http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_es.pdf.

“La Filosofía, cuando es realmente Filosofía y no sofística o ideología, (...) piensa (...) la realidad” (Dussel 1996, p. 15). El filósofo, para serlo, se pregunta por la exterioridad del sistema, por los alienados y las oprimidas, por las víctimas, por las clases oprimidas, por los marginados, por las etnias, por el pueblo sufriente. Lo relevante no es la estabilidad de la Totalidad sino la invisibilidad de sus exterioridades. ¿Quiénes son las víctimas? ¿Por qué lo son? ¿Cuál es su significado?

Las víctimas son colectivas, externas y conflictivas. En primer lugar, son una cuestión social, estructural y masiva. Clases, *gentes* y pueblos enteros son víctimas, directa o indirectamente. Aunque no es un cajón de sastre en el que todo vale y todo entra, tampoco existe una línea nítida que las tipifique, sencillamente, porque ser víctima no supone un carné ni un título, sino un sufrimiento continuado de grado. Lo que está claro es que las víctimas no son sólo aquel pobre individuo, ajeno a su contexto estructural, que aguarda gestos asistencialistas mientras pide limosna de puerta en puerta. Las víctimas se agolpan manifiestamente en las periferias y en las cunetas del centro, en sus chabolas, en sus barrios populares, en sus arrabales y en sus zonas rurales abandonadas.

En segundo lugar, las víctimas son otredades, exterioridades, fenómenos socialmente producidos² y arrinconados por un sistema excluyente. La concepción de la pobreza como resultado de un proceso conflictivo denuncia con una mirada crítica ese proceso de empobrecimiento creciente en cuanto consecuencia de otro de continuo enriquecimiento. El capital fabrica pobres porque, de otro modo, no puede mantener ricos, cada vez menos en número pero cada vez más privilegiados.³ Es la aplicación humana a la teoría geopolítica de la dependencia.

Esta pobreza exterior al sistema, es decir, afuera de la lógica dominante, cuando alcanza la dignidad desde la exterioridad, anhela que el sistema cambie, frente a quienes están bien instalados en el centro. La interioridad acomodada se protege y a la pobreza exterior se une la pobreza oprimida que, independientemente de su posición en el esquema centro-periferia, sufre la discriminación y la opresión. De género, de raza, de alcurnia, de conocimientos adquiridos y títulos académicos cosechados, de religión, de ideología. De diferencia con la Mismidad. Junto a ellos está la pobreza sabia, que al hablar a la Totalidad en nombre de las víctimas se queda sola a la intemperie, vigilada y amenazada, como experimentan todas aquellas voces críticas contra lo establecido, independientemente de que su grito sea activista, político, filosófico, religioso, periodístico, ecologista o jurídico.

² Esta producción contradice la concepción que entiende la existencia de dichas víctimas como consecuencia directa de la ignorancia y la pereza de los propios excluidos, cuando no del destino. Si bien es cierto que de partida algunos nacen víctimas (no es lo mismo nacer en Sudán del Sur que en Alemania, en Yuba que en Berlín), estos párrafos defienden que, al mismo tiempo, el sistema no evita sino que enfatiza e incluso provoca alguna de sus brechas y abismos.

Las víctimas están en tercer lugar inherentemente ligadas a la revolución, por cuanto y en tanto que, autoconscientes, plantean invertir las bases del actual sistema hegemónico. Las víctimas sabedoras de su dignidad postulan una lógica y una humanidad nuevas. Se erigen entonces en conflictivas para la Totalidad y son perseguidas, pues el sistema no las soporta. Las reprime porque son la amenaza en potencia para dicha Totalidad levinasiana,⁴ que perdería su Mismidad con la revolución propuesta.

Todas estas víctimas son rostros, nombres y apellidos propios. El *encubrimiento* 'del Otro' en 1492⁵ marcó con hierro a las primeras víctimas modernas, los pueblos originarios, en una situación que arrastran por más de cinco siglos. Son los damnificados por el "primer holocausto" (Dussel 1994, p. 150) del mito violento de la Modernidad. Aquella crueldad palidece ante el sufrimiento de los africanos esclavizados como bestias, transportados como carga mercantil en las enormes embarcaciones que cruzaban el Atlántico. "¿No es éste el segundo holocausto de la Modernidad?" (Dussel 1994, p. 153).

