



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

nos-Otras (las víctimas)

**Un acercamiento con Vattimo y Dussel a la
Filosofía desde las periferias**

Autor: Jairo Marcos Pérez

Tutor: Juan José Sánchez Bernal

Burgos, septiembre 2014

RESUMEN

El hombre agarra las riendas de su destino: dice 'sí' a la razón, a la técnica, al progreso.

Pero resulta que la Modernidad no es lo que nos dijeron. La quiebra de la perfección moderna lo corroboran los flujos migratorios de los convertidos en miseria, la alarma ecológica, la precipitada sustitución de Dios, la condena de las periferias. Suma y sigue:

la actual crisis, menos financiera que civilizatoria, y en todo caso vergonzosamente deshumanizante. El mundo se ha vuelto menos mundo. ¿Quiénes son las víctimas, por qué lo son y en qué circunstancias concretas? ¿Cómo hemos podido olvidar que todos los hombres tienen estómago? En definitiva, ¿quiénes somos y en qué nos hemos convertido?, ¿cómo nos liberamos nos-Otras (las víctimas)? Un acercamiento con Gianni Vattimo y Enrique Dussel a Otra Filosofía *desde y por* los arrabales.

ABSTRACT

Humankind grabs the reins of its destiny: it says 'yes' to the reason, to the technique, to the progress. But it turns out that modernity is not what we were told. The dismantling of the modern perfection it is confirmed by migration flows of those converted to misery, the ecological alarm, the hasty replacement of God, the condemnation of the peripheries. And it goes on and on: the current crisis, less financial than civilizing, and in any case disgracefully dehumanizing. The world has become less world. Who are the victims, why are they victims and in what specific circumstances? How could we forget that all men have stomach? Ultimately, who are we and what have we become? How could we-Others (the victims) liberate ourselves? An approach with Gianni Vattimo and Enrique Dussel to another Philosophy *from and for* the suburbs.

ÍNDICE

1. PROLEGÓMENOS HACIA UNA FILOSOFÍA DESDE LAS VÍCTIMAS Y LAS PERIFERIAS	5
1.1. Reflexiones filosófico-históricas desde <i>afuera</i>	7
1.1.1. <i>El mito eurocéntrico y la falacia desarrollista</i>	10
1.1.2. <i>La(s) Modernidad(es)</i>	13
1.1.3. <i>La razón excluyente</i>	21
1.2. De la post-Modernidad a la trans-Modernidad	24
1.2.1. <i>Más allá de la ontología fundamental</i>	29
2. NOS-OTRAS (LAS VÍCTIMAS)	31
2.1. La Totalidad dominante.....	31
2.1.1. <i>Alienación</i>	37
2.2. Alteridad(es).....	39
2.2.1. <i>Una tipología de la Otredad</i>	43
2.3. Nos-Otras (las Víctimas)	47
2.3.1. <i>La mitad de la humanidad</i>	54
2.4. Hacia <i>praxis</i> más humanas.....	57
2.4.1. <i>Debilitamiento</i>	58
2.4.2. <i>Liberación</i>	65
3. DESAMBIGUACIONES (GLOSARIO DE TÉRMINOS REVISADOS)	74
3.1. Un pueblo con clases.....	74
3.2. Las virtudes transmodernas: de la tolerancia a la solidaridad. Entre la caridad y el amor	79
3.3. Una religión in-vertida y des-vestida	81
3.4. Desarrollo	84

3.5. Europa	86
4. DICHO DE OTRO MODO	89
4.1. Lo micro humano.....	89
4.2. Y lo macro más humano.....	92
5. BIBLIOGRAFÍA	97
5.1. Principal.....	97
5.2. Secundaria	101
6. ÍNDICE ONOMÁSTICO	105

1. PROLEGÓMENOS HACIA UNA FILOSOFÍA DESDE LAS VÍCTIMAS Y LAS PERIFERIAS

“Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un ‘sistema-mundo’
que comenzó a gestarse hace 5.000 años,
y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra,
excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad.
Es un problema de vida o muerte.
Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto,
sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto,
condición absoluta de la Ética y exigencia de toda liberación”.
(Enrique Dussel, *Ética de la liberación*)

Todo había comenzado muy bien. Con innumerables factores novedosos, recibidos con gran exaltación. La Modernidad surge con vocación emancipadora. El hombre agarra las riendas de su destino: dice ‘sí’ a la razón, a la técnica, al progreso. La ‘sociedad avanzada’ aseguraba la máxima productividad, el bienestar social y el consumo de masas. Pero resulta que la Modernidad no es lo que nos dijeron.

La caída del Muro de Berlín a finales de 1989, con la desarticulación de la URSS dos años más tarde, supuso el bautizo simbólico del Nuevo Orden Mundial, impreso en el afianzamiento del monólogo del Norte (Estados Unidos y Europa, principalmente), con manchas como las guerras de la antigua Yugoslavia, Irak, Afganistán y más recientemente Ucrania, además de su cuestionada ‘presencia’ en diferentes rincones del continente africano (Malí, Libia, Congo o Somalia). “Es la lógica del *dominio* y la *autoconservación*, que reduce todo a la uniformidad, a la equivalencia, a la identidad, a la pura inmanencia de lo dado, barriendo tras de sí el sentido y la densidad de lo diferente, (...) del individuo. Es la lógica que se expresa en la realidad social y económica del capitalismo estabilizado, que convierte el mercado en fetiche. Y es, finalmente, la misma lógica que lleva a la hipostatización e imposición del momento *instrumental* de la razón como razón en cuanto tal”¹.

¹ SÁNCHEZ, Juan José: “Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer”. En *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Por Max Horkheimer. Juan José Sánchez (trad.). Madrid: Trotta, 2000. Impreso, p. 15. [Cursivas de Sánchez].

La globalización (del capital financiero) ha acrecentado los desafíos que provoca la cristalización de esta ideología. La quiebra de la perfección moderna lo corroboran los flujos migratorios de los convertidos en miseria, de los desheredados y desposeídos por el capitalismo y el neoliberalismo tecnológicos; la alarma ecológica, primero silenciada o acallada y más tarde vergonzosamente tolerada; la precipitada muerte de Dios en sustitución de otra Verdad única y absoluta; la condena de tantas periferias de una humanidad dividida en categorías (primer y tercer mundo, en ausencia del supuesto segundo). Suma y sigue: la actual crisis, menos financiera (los ricos se hacen más ricos mientras los pobres son más pobres) que civilizatoria, y en todo caso vergonzosamente deshumanizante. El mundo se ha vuelto menos mundo, paradójicamente (o quizá deberíamos decir obviamente), cuando el Poder² concentrado en un solo polo se ha vuelto más incontestable. El pensamiento único impone una Razón cada vez más mayúscula que, dada su intrínseca desigualdad, se enroca más y más en su fortaleza.

La (lógica de la) Totalidad no es nueva pero el momento sí es urgente. Si el potencial científico-técnico actual es suficiente para garantizar a todos una vida sin hambre y sin el sufrimiento por otras necesidades primarias, ¿por qué no se consigue? Sin perder de vista los esquemas (inter)dependientes Norte(s)-Sur(es), centro-periferias, encaramos hoy una serie de desafíos humanos que requieren un “pensamiento innovador y con visión de futuro, pero también un replanteamiento de las figuras y conceptos clave”³. ¿Quiénes son las víctimas, por qué lo son y en qué circunstancias concretas?, ¿cuál es su significado? ¿Cómo hemos podido olvidar que todos los hombres tienen estómago? En definitiva, ¿quiénes somos y en qué nos hemos convertido?, ¿cómo nos liberamos nos-Otras (las víctimas)?

La presente reflexión es una propuesta de diálogo hacia esa liberación, de la mano de Gianni Vattimo y Enrique Dussel. Un *a modo de* otra Filosofía *más allá* del sistema, como convicción abierta y expresión del propio contexto del autor de estas líneas, apoyado principalmente en un pensador de *frontera* como el filósofo italiano y en el *más allá* de su par argentino-mexicano.

² Poder entendido como la posibilidad de imponer la propia voluntad, aun contra toda resistencia y en cualquier relación social.

³ DUSSEL, Enrique: *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. Impreso, pp. 15-16.