Más adelante aparecen los mestizos, hijos e hijas de indias (la mujer madre) y españoles (el varón dominador), los nuevos habitantes del continente latinoamericano, condenados por su ambigüedad: ni indios ni europeos, odiados por los primeros por afirmarse ante ellos como 'el señor' y despreciado por los segundos por no ser blancos. Desde su contradicción, fracasan al pretender ser *modernos* como su padre Cortés sin recuperar la herencia de su madre Malinche. Es precisamente en torno al mestizo que se construye América Latina (Hispanoamérica, Iberoamérica, la América luso-hispánica, según las diferentes acepciones), no ya como referencia geográfica (Sud-, Centro- y parte de América y el Caribe) sino como pueblo, como cultura. Su dolor es igualmente una herencia moderna.

La Modernidad dejó un cuarto rostro dominado, al menos coyunturalmente y como enfrentado a los Habsburgo primero y a los Borbones después en España, junto a los reyes de Portugal en Brasil: los criollos, hijas e hijos blancos de españoles nacidos en América. Las realezas europeas admitieron la imposibilidad de cumplir su sueño histórico, sobre todo desde finales del siglo XVIII, y el testigo fue recogido por los criollos, la nueva clase hegemónica, cuyo liderazgo se escindió internamente ante la dificultad de asumir los diferentes proyectos históricos.

³ La objeción de quienes abogan por la vía del desarrollo y del crecimiento es poner sobre la mesa un juego de 'distancias relativas': esta mirada acepta que la separación entre ricos y pobres se acrecienta, recordando acto seguido que también los pobres han 'mejorado' su condición; otra cosa es que se sientan más desdichados a causa de la mayor distancia con respecto a los más enriquecidos.

⁴ Ver Levinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*.

⁵ Descubrimiento y conquista desde el centro, encubrimiento y dominación desde las periferias. Dos descripciones desde dos puntos de vista sobre un mismo hecho histórico.

Consumadas las emancipaciones (¿independencias?) americanas, a partir de 1821 se observa la quinta víctima de la Modernidad. Los antiguos empobrecidos de las colonias aparecen como campesinos, indígenas, mestizos, zambos y mulatos, pequeños propietarios, peones mal pagados que vivían en el campo a finales de la primera parte del siglo xx y fueron sistemáticamente explotados por una oligarquía criolla terrateniente y latifundista.

Sures, mujeres y vidas sobrantes

¿Quiénes son hoy las víctimas? Desde finales del siglo pasado, los arrabales son las regiones latinoamericanas, el continente africano en general, los territorios del mundo musulmán, el sudeste asiático, la India y China, principalmente. Su proceso de dominación es evidentemente distinto al que atraviesan los desheredados del Norte, las bolsas de *nadies* (Galeano) que se amontonan en los extrarradios de las grandes metrópolis europeas y norteamericanas, las cunetas que alberga el propio centro en su seno, los cientos de suburbios que crecen en las esquinas. Sures de geografía diversa. Víctimas.

El espacio geopolítico es el campo de batalla, como ámbito limitado por fronteras físicas, económicas, culturales, raciales y sexuales. No es ya el espacio abstracto de la física de Newton ni el espacio astronómico de Einstein, sino el conflictivo espacio que genera el centro privilegiado y el no-lugar de las periferias. Se trata por ello de tomar en serio el espacio geopolítico: no es lo mismo nacer en Chiapas que hacerlo en Londres, tampoco nacer mujer que hombre, heredar una hipoteca que un casto apellido. Imperial y dominadora, la Modernidad europea impuso un pensar intemporal, universal, sistemático y mayéutico sobre dicho espacio. Pero el centro y la periferia no solamente son coordenadas geográficas sobre un mapa arrugado.

Vivimos en un mundo que refrendó sus ansias de globalización en 1492, con el *encubrimiento* de América. El *ego conquiro* precede al *ego cogito*, es decir, el 'yo conquisto' es el fundamento práctico del 'yo pienso'. Toda cultura es etnocéntrica de alguna forma, si bien el eurocentrismo es el primero que se identifica con la Totalidad. La ontología fundamental abraza la unidad del ser; en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el embrión de toda ideología fuerte. La *praxis* ontológica es la dominación que consolida la vigente Totalidad injusta. La Mismidad se defiende de 'las Otras' cosificándoles en su interior como 'lo otro', con la fuerza si hace falta; en último extremo, con la guerra, principio y fin de la Totalidad que domina el mundo.

La relación entre estas dos realidades contemporáneas, Norte y los no-lugares, incluye referencias cruzadas a modo de dialéctica elite-masa. Así, los señores de los sures ejercen la opresión sobre sus reprimidos, mientras rinden a su

vez cuentas sobre los dueños del Norte; es el dominador dominado. Toda una red que se complejiza con la globalización del capital financiero y sus transnacionales. El centro domina a las periferias desde hace más de cinco siglos. ¿Hasta cuándo? La superación de la Modernidad no como negación de la razón en cuanto irracionalismo de la inconmensurabilidad (post-Modernidad) sino como alternativas a la violencia irracional (trans-Modernidad) destapa el mito del eurocentrismo y su falacia desarrollista.

Milenaria es también la dominación que ejerce el varón sobre la mujer. En la sociedad griega, el único hombre total era el varón. La mujer era política y ontológicamente dependiente. Así, Platón⁶ defiende que quienes deben gobernar son los varones (en concreto, los filósofos), que pueden tener varias féminas en común. La hembra para el ateniense se justificaba para tener hijos. Aristóteles camina en la misma dirección: el varón es el único plenamente hombre; aparte existen dos modos de medio-hombre, de hombre-dependiente, que son la mujer (porque no puede gobernarse) y el hijo (potencial pero todavía no efectivamente libre); ya fuera de la categoría de 'hombre' figuran los esclavos y, por último, los bárbaros.

La alienación se prolonga a lo largo de los años y llega hasta la Edad Moderna, hasta el *ego cogito* de Descartes, que es un yo exclusivo del varón. Será precisamente ese *ego-varón* el que se impondrá en el sistema moderno. La 'aparición' de la mujer en la sociedad europea acontece a través de 'la otra', minúscula, dependiente, víctima, diferente (de la partícula *dis*, división o negación, y el verbo *ferre*, llevar con violencia, arrastrar) pero no dis-tinta (el mismo *dis* pero acompañado del verbo *tinguere*, pintar, poner pintura) de 'lo Mismo' (el varón) hegemónico.

Ortega y Gasset⁷ apunta posteriormente que el destino de la mujer es ser en vista del hombre. Y cuando se mira algo, es fundamental quien lo ve. La historia de la mirada ejemplifica la cosificación de las mujeres. Los varones actúan y las mujeres aparecen. Los varones miran a las mujeres, las mujeres se ven miradas por ellos. La imagen es una de las principales armas que los varones utilizan para dominar a las mujeres, cuya identidad se apoya en la premisa de su belleza, vulnerable a la aprobación ajena. El modo en que la mujer aparece ante los demás determina la escala de valores. En consecuencia, la belleza social que tiene una mujer determina el modo en que es tratada. La mujer es vista mientras el varón ve constitutivamente. La identidad es de esta forma construida.

La mujer es por medio del varón, se realiza en la medida en que éste se realiza (como 'la mujer de'). Y así se la educa desde las primeras etapas de su vida, condicionándola social, cultural, política y económicamente, hasta llegar a convertirla en un objeto (más) del varón. La víctima ahora no es el indio ni el niño

⁶ Ver Platón: *La República*.

⁷ Ver Ortega y Gasset, José: *El hombre y la gente*.

ni el pobre, sino la mitad de la humanidad, las mujeres plurales, reducidas en su *otrificación* al singular ‘mujer’, que no escapa empero de las otras alienaciones. “Y si está alienado el minero boliviano, ¿cómo estará la mujer del minero boliviano? El varón llega a casa con sus pulmones destruidos, muerto de hambre y frío. El único lugar que tiene para ser ‘hombre’ es cuando apalea a su mujer. Y así, observen el destino de la mujer del oprimido: es la oprimida de un oprimido, en una cultura oprimida” (Dussel 1973, p. 123).

La alienación de la mujer a manos del varón atraviesa el lenguaje: el varón (*anér*) y la mujer son partes de un todo llamado ‘hombre’ (equivalente a ser humano), pero la terminología común ha equiparado al hombre con el varón, en una depreciación que han asumido lenguas como el castellano pero no otras como el alemán, que distingue claramente entre *Mensch* (hombre genérico) y *Mann* (varón). Esta degradación no es casual, pues quien autocráticamente domina el todo se hace dueño de ‘la Otra’ parte, y así el ser humano queda etiquetado (a la par que subyugado) como ‘hombre’. ‘La Otra’ parte se conforma con ser un *segundo sexo*,⁸ una especie de categoría inferior frente al varón (de *vir*, fuerza).⁹

Incluso la razón como bien común de todas las personas ha sido con frecuencia alejada de las mujeres, lo que imposibilita su universalización, tal y como denuncian feministas como Amorós.¹⁰ La situación de las mujeres es especialmente grave no sólo cuantitativa (son cerca de la mitad de la humanidad) sino también cualitativamente, pues son dominadas a través de las tres alteridad(es) clave: la construcción-imposición de género (como mujer *del* varón), la pedagógica (como educadora exclusiva) y la política (como no-sujeto o, en el mejor de los casos, sujeto-limitado).