1.1. Reflexiones filosófico-históricas desde *afuera*

Todo había comenzado muy bien. Con innumerables factores novedosos, recibidos con gran exaltación: los avances científicos, la invención de la imprenta, formas de educación, de moral y de Derecho nunca antes vistas, profundos cambios socioeconómicos, otra concepción del Estado, la prometedora racionalización e incluso un hombre nuevo, el moderno. “La rigidez de la Edad Media pesaba como una losa y había que ensayar nuevas formas de vida. (...) Se saluda a todo lo nuevo con una cierta exaltación (...). Estamos ante una acumulación de novedades y ante una suma de siglos. (...) Fue la explosión de muchas inercias largamente sofocadas”⁴.

La Modernidad surge con vocación emancipadora. El hombre agarra las riendas de su destino: dice sí a la razón, a la técnica, al progreso, a la emancipación, a la tolerancia. Es la época en la que “el ser moderno se asume como valor básico –una definición que parece tautológica, pero que se revela como la única capaz de recoger los rasgos fundamentales del espíritu moderno. (...) Ser moderno es un valor (...) sólo si el tiempo tiene una dimensión íntimamente emancipatoria: cuanto más adelante estamos en la línea de la historia, tanto más cerca estamos de la perfección”⁵. Así que el hombre empezó a mirar con recelo sus antiguos asideros: la superstición, los prejuicios, el fanatismo, el oscurantismo, los despotismos. La autoridad, los dogmas y la tradición, sus tres grandes pilares hasta la fecha, se tambalean. El descubrimiento de la subjetividad despidió los ideales políticos del sacro imperio romano germánico para ensayar los nacionalismos del Estado moderno, el régimen de cristiandad católica se abre hacia la tolerancia y el pluralismo religioso, y el vetusto orden feudal cede el testigo a formas de organización más libres.

El siglo XVIII enciende las *luces* del devenir humano, ajustando cuentas con sus errores pretéritos. La razón, el progreso y la libertad, concentrados por Diderot y d’Alembert en su *Enciclopedia*, son los tres caminos de perfección que debe recorrer todo hombre. También eran tres las metas: verdad, virtud y felicidad. Es la promesa de una nueva moral al margen de toda teología, de un nuevo Derecho sin contar con la

⁴ FRAIJÓ, Manuel: “Religión y modernidad”. En *A vueltas con la religión*. Pamplona: Verbo Divino, 2007. Impreso, pp. 77-79.

⁵ VATTIMO, Gianni: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Santiago Zabala (comp.). Carmen Revilla (trad.). Barcelona: Paidós Ibérica, 2004. Impreso, p. 39.

divinidad. Los súbditos se convierten en ciudadanos políticos mientras, en el plano socioeconómico, la modernización lucha contra el inmovilismo y la mentalidad precientífica. La ‘sociedad avanzada’ aseguraba la máxima productividad, el bienestar social y el consumo de masas. “Impera la razón instrumental y calculadora, la que intenta dominar el mundo y arrancarle el mayor rendimiento posible”⁶. Bienvenidos a la Modernidad, sencillamente, lo mejor que podía sucederle al hombre. Y es que, nunca antes una mayúscula inicial fue tan reveladora.

Dada su grandeza, la Modernidad se convirtió en uno de esos ‘grandes relatos’ de los que habla Lyotard y que todavía hoy retumban con la fuerza de lo que se resiste a apagarse. Nacida para terminar con los mitos, la Modernidad se hizo mito. “Concebimos la historia (...) como una concatenación de las vicisitudes de las naciones situadas en la zona ‘central’ de Occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual están los hombres primitivos, las naciones ‘en vías de desarrollo’, etc.”⁷. La idea de que la historia se acerca a una perfección final, por caminos centrales y, en todo caso, guiados por una racionalidad providencial.

Antecedida por el Renacimiento, la Modernidad se manifiesta en la Reforma y culmina con la Ilustración⁸. El hombre es tanto más perfecto cuanto más se acerca al progreso, resumía Voltaire. Ese progreso era el de la ciencia, la técnica y la tecnología sin límites, y a la postre se convertiría en ideología dominante. Porque la de la Ilustración también es una herencia polémica. Incluida su construcción de un ideal de hombre concreto: el varón blanco europeo, la ‘mejor forma de humanidad’.

⁶ FRAIJÓ, Manuel (2007): *Op. Cit.*, p. 81.

⁷ VATTIMO, Gianni: “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?” En *En torno a la posmodernidad*. Por Gianni Vattimo y otros. Barcelona: Anthropos, 1990a. Impreso, p. 10.

⁸ El término ‘Ilustración’ hace referencia al pensamiento que se expande en Francia, Inglaterra y Alemania a lo largo del siglo XVIII, caracterizado por un cierto racionalismo y una aguda crítica a la tradición, así como por la creencia de que la razón debe ser el principio que organice la vida humana en su totalidad. Aun con divergencias, esta Ilustración es presentada en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra por los sucesores el sensualismo de Locke, los innatistas y los deístas; y en Alemania por la filosofía popular. Será esta Ilustración la que cubra con un muro de cemento el contexto de la Europa ‘desconectada’, secundaria, la de la ‘Edad Oscura’. Rigurosamente hablando no hay sólo una Ilustración sino varias. “Entendida en un sentido muy general, (...) puede ser concebida como una constante histórica, como una forma espiritual que se manifiesta (...), con más o menos diferencias, en otros períodos de la historia”. FERRATER, José: *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza-Bolsillo, 1986. Impreso, p. 1624.

Pero la Modernidad ya generaba dudas cuando Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche posaron sobre ella sus sospechas. Aun reconociendo que era irreversible, Rousseau ya ejerció de aguafiestas advirtiéndole que el alejamiento del ‘buen salvaje’ corrompía al hombre. Los peligros de la racionalidad científico-técnica en busca de la máxima eficacia también los había advertido Max Weber: la tecnología y la economía determinaban cada rincón social, incluido al propio hombre, que descuidando su espontaneidad y perdiendo su capacidad de ocio dejaba de ser humano para convertirse en un objeto trabajador, las más perversas de las veces esclavo, en busca de la máxima eficacia. Con los filósofos de la sospecha la Modernidad deja de ser un logro sostenido: el gran relato estaba en jaque. Así Benjamin, en *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1983), pone de manifiesto el carácter *ideológico* de la Historia concebida como un decurso unitario, lo que correspondía a la representación del pasado construida por las clases dominantes.

Con la irrupción de los postmodernos (Vattimo), primero, y de los transmodernos (Dussel), después, la Modernidad se sienta en el banquillo de los acusados, ante críticas de grado, entre quienes la denuncian como proyecto incompleto y quienes la rechazan como injusticia mundializada. Mientras que para algunos los ideales ilustrados se mantienen vigentes pese a las insuficiencias mostradas, otros los analizan en un proceso de coma irreversible. “Y así las actitudes se reparten entre superaciones postmodernas, retornos premodernos, obstinaciones en la Modernidad pese a sus carencias, cuando no en sueños fundamentalistas, cancelación de los fueros de la razón en nombre de varias modalidades de irracionalismo, o reclamación de esferas de realidad y de valor que el proceso ilustrado habría descuidado”⁹. Dos reproches son evidentes: la Modernidad

Ha desatado una voracidad consumista que está teniendo efectos devastadores. (...) O nos conformamos con menos o lo perderemos todo. [Y además] *no llega a todos*. El 80 por ciento de la humanidad no se beneficia de las conquistas. (...) Occidente ha secuestrado o, al menos, no ha sabido extender la Modernidad a otros ámbitos geográficos. (...) [Pero] la Modernidad nació con la pretensión de extender sus conquistas a todos los hombres. La universalidad es [su] ingrediente esencial

⁹ GÓMEZ, Carlos: “El valor subversivo de la memoria”. *Revista Internacional de Filosofía Política*. Ene 1993. Impreso, p. 188.

(...). ¿Qué ha pasado entonces? ¿Cómo hemos podido olvidar que todos los hombres tienen estómago?¹⁰.

1.1.1. El mito eurocéntrico y la falacia desarrollista

El suceder moderno tiene lugar en **Europa**¹¹, esencialmente durante una secuencia espacio-temporal imperturbable: el Renacimiento italiano, la Reforma, la Ilustración alemana, el Parlamento inglés y la Revolución Francesa. Es decir, la Italia del siglo XV, la Alemania de entre los siglos XVI y XVIII, la Inglaterra del siglo XVII y la Francia del siglo XVIII. Esta visión extendida y oficializada es ‘eurocéntrica’, pues “indica como punto de partida de la Modernidad fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que a Europa para explicar el proceso. Ésta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber (...) hasta Habermas”¹².