Junto a estos dos rostros, sures y mujeres, en la actualidad están los analfabetos para los cultos, las personas homosexuales en los esquemas tradicionales de familia, los marginales en la lógica del lucro, las exiliadas económicas en las políticas que olvidan lo social por saciedad resultadista, las minorías extranjeras y religiosas, los colectivos LGTBI (de lesbianas, bisexuales, gays, transexuales e intersexuales), las personas con discapacidad funcional (física y mental), los sin-derechos ante la justicia vigente, y una larga letanía de dolores y sufrimientos. También la juventud y la tercera edad como excluidos del ejercicio de los nuevos derechos, en un *status non grato* que comparten con las generaciones

⁸ Ver Beauvoir, Simone de: *El segundo sexo*.

⁹ Lejos del abismo, a lo largo del presente ensayo ‘hombre’ hace referencia a ‘ser humano’.

¹⁰ Ver Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. El universo feminista se divide *grosso modo* entre el discurso de la diferencia y el de la igualdad. Desde posiciones esencialistas, el primero insiste en la reivindicación de valores característicamente femeninos, al menos como producto de la experiencia de las mujeres a lo largo de la historia. Admite un crisol de intensidades, desde la radicalización de la diferencia hasta su universalización. Por su parte, el discurso de la igualdad reivindica la equiparación de la mujer con el varón, también en una postura que abarca diferentes matices, como la igualdad genérica que denuncia la feminista Amelia Valcárcel.

futuras cuando las presentes no consideran la finitud de la *Pachamama*. Vidas que sobran. Víctimas.

La Modernidad las convierte en su otra cara de dos formas principales. La primera, como sobre-explotadas, sobre todo (aunque no de forma exclusiva) en las *afueras*, allí donde el capital periférico debe compensar la transferencia de valor hacia el capital central. Son los miserables de nuestra época. Estas 'víctimas con trabajo' poseen una enorme fuerza social al estar estratégicamente situados en relación directa con la fuerza que emplea el capital. Cada vez más empoderados (al menos *titularmente*), les paraliza perder un empleo que hace tiempo dejó de ser salvoconducto suficiente para evitar la miseria.¹¹

En segundo lugar, cuando esta mano de obra cosificada es apartada incluso de su empleo, se convierte en marginal. Estas víctimas nacieron como *lumpen* y ostentan hoy la situación más violenta del capitalismo tardío. Son los parias de Bauman:¹² desocupadas, sub-ocupados, moradores en la economía sumergida y una gran masa de *supernumerarios*, entre los que se encuentran la mendicidad, las niñas y los niños de las calles, las prostitutas, los vagabundos, las personas drogodependientes, las sin-hogar, las inútiles para el consumo. Al margen del sistema, forman parte de un conjunto socialmente heterogéneo y políticamente desorganizado, carente en su situación del potencial reivindicativo de los anteriores.

En su desnudez absoluta y pobreza extrema, las víctimas se venden como cosa. No son más ellas mismas. *Otrificadas*, alienadas, culpabilizadas y explotadas, pertenecen a otro si quieren seguir sobreviviendo, aunque sea de modo aislado, solitario, sin comunidad. Son vidas imposibilitadas. Y es desde esa *imposibilitación* que arrojan una luz propia y necesaria. En los diferentes grados de pobreza se vive de distinta manera y no sólo eso, se tiene una cultura distinta, unas virtudes distintas, unas labores distintas.

Hacia *praxis* más humanas

¿Cuándo acabará todo? ¿Qué podemos hacer nos-Otras (las víctimas)? Una Filosofía desde el bloque social de los oprimidos, a partir de ellos y por ellos como sujeto histórico, sólo puede ser de liberación, *experiencia* cuya fuerza posibilitadora pasa por el previo debilitamiento de la Totalidad. Paso anterior a cambiar las identidades estructurales, hay que buscar su debilitamiento, el del Ser metafísico tradicional, hasta consensuar un ser menos obstáculo, menos resistente; un ser como acontecimiento, un ser que acontezca. Y pensar el ser como evento

¹¹ Tener un empleo ya no es una garantía para evitar la pobreza. Cada vez son más personas con trabajo que viven bajo el umbral de la pobreza pese a tener un sueldo (aunque miserable).

¹² Ver Bauman, Zygmunt: *Vidas desperdiçadas. La modernidad y sus parias*.

significa escuchar a ‘las Otras’. Se trata de advertir la disolución de la idea de Unidad como valor; una crisis, la del Uno, que ya antes vislumbraron Nietzsche,¹³ Heidegger¹⁴ y Marx.¹⁵

Con el Dios de la metafísica muerto, la cuestión es si lo hemos matado demasiado pronto. La Verdad absoluta de la condición humana (con su Ciencia y su Tecnología) ha recogido el testigo desde la Modernidad. El camino es único, también su pensamiento, cada vez más virtual y digitalizado. Pero no es una cuestión meramente de envoltorio; esas mismas ciencias y tecnologías, debilitadas, también nos permitirían libertades proyectuales hacia otros modelos de humanidad. Es la experiencia del ser *historizado*, debilitado. El debolismo “coincide con la caída de los ídolos, con la disminución de las autoridades, con la disolución de la objetividad resistente. (...) Hay una continua transformación del ser en menor presencia óptica rígida, en mayor espiritualidad, en mayor solidaridad” (Vattimo 2008, p. 425). La verdad sólo es verdad *historizada*, se llega a ella dentro de un horizonte contextual. Un camino que apenas vislumbran Habermas.¹⁶ y Kuhn.¹⁷

El *pensiero debole* (Vattimo) surge para encontrar un modo del ser que no acabe en misticismo. Su nacimiento se posterga hasta finales de los años 70, en un contexto definido por Lyotard como la ‘condición postmoderna’.¹⁸ Aborda la problemática desde una óptica más radical (de raíz), pensando que el nihilismo es sólo el auténtico destino para el Ser: disolverse como fundamento objetivo. Ante la imposibilidad de abarcar el mundo en una imagen unitaria, de encogerlo con una fórmula racional-identitaria, el hombre se aleja del centro hacia las alteridades.

La mayor parte de la Filosofía, especialmente en la tradición occidental, ha rehuido de este debolismo por una cuestión de poder.¹⁹ La post-Modernidad revela el hecho (entendido como conciencia cultural) de que la Unidad es un valor peligroso y peyorativo. Basta con juzgar las consecuencias del único Pro-

¹³ Con su certificación de la muerte de Dios. Ver Nietzsche, Friedrich W.: *Así habló Zaratustra*.

¹⁴ A través de su propuesta del fin de la metafísica. Ver Heidegger, Martin: “Superación de la metafísica”. *Conferencias y artículos*.

¹⁵ Marx todavía creía empero en una razón humana capaz de la Verdad mayúscula, eso sí, una vez liberada de la alienación de la división social del trabajo.

¹⁶ Cuando hablaba de la verdad objetiva de las ciencias como saber estratégico que tiene que ser incluido en el saber comunicativo. Ver Habermas, Jürgen: *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*.

¹⁷ Cuando enfatizaba los paradigmas. Ver Kuhn, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*.

¹⁸ Ver Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*.

¹⁹ Es el caso del neokantismo comunicativo de Habermas (Ver Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*) y de Apel (Ver apel, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*). Tampoco el neopragmatismo de Rorty (Ver Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*) y el deconstruccionismo de Derrida (Ver Derrida, Jacques: *De la gramatología*) pueden prescindir de una recuperación del sentido de soberanía: el primero porque se presenta como metateoría, y el segundo porque, al menos implícitamente, se legitima en cuanto liberación del ‘logocentrismo metafísico’.

greso propuesto y permitido para la humanidad. El ocaso de Occidente revela su debilitamiento e implica la disolución de la idea de un significado unitario en la historia de la humanidad, tesis que ha ignorado el pensamiento occidental porque “consideraba su propia civilización como el máximo nivel de evolución alcanzado por la humanidad” (Vattimo 2004, p. 39).

La Totalidad debe ser debilitada. ¡Salvemos Babel!, grita Vattimo,²⁰ en el sentido de salvar la pluralidad de las culturas, la pluralidad de los modelos económicos, la pluralidad de las visiones del mundo... si es que todavía no es demasiado tarde. Porque impuesto lo Uno, el pensamiento único, sus efectos son devastadores en el ámbito económico y en el ecológico, en el modelo de consumo y en las formas de vida, en la apuesta energética y en los derechos humanos. Debilitación o asfixia humana. Es en todo caso una debilitación que se mueve constantemente entre la di-ferencia (*Unterschied*) y la pluralidad como positividad (lo dionisiaco de Nietzsche). Frente a la Totalidad, la dis-tinción, la multiplicidad, la apariencia, la disgregación de la unidad, la anti-jerarquía. Hacia la des-fundamentación de las categorías violentas de la metafísica, a través de un sujeto *despotenciado* en un momento de ocaso, de decadencia.