La clave está en ir a la raíz del mito moderno. ¿Dónde se esconde? En su propia definición, fiel reflejo de lo que *es* la Modernidad: una ‘salida’ de la inmadurez a través de un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que ilumina el camino del hombre hacia su **desarrollo**¹³. El mito de la Modernidad autodefine su propia cultura, la europea, como ‘superior’, la ‘más desarrollada’. En contraposición, califica a las otras como ‘inferiores’, ‘rudas’, ‘bárbaras’, culpables además de su ‘inmadurez’. El razonamiento es completo, pues inmediatamente justifica la dominación para con ‘los Otros’, a los que hay que ‘modernizar’, es decir, ‘civilizar’ y ‘educar’ en su propio beneficio. La *culpabilización* del inocente ya ha calado como Verdad absoluta, por lo que el sufrimiento del ‘subdesarrollado’ no deja de ser un sacrificio necesario.

La superación de esta Modernidad pasa por declinarla en *minúsculos plurales*, es decir, por hablar de Modernidad(es), por abrir un contexto hasta ahora reducido a

¹⁰ FRAIJÓ, Manuel (2007): *Op. Cit.*, p. 85. [Cursivas de Fraijó].

¹¹ Ver capítulo ‘Desambiguaciones’ (glosario de términos revisados).

¹² DUSSEL, Enrique: *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. Impreso, pp. 350-351.

¹³ Ver capítulo ‘Desambiguaciones’ (glosario de términos revisados).

Europa. Porque las Modernidad(es) no *son* sin Europa, pero una Europa en contexto y relación permanente con ‘las Otras’ culturas.

La Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa es frecuentemente descrita como la referencia creadora, siendo que, en frecuentes aspectos, sufre la influencia de otras culturas y es transformada desde fuera. (...) La Modernidad, como un fenómeno cultural (también técnico, político, literario, etc.), se va originando por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en ‘central’, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar¹⁴.

¿Cuáles son esas Modernidad(es)? ¿De qué y de quienes se nutre Europa? Es a finales del siglo XV cuando Europa deja atrás el Mediterráneo renacentista y saluda al Atlántico, ensanchando su mundo. El Báltico se abría al Atlántico, mientras un mar interior como el Mediterráneo (y con él Roma) moría con la Edad Media. Cuestión de agua, la Europa moderna empieza por el Atlántico. Hasta ese momento y desde el siglo VII, había existido como el enclaustramiento al que le había sometido el mundo islámico-otomano. 1492 es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad, aunque su gestación intrauterina lleve un tiempo. Ese año será el punto de partida de la Modernidad como concepto, el origen de un proceso de en-cubrimiento del no-europeo.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre¹⁵.

¹⁴ DUSSEL, Enrique: *Materiales para una política de la liberación*. México DF: Plaza y Valdés, 2007. Impreso, pp. 198-199.

¹⁵ DUSSEL, Enrique: *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’*. La Paz: Plural, 1994b. Impreso, p. 8.

A partir de este complejo acontecer histórico, resumido en una fecha, Europa termina constituyéndose centro del mundo en sentido planetario. Principio de la Modernidad y fundamentación del mito, el del eurocentrismo y su convincente discurso, el desarrollismo, la máxima por la cual el capitalismo dependiente y explotado debe extrapolar, por imitación, lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado; todo ello en aras a la promesa de un progreso aparentemente irrefutable. Dicha centralidad será luego proyectada hasta los orígenes, convirtiendo incluso a Adán y Eva en europeos. Sólo Europa (y posteriormente Estados Unidos y Japón) sale de un supuesto estado de “inmadurez culpable” (Kant). La pereza y la cobardía dejan atrás a América Latina, a Asia y también a las ÁfricaS¹⁶, convertidas en país-continente por el imaginario del Norte. La falacia desarrollista define al esclavo como un ‘señor libre’ en etapa juvenil.

El mismo Hegel acude a esta reflexión, enfatizando en su ontología que el desarrollo (*Entwicklung*) juega “un papel central” con una dirección geoespacial concreta: la historia universal va del Oriente al Occidente, con Asia en su comienzo y Europa como madurez, desarrollo máximo, etapa última de la Historia universal. Nada cuentan las otras culturas, de las que la Europa cristiana no tiene nada que aprender. “El Norte, Europa (...), tiene así un ‘Derecho absoluto’ por ser el ‘portador (*Träger*)’ del Espíritu. (...) Es la mejor definición no sólo del ‘eurocentrismo’ sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente”¹⁷. Hegel no otorga importancia a aquel 1492, en un olvido del cual ha participado la Filosofía con escasas excepciones. Pero la experiencia no sólo del ‘ocultamiento’ sino sobre todo la conquista es una pieza clave para entender la constitución del *ego* moderno como subjetividad centro y fin de la historia.

No siempre fue así. Hasta esa fecha, la actual Europa occidental era un continente *periférico* y *secundario* con respecto al universo musulmán. Viena era el límite por el Este (los turcos estuvieron junto a sus muros hasta 1681) y Sevilla lo era por el otro extremo. Los habitantes de la Europa latino-germana no superaban los cien millones, una cifra por ejemplo inferior a la población del imperio chino. Era una cultura aislada,

¹⁶ ÁfricaS como conjunto de pueblos con identidad propia y no África como país-continente.

¹⁷ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 20.

que arrastraba el fracaso de no poder recuperar presencia comercial con las cruzadas. Hasta 1492, descubrimiento o invasión según el punto de partida, Europa era la periferia del mundo turco y musulmán.

Será con Portugal (que en 1415 toma Ceuta en el continente africano) y España que Europa comienza a salir del sitio musulmán. Habrá que esperar a 1492 para que la incipiente centralidad europea constituya a las otras civilizaciones en su periferia. A partir de entonces, todo el planeta se convierte en parte de una sola Historia mundial. Desde esa fecha se distinguen tres etapas: la *Modernidad temprana* (1492-1815), todavía bajo la hegemonía china e indostánica; la *Modernidad madura* (1815-1945), en la que la centralidad europea se reafirma al tiempo que cae Asia; y la *Modernidad tardía* (1945-actualidad), con la irrupción del naciente imperio estadounidense.

1.1.2. *La(s) Modernidad(es)*

El navegante Cristóbal Colón pretende llegar a la India por el Atlántico tropical en lo que era una tesis aceptada, pero ‘tropieza’ con el continente desconocido para los europeos (aunque ya cartografiado por los chinos). De hecho, Colón muere en 1506 convencido de haber logrado abrir ese camino hasta Asia por Occidente. Es lo que Dussel llama “la invención del ser asiático” de América, que evidentemente sólo existió en el imaginario colectivo de aquellos europeos renacentistas. Pese al equívoco, aquella inventiva tiene consecuencias reales: el Atlántico sustituye al Mediterráneo, transformación que termina posibilitando el posterior mercantilismo mundial. La osadía “no es anecdótica o simplemente histórica; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*”¹⁸.

Otro navegante, Américo Vespucio, recoge el testigo de Colón y en 1501 parte hacia la India. Regresa sin haber encontrado el paso pero, poco a poco, se convierte en el ‘descubridor’ de un ‘mundo nuevo’. Es quien por vez primera indica con clara conciencia que lo que Colón creyó ser una parte desconocida de Asia era en realidad la Antípoda de Europa en el Sur, “una cuarta parte de la Tierra”. De esta autoconciencia de Américo es de la que América toma su nombre. Por lo tanto, si bien la invención de

¹⁸ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 12. [Cursivas de Dussel].

América data de 1492, su ‘re-descubrimiento’ hay que situarlo entre 1502 y 1507, como fruto de una apertura del horizonte ontológico de comprensión del europeo. “Al descubrir una ‘cuarta parte’, (...) se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa ‘centro’ del mundo: en la Europa ‘moderna’. (...) Aquí nace estricta e histórico-existencialmente la Modernidad (como ‘concepto’, y no como ‘mito’)”¹⁹.

Esta *Modernidad temprana* trae consigo el primer imperio moderno, el colonialismo y el capitalismo propiamente dicho. La América hispana es la primogénita periferia del mito europeo, de donde procede parte de la riqueza que a la postre dará a Europa una ventaja competitiva: plata y oro pero también el trabajo de los indígenas explotados. España protagoniza esta etapa inicial, con un reino que unifica la Península Ibérica, con la Inquisición que obliga al consenso, con el poder militar que conquista Granada, con la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija, con la Iglesia dominada por los reyes. La interpretación habitual de la Modernidad deja sin embargo de lado a Portugal y España, y con ellos al siglo XVI hispanoamericano, analizado como el fin de la Edad Media.

Si de la ‘invención’ se pasa al ‘descubrimiento’, ahora se da el salto desde éste hasta la ‘conquista’, hasta la *praxis* de la dominación. “Una vez reconocidos los territorios geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario ‘pacificarlas’ (se decía en la época). El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (...) es un militar, un guerrero. El ‘conquistador’ es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su ‘individualidad’ violenta a otras personas”²⁰. Esa primera experiencia del Yo europeo con el extranjero absoluto, se produjo bajo esquemas de dominación, de superioridad cuasi-divina sobre el de *afuera*, el ‘bárbaro’. La expresión ‘encuentro entre dos mundos’ es por ello un eufemismo, pues lo que se produjo esencialmente fue la destrucción violenta por parte de uno de ellos. No fue un encuentro sino un ‘choque’ devastador para el mundo indígena.

Los períodos posteriores son el fruto de un siglo y medio de ‘Modernidad’, efecto y no punto de partida. La hegemonía hispánica dura hasta que las provincias holandesas

¹⁹ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

constituyan su propio imperio naviero (1630-1688). Ya no es posible el imperio territorial, deseo que es sustituido por un modelo puramente comercial y mercantil, en el que pasa a segundo plano la tarea de propagar la lengua, cultura y religión de la metrópoli. Será por ejemplo en Ámsterdam donde se forma intelectualmente Descartes. Y este dato no es baladí porque su *ego cogito* es consecuencia del *ego conquiro*. Esta ontología no surge de la nada, el ‘yo conquisto’ antecede histórica y fundacionalmente al ‘yo pienso’ cartesiano. El *ego cogito*²¹, convertido en Voluntad de poder, es el armazón teórico del ‘yo conquisto’ toda América; del ‘yo esclavizo’ a los negros de las ÁfricaS; del ‘yo venzo’ en las guerras de la India y China.

Es la colonización, el cuarto concepto de esta primera etapa tras la ‘invención’, el ‘descubrimiento’, y la ‘conquista’. Colonización “ya no como objeto de una *praxis* guerrera, de violencia pura (...), sino de una *praxis* erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos”²². La corporalidad subjetiva del indio es asimilada y subsumida en los esquemas del nuevo sistema económico naciente como mano de obra barata cuando no gratuita, a la que se sumará posteriormente el trabajo de los esclavos africanos.

La debilidad geográfica y poblacional de Holanda acerca el tercer y último paso de la *Modernidad temprana*. Gran Bretaña, junto con Francia y otras potencias nórdicas, produce la revolución burguesa y toma el relevo (a partir 1888), siempre bajo la sombra de China y el Indostán, con mayor peso en el mercado mundial. Es la afirmación del colonialismo (primero América Latina, después América anglosajona, el mundo indostánico o islámico y por último el África bantú, en un proceso que duró cinco siglos) y el auge del esclavismo; es el siglo del empirismo inglés de Hobbes y Locke.

Antes de pasar a la madurez moderna, ¿por qué fue Europa y no China? La pregunta por el actual gigante asiático es una parada obligada. Si bien la Modernidad, los imperios europeos, el colonialismo y el capitalismo mercantil tienen cinco siglos, *la hegemonía europea* no tiene más que dos siglos (desde fines del siglo XVIII o comienzos del XIX), pues durante los tres primeros siglos de la Modernidad compartió

²¹ Como precursor de la filosofía del espíritu hegeliana, Fichte hace notar que el ‘yo’ del ‘yo soy yo’ es infinito y absoluto. En Hegel pasará a ser divino, en Nietzsche será Voluntad de poder, y en Husserl se convierte en el más discreto *ego cogito cogitatum*.

²² DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 49. [Cursivas e Dussel].

dicha ‘superioridad’ con la mayor presencia comercial del Indostán y de China. Tampoco es tal su predominio cultural, tal y como confirman los estudios (Dussel y otros²³) que subrayan cómo China se había adelantado en siglos a Europa desde un punto de vista político, comercial, tecnológico y hasta científico, incluidas las pruebas sobre el trayecto que siguieron las naves asiáticas por todos los mares y océanos, gracias entre otros factores al desarrollo de la astronomía y la cartografía.

Cuando en 1424 los emperadores Ming (...) resuelven abandonar el dominio indiscutido de todos los océanos, dejando, por un error estratégico histórico, un ‘mercado-mundo’ con un vacío de poder naviero y comercial, pocos decenios después (y usando, a veces sin saberlo, los mapas chinos [...]), Portugal llenará ese ‘vacío’ en el océano Índico y España, en el Atlántico (...). Europa nunca tuvo ningún tipo de superioridad sobre (...) China y el Indostán o la cultura árabe antes del siglo XVIII; muy por el contrario, hasta el siglo XV sufría un secular subdesarrollo que ciertas coyunturas favorables, entre las que se encuentra su situación geográfica (cercana al continente americano, para así desplegar un sistema colonial que nunca hubiera desarrollado China), se encargarán de remediar²⁴.

Entrada la *Modernidad madura*, las dificultades ecológicas, la falta de carbón y el coste de la alimentación de las ciudades impidieron que China dedicara los campesinos necesarios para la producción de mercancías que requería una revolución industrial. Las condiciones sí las reunía Inglaterra, junto con otros puntos significativos de Europa, gracias a la presencia del carbón y a los alimentos de bajo coste (traídos de las colonias inglesas de Norteamérica). Fueron por tanto razones eventuales y no estructurales las que, en este segundo momento, acercaron la revolución industrial a Europa, y no a China o al Indostán. Las divergencias se consolidan: la Revolución Industrial lanza a

²³ Dussel considera “irrefutables” los hallazgos de Gavin Menzies en la obra cuyo título ya es lo suficientemente explícito: *El año que China descubrió el nuevo mundo* (2003). Una opinión similar le merece el estudio de André Gunder Frank *ReOrient: Global economy in the Asian Age* (1998), que igualmente incluye a China en el debate.

²⁴ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 198.

Europa a un desarrollo inesperado, lo que disipa lentamente la competencia asiática (China, Indostán, imperio otomano, etc.).

El proceso de exclusión y negación se fue extendiendo con eficacia desde comienzos del siglo XIX. Incluso los excluidos aplaudían por medio de sus elites neocoloniales la ideología eurocéntrica. La burguesía generada al calor de estas diferencias triunfantes es la que da el espaldarazo definitivo a la Ilustración. Sobre todo desde Alemania, que apuesta por una reforma educativa que se impone a los modelos francés e inglés. Son dos siglos de hegemonía científica, tecnológica y política, donde Kant y el idealismo alemán se erigen en focos para el devenir europeo. En el aspecto militar, Europa afianza su liderazgo apoyada en una revolución científica, cultural y religiosa, que le permite mantener un dominio sobre el mundo latinoamericano y sobre el colonial americano y asiático. De forma paralela pero en otra latitud, las ÁfricaS son descuartizadas y repartidas como trofeo entre las potencias europeas (Congreso de Berlín, de 1884 a 1885).

Cronológicamente hablando, el momento posterior es el que va desde el comienzo de la primera guerra ‘mundial’ (una vez más con comillas delatorias acerca de dicha *mundialidad*, 1914) hasta el final de la segunda (1945). La existencia de este período es tan importante en el centro, con la deshumanización radical del hombre, convertido en máquina de guerra, como en la periferia, con el intento por parte de una burguesía nacional (de mentalidad neocolonial) de imitar²⁵ una revolución industrial ‘periférica’: Lázaro Cárdenas en México, Getúlio Vargas en Brasil, Juan Perón en Argentina, el Partido del Congreso en la India, Abdel Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia, etc. “Un cierto capitalismo independiente había intentado nacer en el mundo periférico. Dicho intento (...) será rápidamente frustrado por una competencia completamente desigual del Norte contra el Sur. (...) Gracias a golpes de Estado patrocinados por el poder emergente de Estados Unidos, se cambian los gobiernos por una intervención

²⁵ La fe ciega en el desarrollo se traslada a Latinoamérica, cuyos gobiernos apuestan mayoritariamente por mimetizar los pasos dados por Occidente. El apoyo de organismos internacionales es el empujón definitivo. Se daba por hecho que la diferencia entre el subdesarrollo y el desarrollo era una cuestión de grado que no precisaba de revoluciones sino de evoluciones. Dichas políticas han conducido a un fracaso, más o menos pronunciado según fuentes y versiones: dependencia económica, inflación, desempleo, desnutrición, analfabetismo, aumento de la brecha entre enriquecidos y empobrecidos, emigración masiva, etc.

directa”²⁶. También la emancipación de las colonias asiáticas y africanas coincide con el período posterior a la segunda guerra ‘mundial’, en un ejercicio de liberación limitada y parcial en el que se mantienen las fuertes marcas de la etapa colonial, señales todavía hoy de difícil superación, sobre todo teniendo en cuenta la dependencia²⁷ económica y política que subyace bajo la relación Norte-Sur(es).