El debilitamiento de una de las nociones filosóficas más tradicionales, la Unidad, está en relación directa con la mejora de la vida humana. Una ontología del debilitamiento del ser ofrece argumentos para preferir una sociedad (realmente) democrática a una sociedad totalitaria. También cae la idea metafísica de la mano invisible que reordena las cosas incluso a cambio de la infelicidad de muchos. El mercado como ente perfecto que todo lo regula y soluciona pierde fuerza, lo que no implica su desaparición.

El devenir de Occidente permite escuchar a las otras visiones del *pluriverso* que no son (ni aceptan que se las considere) momentos o partes de una civilización humana total de la que el Norte sería el garante. Estas otras culturas no se conforman con la mera convivencia pacífica de múltiples modos de vida, como si se tratara de un museo globalizado, sino que reclaman criterios para evitar que las diferencias desemboquen en una guerra de visiones del mundo.

La filosofía del ocaso no debilita la Totalidad para dar paso a una genérica apología del pluralismo, callada ante la polaridad entre la cultura del supermercado y las identidades parciales vividas con furor fundamentalista. No es una razón de argumentos relativistas. La Filosofía gana la crisis de la Razón, para pensar en una razón secularizada (en su sentido amplio), una razón que no pre-

²⁰ La hermenéutica crítica de Vattimo es deudora de Nietzsche (de su denuncia de la superficialidad y no-ultimidad del sujeto. Ver Nietzsche, Friedrich W.: *El nacimiento de la tragedia*) y de Heidegger (de su subjetividad como proyectividad infundada. Ver Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*), quienes a su juicio llevaron hasta sus últimas consecuencias la quiebra de la noción de ‘sujeto’, desplomando toda posibilidad de *un* fundamento. A partir de ellos se encamina hacia Gadamer, hacia su propuesta de solución de lo que denomina el ‘problema hermenéutico’ (Ver Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*).

tenda la visión más verdadera de la realidad (lo que sería otra metafísica aún más peligrosa e inaceptable). La Filosofía abraza desde ese momento una razón que acepta el mundo actual como “mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas” (Vattimo 2004, p. 51). Esta razón va *más allá* del espíritu tolerante, que con excesiva frecuencia cae en la indiferencia, invitando a quedarse cada uno en casa, sin someterse a discusión alguna, al amparo de la universalidad de los derechos. La apuesta no es por una postura neutral ni tampoco por un pensamiento puramente deconstructivo.

Frente a la moda reivindicativa de las identidades fuertes (nacionales, religiosas, clasistas, étnicas), la sabiduría del ocaso evidencia la experiencia humana en un sentido que no coincide con lo meramente cuantitativo. Este debilitamiento hacia concepciones ligeras, suaves, *soft*, líquidas acepta las limitaciones del desarrollo, erradicando la competencia como único modo de promoverlo. Es consciente de que la *humanidad* pasa por un agotamiento de las estructuras fuertes, lo que implica mayor y mejor escucha de la palabra ‘del Otro’ que visión exacta del objeto. La verdad, incluida la científica, no se resume en la correspondencia directa con la pura y dura objetividad de las cosas, sino que se revela una cuestión de consenso, de escucha, de participación colectiva que incluye a ‘los Otros’; verdad minúscula. En términos de Vattimo, es el paso de la *veritas* a la *caritas*. La ontología del declinar repiensa ‘el mundo’ (Vattimo no logra superar aún esta categoría) a partir de una concepción del ser que no se apoya en sus concepciones ‘fuertes’. El hombre es temporal, mortal, finito, una posibilidad de la historia.

El debilitamiento no es el fin de la historia, sino la argumentación a través de una racionalidad histórico-narrativo-interpretativa, es decir, a través de argumentos interpretados hermenéuticamente. Esta visión nihilista se realiza a través de un proceso de disolución, en múltiples niveles, de toda estructura fuerte: la tradición religiosa y la autoridad política, el sujeto psicoanalítico, la irreductibilidad de las ciencias, la univocidad del universo cultural. La historia deja de ser un decurso unitario (eurocéntrico) como realización de un modelo universal de hombre (el varón blanco, occidental y heterosexual). La verdad débil es una interpretación que dice adiós a la Verdad como *espejamiento* objetivo. El mundo real ya no es el de las ideas platónicas, tampoco el de la tierra prometida por las religiones, ni el de las ideas claras y distintas de Descartes, ni el de las verdades experimentalmente verificadas del positivismo. El ‘mundo real’ es la historia que nos contamos los unos a los otros, mundo real, sí, pero debilitado. Es el reto de la verdad en el *pluriverso* humano.