La *Modernidad tardía* reafirma la presencia del imperio estadounidense en el tablero geopolítico mundial. Su gestación venía de su emancipación del Reino Unido, compartiendo después, durante medio siglo, la bipolaridad de la Guerra Fría con la Unión Soviética. Con el desplome del socialismo real, Estados Unidos da el pistoletazo de salida a una nueva etapa de expansión: la globalización neoliberal (a partir de 1989). El colapso de la URSS espolea el capitalismo transnacional sin límites, garantizado por el poder político y militar norteamericano. Con la transnacionalización del capital productivo, los países postcoloniales no pueden competir en igualdad, atados por una deuda externa injusta²⁸ que multiplica la pobreza masiva en la periferia, junto a una destrucción ecológica que afecta a toda la humanidad. Tampoco puede competir en pie de igualdad el Sur de Europa, que cada vez más queda relegada en la consciencia de nor-Europa (anglosajona y germánica, principalmente) como un momento anclado en la Edad Media e incluso como parte de África (que ‘nace en los Pirineos’).

La Modernidad se presenta en definitiva a través de dos paradigmas. El primero de ellos la dibuja como el fenómeno exclusivamente europeo que a través de la Verdad absoluta la eleva por encima del resto de culturas, una vez superada la Edad Media. Es la tesis impuesta tanto en el mundo occidental (Estados Unidos²⁹ y Europa,

²⁶ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 204.

²⁷ La teoría de la dependencia muestra la articulación entre las naciones desarrolladas y las naciones ‘subdesarrolladas’ como un intercambio en el que las periferias empobrecidas transfieren valor al Norte de manera sistemática, continua e inevitable.

²⁸ La deuda externa de los países empobrecidos respondió en buena medida a la necesidad de los países enriquecidos por entregar dinero para que pudieran comprar su propia superproducción.

²⁹ Estados Unidos es hoy la potencia hegemónica mundial, el centro mismo del centro del sistema-mundo. En el capitalismo tardío y la cultura postmoderna, la nación estadounidense es “la prolongación más fundamentalista del ‘eurocentrismo’ (...). El *we Americans*, como expresa Richard Rorty, no es sólo defender el respeto por la inconmensurabilidad o incomunicabilidad, sino que es igualmente defender cierta irresponsabilidad con respecto a ‘los Otros’”. DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso, p. 237. [Cursivas de Dussel].

principalmente) como en todo el mundo intelectual, incluida la periferia mundial (es el esquema que se enseña en los colegios y universidades de referencia de todo el mundo. ¿Podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego?³⁰). Esta Modernidad imperante nos ha dejado como infinito ilimitado el monológico fundamentalista o dogmático que, conocido popularmente como pensamiento único, regula (visible o invisiblemente) las costumbres en nombre del Absoluto en cuestión, sea éste Dios, la Razón, la Verdad, el Estado-Nación, el Pueblo, la Raza, la Ciencia, la Técnica, el Capital, la Libertad, el Mercado o incluso, en tiempos recientes, la Crisis.

Desde un horizonte mundial, el segundo modelo presenta la(s) Modernidad(es) no como momentos independientes sino como partes del sistema-mundo, en concreto, su centro. La(s) Modernidad(es) así entendidas son un fenómeno que se expande desde España³¹ y su periferia (la primera de todas, Amerindia³²: el Caribe, México y Perú), pasando por el progresivo ensanchamiento de Europa, cuyo antecedente son las ciudades italianas renacentistas y Portugal, hasta el agrandamiento de la periferia. Desde esta óptica, las periferias no llegaron a ser nunca modernas, sino que sufrieron la(s) Modernidad(es). Los que la sufrieron, ya que estamos ante un proceso diacrónico, es decir, algunas tribus no-contactadas y aborígenes, viven *ajenas a* aquel 1492, lo que convierte la descripción de la Modernidad en un ejercicio más complejo si cabe. “El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos,

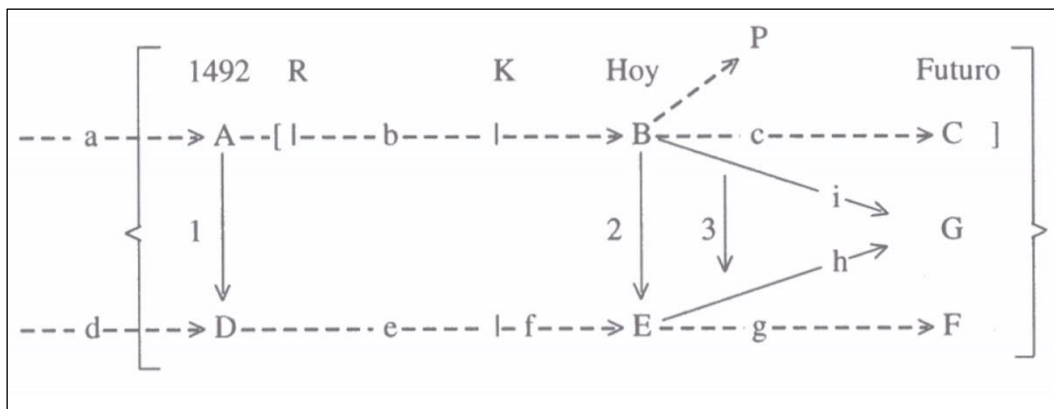
³⁰ Dussel rescata a la Ética de la interpretación eurocéntrica, abriendo la discusión más allá de la Filosofía helena o europeo-norteamericana actual. La tesis central de su ‘ética de la vida’ es que las ‘eticidades’ de la humanidad se fueron generando en torno a y desde un esquema asiático-africano-mediterráneo que, desde el siglo XV, es por vez primera un ‘sistema mundial’. Por una vez el punto de partida no es Grecia sino el África bantú, hoy al sur del Sahara, uno de los orígenes de la cultura egipcia.

³¹ ¿Por qué España inicia el sistema-mundo y con él la Modernidad? La pregunta se repite. También la respuesta. Fueron factores eventuales y coyunturales favorables, como los geográficos, los que ‘eligieron’ a España frente a otras culturas. “Como España no podía ir *hacia el ‘centro’* del ‘sistema-interregional’ que se encontraba en Asia central o la India, [por] el Oriente (ya que los portugueses se habían anticipado, y tenían derechos de exclusividad), por el Atlántico Sur (...), sólo le quedaba (...) una sola oportunidad: ir hacia el ‘centro’, la India, *por el Occidente*, por el Oeste, cruzando el océano Atlántico”. DUSSEL, Enrique (2009): *Op. Cit.*, p. 55. [Cursivas de Dussel].

³² Hasta el siglo XVII habría que hablar de Amerindia (y no de América), pues se trata del continente habitado por los ‘indios’ (se los llamó así por la India, centro del sistema interregional que desaparecía).

no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre”³³.

FIGURA 01



Dos paradigmas de la Modernidad. Fuente: Dussel³⁴.