Allende la urgencia debilitadora, la cuestión es si es suficiente. “¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que esto tiene para un mendigo hindú enlodado por las crecidas del Ganges, para un miembro de una tribu bantú del Sud-Sahara que

muere de hambre, para los millones de chinos semi-campesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcóyotl o Tlanepantla (...)? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad sólo una (...) ‘disolución como destino del ser?’” (Dussel 1998, p. 159).

Debilitado el Ser (la Totalidad), es el momento de la liberación del no-ser, de nos-Otras (las víctimas). El sistema es considerado injusto, la ley hegemónica, ilegal; el valor impuesto, impostor. La liberación parte de un sistema vigente dado (político, social, económico, pedagógico, de género) que pretende sustituir por otros *pluriversos*. El proceso resume la compleja problemática de la *praxis*, a la que no interesa tanto la reforma de la Totalidad hegemónica como su alteridad trans-metafísica. No es la simple negación de la negación (la oposición al sistema que fabrica el no-ser) sino la afirmación de la exterioridad del ‘nos-Otras’ (analéctico, *más allá* de la dialéctica) como fuente (*Quelle*) y no como fundamento (*Grund*). No se trata de modernizar la Modernidad, de abrir la ‘sociedad de comunicación’, sino de algo *más allá*. Y dado que las víctimas son una realidad estructural, la liberación pasa inevitablemente por alternativas contextuales frente al sistema que las mantiene en el no-ser.

La condición compartida de la debilitación y la liberación es el reconocimiento ‘del Otro’ desde su vulnerabilidad vital, como sujeto autónomo y distinta en su corporalidad sufriente. La ontología hermenéutica del *pensiero debole* y la filosofía de la liberación posan su reflexión sobre cuestiones similares pero desde discursos diversos, desde la periferia de Europa (Italia) en el caso de Vattimo y desde el Sur latinoamericano en el caso de Dussel, desde el *Spätkapitalismus* (capitalismo tardío) y desde *Los condenados de la tierra*²¹ (Frantz Fanon), respectivamente. Del debilitamiento a la liberación.

Porque la debilitación no es el último paso. Conviene desplegarla y profundizarla, darle un sentido mundial, liberarla, para que también ‘las Otras’ víctimas puedan beneficiarse del debilitamiento de la Totalidad. Es el paso de la post-Modernidad (como debilitamiento de la Modernidad) a la trans-Modernidad (como nuevo proyecto de liberación de la otra-cara de la Modernidad).

El sujeto de la *praxis* liberadora es somos nos-Otras (las víctimas) como exterioridad. Esto quiere decir que las víctimas tienen que liberarse *también* ellas mismas o su liberación nunca sucederá: o los sures se liberan *también* ellos mismos o no dejarán de ser otros; o las mujeres se liberan *también* ellas mismas o no escapan del patriarcado; o los sin-derechos-*todavía* se erigen en momen-

²¹ Fanon aboga por “un cambio de ruta. (...) Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina donde quiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos que (...) ha sometido [a los demás hombres] a sus designios y a su gloria (...). Ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. (...) Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura. (...) El juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa”. (Fanon 2014, pp. 158-159).

to creador e histórico del Derecho o se eternizarán en su *todavía*. La liberación transmoderna es el diálogo entre las Otridades, como discurso no-excluyente al que está invitado, de tú-a-tú como sucede en el cara-a-cara, el norte debilitado. Reconoce en 'lo otro' a 'el Otro' libre, *más allá* de la Totalidad y del sistema.

La liberación alterativa supone el despliegue mismo de lo humano más humano. Es el paso de 'lo otro' cosificado y oprimido a la situación 'del Otro' libre, pasando de la di-ferencia a la dis-tinción. La liberación, que en la (lógica de la) Totalidad se alcanza siempre con la muerte del opresor, desde la alteridad puede ser original y diversamente pensada. La víctima que se libera pasa a ser 'el Otro' libre y autónomo que exige a su otrora dominador que también se libere. La liberación alterativa convierte al propio dominador, pues el oprimido *también* se libera liberando.

La liberación de las víctimas escapa en todo caso de otra edad fundante. Es una liberación escrita en minúscula (que no una liberación minúscula), sin pretensiones de absolutizarse para enrocarse en Totalidad alguna. "Liberación' es un término relativo (...) Toda liberación es *liberación de...* o, en perspectiva proyectiva, *liberación para...*" (González 1978, p. 15). La liberación está por tanto en función del tipo de opresión; debe ser definida según la realidad desde la que surge o en la que se aplica, pues implica una experiencia anterior, un *desde* dónde e igualmente un *hacia* donde como proyección de lo no-vigente. La liberación en abstracto no significa nada, y la liberación absolutizada significa en exceso; por eso es un proceso histórico-práctico.