La FIGURA 01 debe ser leída diacrónicamente desde A hacia G, y de a hacia i:

- Determinaciones más relevantes:
 - A: Europa en el momento del ‘descubrimiento’ (1492)
 - B: El presente europeo moderno
 - C: Proyecto de ‘realización’ (habermasiana) de la Modernidad
 - D: La ‘invasión’ de América primero y, posteriormente, de las ÁfricaS y de Asia
 - E: El presente ‘periférico’
 - F: Proyecto dentro del Nuevo Orden Mundial dependiente
 - G: Proyecto mundial de liberación (trans-Modernidad)
 - R: Renacimiento y Reforma
 - K: Capitalismo industrial
- Relaciones con una cierta dirección:
 - a: Historia europea medieval (pre-Modernidad)
 - b: Historia moderno-europea
 - c: Praxis de realización de C
 - d: Historia pre-europea de Amerindia, las ÁfricaS y Asia
 - e: Historia colonial y dependiente mercantilista
 - f: Historia del mundo periférico al capitalismo industrial
 - g: Desarrollismo (praxis de realización de F)
 - h: Praxis de liberación o de realización de G
 - i: Praxis de solidaridad del centro con las periferias
 - 1, 2, 3, n: Tipos históricos de dominación (de A sobre D, etc.)
- Los dos paradigmas de Modernidad:
 - R>K>B>C: Paradigma eurocéntrico
 - A/D>B/E>G: Paradigma mundial

³³ VATTIMO, Gianni (1990a): *Op. Cit.*, p. 12.

³⁴ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, pp. 179-180.

La superación de estas Modernidad(es) implica por tanto la debilitación de su mito y la *inversión* que produce, por la cual “la víctima inocente se convierte en culpable y el victimizador culpable se transforma en inocente”³⁵. Ir más allá supone el abandono del discurso eurocéntrico, de su razón *fundamentadora*.

1.1.3. La razón excluyente

El europeo moderno plantea el problema de la racionalidad a finales del siglo XV y comienzos del XVI. Por vez primera Europa tenía enfrente a seres extraños pero, al mismo tiempo, semejantes a ellos. ¿Humanos y racionales? “Especialmente centro, el *ego cogito* (...) se pregunta (...): ‘¿Son hombres los indios?’’, es decir, ‘¿son europeos y por ello animales racionales?’”³⁶.

La razón moderna ilustrada ha conducido a la emancipación de la humanidad pero también a la barbarie. Todo lo real es racional y todo lo racional es real, al menos a partir de Hegel³⁷. “Dentro del mundo moderno el individuo, que ha sido previamente atomizado, se pierde en el sistema económico que ha adquirido independencia; y el saber mismo, que hasta ese momento había sido una fuerza de humanización transformadora del hombre, pasa a institucionalizarse en la ciencia con independencia del hombre”³⁸. Es un tipo de razón trascendente al ser humano y que por eso deja de ser una fuerza del mismo para constituirse en una estructura independiente que acaba sometiendo al propio hombre, en lugar de ser una fuerza a su servicio.

³⁵ DUSSEL, Enrique: “Critique of the myth of Modernity”. En *The invention of the Americas. Eclipse of ‘the Other’ and the myth of Modernity*. Michael D. Barber (trad.). Nueva York: The Continuum Publishing Company, 1995a. Impreso, pp. 63-67. [Traducciones del autor].

³⁶ DUSSEL, Enrique: *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996. Impreso, p. 15. [Cursivas de Dussel].

³⁷ Ya antes de Hegel buena parte de la Filosofía moderna aspira a hacer realidad el pleno dominio cognoscitivo y técnico del mundo por parte del hombre, para lo que recurre a absolutizar la razón lógica, reduciendo la realidad a un conjunto de leyes y regularidades de tipo matemático. Entre los principales representantes del racionalismo moderno se encuentran Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz.

³⁸ QUINTANILLA, M. A.: *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1979. Impreso, p. 419.

Este tipo de razón prevalece en el mundo moderno, a través de la ideología científica que desde el Renacimiento forma la base de los ámbitos dominadores del pensamiento. Se trata de una ideología que “va a crear un orden propio de objetividad (el mercado y sus leyes en el ámbito social), que lleva a la aniquilación del individuo. (...) La realidad es una realidad de objetos y el hombre mismo llega a ser un objeto más dentro del conjunto”³⁹. La racionalidad no es ya la humana sino la sistémica. ‘El sueño de la razón produce monstruos’, dice el célebre *motto* de la lámina 43 de *Los Caprichos* del pintor Francisco de Goya. “Y es verdad. La razón sola, dormida, sin las demás virtudes, lo hace”⁴⁰. Esta ‘racionalización’ es efecto y no causa de la Modernidad. Los efectos de esta *racionalización simplificadora* son más profundos y negativos de los que los postmodernos se imaginan. Las consecuencias desembocan en la pregunta por ‘el Otro’ que al fin y al cabo somos nos-Otros.

La subjetividad corporal queda materializada y el cuerpo humano es convertido en mera máquina. Es aquí donde la crítica heideggeriana percibe la simplificación excesiva de la vida, que tanto Nietzsche (la Voluntad de poder) como Foucault (crítica a las sociedades disciplinarias) intentan rescatar. Los momentos son negados uno tras otro: la política (burocratización), los negocios (administración), las intrahistorias (ascetismo calvinista o puritano), la subjetividad (descorporalizada a través de la alienación – marxismo- y las pulsiones –psicoanálisis), la ética (entendida como ingeniería técnica), la razón práctico-comunicativa (reemplazada por su versión instrumental), la comunidad (negada por el solipsismo premiado); incluso la vida humana, cualidad por excelencia, es medida al peso, cosificada e introducida en el mercado. La misma vida humana que, por cierto, pre-existe como contenido fundamental, sencillamente porque quien la pierde, muere; y esa preexistencia de la vida humana con respecto al mismo sujeto ético es el criterio último de verdad de todo valor.

Surgen las críticas (desde el centro y desde la periferia) contra la misma Modernidad. Quienes elevan la voz son primero los filósofos de la sospecha (Marx⁴¹, Freud y

³⁹ QUINTANILLA, M. A.: *Op. Cit.*, p. 420.

⁴⁰ BEUCHOT, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz: “Los nombres de la razón”. En *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos, 2008. Impreso, p. 261.

⁴¹ Desde sus cartas a Ruge, Marx ya muestra sin vacilaciones que el interlocutor de la Filosofía debería ser la ‘humanidad sufriente’, pues considera que la burguesía liberal no tiene suficiente fuerza histórica.

Nietzsche) y, en expresión de Teresa Oñate, “las hijas y los hijos de Nietzsche” después (Heidegger, Freud, Foucault, Lévinas, además de Horkheimer⁴² y Adorno⁴³ con su *Dialéctica de la Ilustración*, hasta desembocar más tarde en Vattimo y en Dussel, entre otros). La problemática moderna se aborda, desde dentro, como un fenómeno que hay que terminar de realizar y perfeccionar. Posiciones como la de Habermas⁴⁴ o Apel defienden una razón crítica positiva, que a pesar de todo se mantiene en la línea del sistema; mientras que pensadores como Nietzsche o Heidegger abogan por la negación nihilista conservadora que, dado que no encuentra rasgos positivos en la Modernidad, propone su aniquilación. Los postmodernos asumen esta segunda postura (con diferencias en el caso de Lévinas, quien no niega la razón sino su totalización), aunque defendiendo al mismo tiempo la primera opción desde un eurocentrismo desarrollista. Las periferias proponen por su parte una salida de liberación, negando siempre la dominación y la exclusión característicos del “sistema de los 500 años” (Noam Chomsky).

El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin. La superación de la *razón cínico-gestora* (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema

⁴² Horkheimer no niega la Modernidad ni sus ideales emancipatorios, tampoco la razón ilustrada, sino que critica la lógica interna que convierte la libertad de las sociedades democráticas en una opción engañosa y efímera, la misma lógica que conduce a la muerte del sujeto. Horkheimer pretende introducir la razón en el mundo, arrancando de la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza. La Filosofía ha de hacerse historia para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas. Se sitúa así en la línea abierta por la dialéctica hegeliana de la historia, pero desde la perspectiva crítico-materialista de Marx y por un camino propio: la Filosofía social.

⁴³ La postura de Adorno sirve de contrapunto a la de Horkheimer. “No sólo no se trata de superar la filosofía en las ciencias sociales, sino de preservarla frente a ellas. La filosofía encierra una verdad que escapa a las ciencias. Ella está más cerca de la teología, si bien de una teología interpretada”. SÁNCHEZ, Juan José: “Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración”. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Madrid: Editorial Trotta, 1998. Impreso, p. 20.

⁴⁴ La forma que presenta Habermas para rescatar lo rescatable de la razón práctica es la ‘acción comunicativa’. “Mediante la consideración del componente comunicativo de la razón logra una profunda revisión conceptual de la teoría crítica capaz de evitar algunos de sus atolladeros más comunes, tales como el esteticismo de Adorno o el recurso final a la trascendencia de Horkheimer”. VELASCO, Juan Carlos: “Orientar la acción. La significación política en la obra de Habermas”. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Por Jürgen Habermas. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso, p. 12.

político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas⁴⁵.

El fracaso definitivo de la propia razón sería que la esperanza de las víctimas quedara definitivamente frustrada. La cuestión principal que define a la crisis actual no es ya el sujeto constituido y formado sino ‘los Otros’, los excluidos, los empobrecidos. “No se pretende el descrédito de la razón sino su logro, cargar a la razón de experiencia. De su consideración se desprende (...) una *razón anamnética*, extraña a la Ilustración, pero en sí misma emancipatoria y, por dente, ilustrada”⁴⁶.

1.2. De la post-Modernidad a la trans-Modernidad

Hay post-Modernidad siempre y cuando, en sus aspectos esenciales, la Modernidad haya concluido. No es un simple problema terminológico. “Somos postmodernos no porque vengamos después de la Modernidad, ni tampoco porque, al llegar después, estemos delante –hacia el bien o hacia lo peor-. Somos postmodernos porque ya no tiene sentido para nosotros [el carácter unívoco-lineal del tiempo histórico], dimensiones que, para la Modernidad, eran siempre temporales y axiológicas a la vez”⁴⁷. En este punto sitúa Vattimo su post-Modernidad. No porque ya no tenga sentido la sucesión del antes y el después, sin la cual el ser humano es inimaginable, sino porque queda desmontada una historia como narración última y absoluta, como horizonte global de sentido, como proceso continuo y unitario que camina impertérrito hacia lo mejor.

El fin de la Modernidad diluye la estabilidad del ser, cuestiona el progreso unitario convertido en rutina y critica la vigencia de los mandamientos científico-técnicos. Es una transformación del ser como valor de cambio, lo que supone una oportunidad de

⁴⁵ DUSSEL, Enrique (2009): *Op. Cit.*, p. 64. [Cursivas de Dussel].

⁴⁶ MATE; Reyes: “Ilustración y espíritu judío o la razón de los vencidos”. En *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991a. Impreso, p. 13. [Cursivas de Mate].

⁴⁷ VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 70.

abrir la Historia. También los arrabales tienen una filosofía de la historia, sólo que con otros guiones y comentarios. “Sabemos que nuestra interpretación de la historia es precisamente una interpretación y nada más; que es, por tanto, una reconstrucción ‘interesada’, (...) como cualquier otro conocimiento del mundo, incluso el que se considera más objetivo: el de las ciencias experimentales”⁴⁸. Si la Modernidad fue la autoproclamada época de la superación, el problema actual es afrontar su decadencia.

La desaparición del sentido último y unitario de la Historia, entendida como racionalidad objetiva, es una consecuencia de la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche. El hombre moderno ya no necesita fundamentos primeros ni últimos. Es el nihilismo nietzscheano: la conciencia de que el devenir no tiene una articulación lógica, *un* significado. La muerte del Supremo equivale así al derrumbamiento de la Verdad absoluta, pues de otro modo seguiríamos presos de un valor superior. La noción misma de Verdad se disuelve. No hay *un* fundamento, tampoco crítico, pues sería regresar al pasado. Hay que construir por otros caminos. “Esto significa que no será posible una superación de la Modernidad mediante instrumentos que sigan siendo metafísicos; por tanto, no será posible a través de un pensamiento fundamentador.”⁴⁹.

La crisis de la idea de historia implica la crisis de la idea de progreso, según la vía iniciada por los filósofos de la sospecha y seguida por autores como W. Benjamin. Para ello ocurren muchas cosas, como la sociedad de la comunicación generalizada. La sociedad postmoderna es incomprensible sin el papel de los *mass media*, cuyo Periodismo hace de la sociedad un hábitat más transparente para el hombre. El mundo se vuelve más consciente de sí mismo, perspectiva que lo complejiza en un universo caótico convertido en *pluriverso*, en un mundo repleto de *pluriversalidades*. Es precisamente en ese ‘caos relativo’ en el que el *pensiero debole* deposita sus esperanzas de emancipación, contradiciendo así la unificación fabricada que denuncian Adorno y Horkheimer (*Dialéctica de la Ilustración y Mínima Moralía*). Los “medios (...) han sido determinantes para (...) la disolución de los puntos de vista centrales. (...) Se han

⁴⁸ VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*, de visiones del mundo⁵⁰.

La concentración de los medios de comunicación generalistas en unas pocas manos impide empero que esa multiplicación se corresponda con una auténtica emancipación (mucho menos liberación) humana. Los grandes conglomerados comunicativos tienen conexiones e intereses en lugares distantes y sectores diversos, lo que impone una manera de informar cuasi única. Son grupos ampliamente diversificados que controlan también el ocio y, por extensión, la forma de mirar. Las mismas fuentes imponen una narrativa hegemónica que generalmente no cuestiona la ortodoxia de la que forman parte, la del Norte, alentando una visión pasiva y acrítica. Es el diálogo del Norte con el Norte, mejor dicho, su monólogo (que diría Galeano). La conversión de los medios de comunicación en armas de convicción masiva los ha degradado en objeto de deseo político y, sobre todo, empresarial.

Ciertamente se puede objetar que a esta toma de palabra no ha correspondido ninguna auténtica emancipación política: el poder (...) está aún en manos del gran capital. Pero el hecho es (...) que la misma lógica del ‘mercado’ de la información reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo (...) que ‘todo’ se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación. Esta multiplicación vertiginosa de la comunicación (...) constituye el efecto más evidente de los *mass media*⁵¹.

Esa explosión del universo comunicativo permite la rebelión de los ‘primitivos’, de los ‘bárbaros’, de los colonizados por los europeos. Sus voces llegan gracias en parte a la presencia de los altavoces mediáticos, en menor medida desde los grandes medios (en cuanto a su volumen de lectores y audiencia) pero sin lugar a dudas de la variedad de nuevos medios, desde alternativas de comunicación surgidas tanto en el Norte como principalmente en los Sures. El Periodismo ha posibilitado esa oscilación, esa pluralidad

⁵⁰ VATTIMO, Gianni: “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”. En *La sociedad transparente*. Teresa Oñate (trad.). Barcelona: Paidós, 1990b. Impreso, p. 79.

⁵¹ VATTIMO, Gianni (1990b): *Op. Cit.*, pp. 79-80.

y esa erosión necesaria del gran relato único. “Si por el multiplicarse las imágenes del mundo perdemos (...) el ‘sentido de la realidad’, quizá no sea (...) una gran pérdida”⁵².

La ‘mediatización’ ha otorgado la palabra, visibilizándolas (y frecuentemente prejuzgándolas y dominándolas), a una multitud de minorías y culturas que evidencian el carácter interpretativo de nuestro mundo. Aunque sólo sea para satisfacer las ansias del mercado mediático, la intensificación y diversificación de las voces y gritos que escuchamos ha cambiado nuestro mundo y, con ello, nos ha cambiado a nosotros mismos. La post-Modernidad es una transformación del ser como tal.

Con Vattimo y los postmodernos, comprendemos que esta transformación afecta exclusivamente, o al menos de forma mayoritaria, al ser europeo. La apertura postmoderna hacia las otras culturas carece de una conciencia suficiente de la positividad de los excluidos, “no pueden ni imaginar que las culturas excluidas (...) puedan contribuir con sus aportes ‘positivamente’ en la construcción de una sociedad y cultura futuras”⁵³. El pensamiento débil vislumbra *los otros* caminos pero, tal vez por su punto de partida desde el interior de Europa, no se atreve a recorrerlos.

Con Vattimo pero también *más allá* de Vattimo y de los postmodernos, está la realidad de quienes sufrieron (pero no vivieron) la(s) Modernidad(es) y a quienes, por lo tanto, no podemos exigirles ser postmodernos, sencillamente, porque nunca les tocó ser modernos, más allá del sufrimiento de la superioridad eurocéntrica. Las culturas amerindias (mesoamericanas, azteca, mayas, los tupi-guaraní, los incas, nómadas y otros grupos originarios), la población africana y también los desheredados asiáticos (chinos, indostánicos, el sudeste oriental, etc.) junto con el mundo islámico (desde el océano Pacífico hasta el Atlántico) sufrieron la(s) Modernidad(es), asistieron a la destrucción de sus culturas por la violencia de las armas. Pero sobrevivieron millones, y con ellos sus lenguas y elementos culturales despreciados y depreciados. ¿Cuáles son las alternativas, toda vez que la post-Modernidad tampoco les incluye?