El punto de partida es la opresión en sus diferentes tipos de expresión. El punto de llegada es la justicia. Entre ambas desaparece la venganza y se trata de un tránsito, un proceso de liberación en función siempre de las *historizaciones*. Por ejemplo, la liberación de género (frente al mundo machista y patriarcal), la liberación pedagógica (frente al modelo educativo bancario²²) y la liberación política (el cara-a-cara, individual o colectivo, frente al hombre como lobo para el hombre). También la liberación del racialmente excluido (los pueblos originarios en América Latina, los kurdos en diferentes Estados, etc.), la liberación económica de las explotadas (la mano de obra obligada a vender su trabajo por dinero), la liberación ecológica (de las generaciones futuras y de la Madre Naturaleza), incluso la liberación cultural (de los derechos culturales propios de los pueblos), la liberación geopolítica (de las dependencias coloniales y postcoloniales), y la liberación espiritual (de las religiones minoritarias y de las sabidurías perseguidas, a modo de un *más allá* del diálogo inter-religioso²³).

Estas liberaciones como relaciones práctico-comunicativas *de* 'las Otras' y *con* 'las Otras' en la proximidad (cara-a-cara) no se reducen a un mero acto co-

²² Ver Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*.

²³ Ver Küng, Hans: *Proyecto de una ética mundial*.

municativo-lingüístico. Quien interpela desde *afuera* pone como referente su propia corporalidad sufriente (como fuente, no como fundamento). A partir de esta carnalidad las víctimas irrumpen no sólo como excluidas de la argumentación sino como excluidas de la vida. Una irrupción posible desde la coordinación y organización de las propias víctimas. El primer momento del proceso liberador es el grito²⁴ del oprimido. Para la liberación, entendida como proceso siempre en marcha que en cualquier momento puede verse interrumpido, es condición *sine qua non* la conciencia liberada del ser humano que se quiere humano.

Es necesario saber escuchar a las víctimas, para lo cual sólo está capacitado quien tiene conciencia de la dignidad humana, quien se rebela contra las injusticias de forma crítica y quien se abre a 'las Otras', al ser dis-tinto. Es un hacerse cargo responsable de nos-Otras (las víctimas), que implica religación con su exterioridad, dolerse con ella, ponerse junto a su *afuera*.

Lo ideal es que la transformación debilitación-liberación se produzca de forma natural y progresiva. Por desgracia, es poco habitual que suceda de esta forma. El proceso no puede entonces producirse sin lucha, siempre *historizada* y nunca absoluta, sabedora de sus limitaciones, defectos y errores. La dignidad del no-ser no es graciosamente concedida; es fruto de una lucha, siempre conflictiva.

La ruptura aquí presenta sufrimiento, dolor, derrumbamientos forzados e incluso muerte. Los caminos hacia *praxis* más humanas no siempre pueden recorrerse sin violencia, un concepto de grado que debe ser reflexionado desde su misma definición. Una *experiencia* realizada en todo caso desde una metodología débil: si "tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre 'el Otro'. La violencia siempre podrá seguir constituyendo una tentación (...), con la diferencia de que aquí (...) queda despojada de cualquier apariencia de legitimidad" (Vattimo 2004, p. 67).

²⁴ Sirve al comienzo la denuncia muda pero consciente de quien tiene hambre pero no habla, de quien sufre en silencio, de quien padece a solas.

Bibliografía

- Dussel, E., 1996: *Filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá. Impreso.
- , 1994: 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la Modernidad'*. Plural, La Paz. Impreso.
- , 1973: *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*. Latinoamericana Libros, Buenos Aires. Impreso.
- , 1998: *Ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. Universidad Autónoma del Estado de México, México D. F. Impreso.
- Fanon, F., 2014: *Los condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. Fondo de Cultura Económica, México D. F. Impreso.
- González, L. J., 1978: *Ética latinoamericana*. Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá. Impreso. [Cursivas de González].
- Vattimo, G., 2008: *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Eds. Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz. Anthropos, Barcelona. Impreso.
- , 2004: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Ed. Santiago Zabala. Trad. Carmen Revilla. Paidós Ibérica, Barcelona. Impreso.

Jairo Marcos, UNED-España
jmarcos@desplazados.org