No es posible para el ‘periférico’ encontrarse con la misma Modernidad con la que convive el centro (posición 0 de la FIGURA 02). Ni con su plena realización en la actualidad (posición 1), como propone por ejemplo Habermas, pues sería caer, una vez

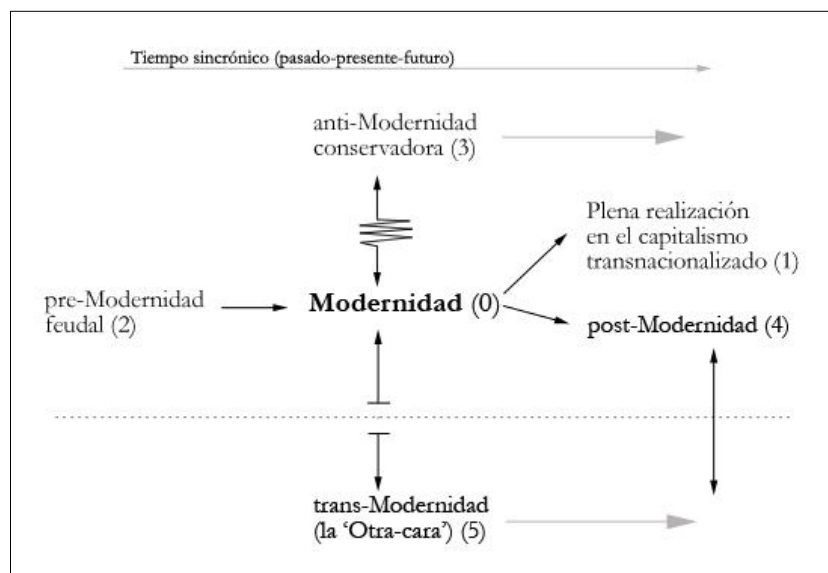
⁵² *Ibid.*, p. 83.

⁵³ DUSSEL, Enrique (2001): *Op. Cit.*, p. 404.

más, en la falacia desarrollista, enredarse con el ‘mal infinito’ de Hegel: por más que el esclavo trabaje nunca llega a ser señor libre y, antes al contrario, enriquece al verdadero amo mientras se encadena más y más. Tampoco el ‘periférico’ encaja en esquemas pre-modernos, pues son muchos los arrabales que ni siquiera se encuentran en ese momento anterior a la Modernidad (posición 2), sencillamente, porque no han pasado por el feudalismo ni por el mundo feudal que lo engloba y que antecede al proceso moderno. Su no-pre-Modernidad tampoco les obliga a declararse anti-modernos (posición 3), la postura elegida por los conservadores que sueñan con la restauración de un pretérito cada vez más lejano. No es posible la anti-Modernidad como un pasado idílico al que no se puede retornar por no haber siquiera existido.

Sí existe empero una cierta complicidad con la post-Modernidad (posición 4 de la FIGURA 02), especialmente en lo que se refiere a las críticas negativas a la Modernidad. Pero dichas denuncias, nihilistas, escépticas y debolistas, reflejo de una sofisticada situación de abundancia, no son suficientes en la periferia. “No podemos ser postmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida”⁵⁴.

FIGURA 02



La Modernidad y sus ‘relaciones’. Fuente: elaboración propia, desde Dussel⁵⁵.

⁵⁴ DUSSEL, Enrique: “Introducción de la ‘transformación de la Filosofía’ de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”. En *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*. Por Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Fornet B. México DF: Siglo XXI, 1992a. Impreso, p. 47.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 45-49.

1.2.1. *Más allá de la ontología fundamental*

Más allá de la situación postmoderna se abre la posibilidad transmoderna (posición 5 de la FIGURA 02). “Lo de ‘trans’ quiere indicar que no sólo es posterior a la Modernidad central occidental (que la partícula ‘post’ indica igualmente), sino que nace fuera, más allá, desde una ‘fuente creadora’, (...) ‘desde la nada’ de la cultura occidental y aun de su ‘condición postmoderna’ (último momento crítico de la misma Modernidad)”⁵⁶. Con la post-Modernidad, la trans-Modernidad está de acuerdo en la superación de la metafísica⁵⁷; *más allá* de la post-Modernidad, intenta superar la ontología fundamental, hacia una trans-ontología ‘del Otro’ como ámbito ético trascendental. Con los postmodernos (posición 4), los transmodernos (posición 5) comparten la crítica a la razón dominadora, victimaria y violenta, pero, frente a ellos, no critican la razón en cuanto tal. Del racionalismo universalista (posición 1) no niegan su núcleo racional, pero critican el momento irracional del mito sacrificial; es decir, la trans-Modernidad no rechaza la razón sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; su apuesta por la razón (en minúscula) es un órdago por la razón-del-Otro. La superación de la razón moderna por parte de la crítica no ha de entenderse como negación en cuanto tal, sino como la otra cara de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista y hegemónica.

Se trata de una ‘transmodernidad’ como proyecto mundial de liberación donde la alteridad, que era coesencial de la Modernidad, se realice igualmente (...), donde la Modernidad y su alteridad negada (las víctimas) se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad (...) del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, humanidad/Tierra, cultura occidental/culturas el mundo periférico (...), etcétera, no por pura negación, sino por *incorporación* desde la alteridad⁵⁸.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 207.

⁵⁷ ‘Metafísica’ como el pasaje de la ontología a lo transontológico, lo que se sitúa más allá del ser, ‘el Otro’.

⁵⁸ DUSSEL, Enrique (2001): *Op. Cit.*, p. 356. [Cursivas de Dussel].

La trans-Modernidad surge y se desarrolla *más allá* de todo gran relato, siente preferencia por los *nadies* y les convida a tomar conciencia de su dignidad, de su valor, de su exterioridad. Ese *más allá* no es sólo el último momento crítico y debilitante auspiciado por el debolismo, sino todo un acontecer global. Por eso el desarrollo de la trans-Modernidad es una imposibilidad de la Modernidad y un *más allá* de la post-Modernidad, como experiencia que viene *después*, que llega desde *afuera* y que *va hacia* un *pluriverso* que no se pretende absoluto ni perfecto, que no esconde sus errores y defectos sino que trata de solucionarlos colaborativamente, que no se enroca en una sola cultura ni modo de vida.

Pero la trans-Modernidad también afronta dificultades. Por una parte, despreciar de manera automática y sistemática los valores que trajo la Modernidad, aunque fuera para unos pocos y siempre los mismos. En segundo lugar, corre el riesgo de conjugarse en mayúscula, de denostar tanto la cultura del centro que la mínima exaltación de la propia mistifique su ombligo hasta crear otro centro, antagónico al dominante. No hay una alternativa sino varias; y éstas, si quieren seguir siéndolo, no pueden olvidar *estar* históricamente situadas.

Todo ese *pluriverso* forma parte de unos cara-a-cara plurales cuya referencia son las víctimas, erigidas en faro del nuevo proceso transmoderno como voces plurales sin pretensión de *una* superioridad que destaque entre todas ellas. “El diálogo entre culturas no debe ser hegemonizado ni por los mandarines, ni por los brahmines, ni por los jeques, ni por los magnates capitalistas que explotan a sus respectivos pueblos, ni por las elites intelectuales de las respectivas culturas periféricas postcoloniales. Deben ser *las víctimas de las propias culturas (...) la referencia que oriente, que ilumine este tipo de diálogo*”⁵⁹. ¿Quiénes son, pues, las víctimas?

⁵⁹ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 212.

2. NOS-OTRAS (LAS VÍCTIMAS)

“Quien dice Tú
no tiene algo, no tiene nada,
pero en cambio se mantiene en la relación”.
(Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*)

Las víctimas son lógicamente evitables pero empíricamente ineludibles, pues el sistema perfecto es imposible⁶⁰ allende lo teórico. Los actos, las normas, las instituciones y los sistemas no son impecables y durante su vigencia dejan un rastro de consecuencias. Las víctimas continúan sufriendo los efectos negativos, las repercusiones no-intencionales, los errores, las imperfecciones y, con ellos, las exclusiones, los racismos, las dominaciones y las injusticias de lo empírico. El hecho de que haya víctimas es por tanto categórico, lo que lejos de invitar al inmovilismo debe provocar una razón-crítica sempiterna. ¿Quiénes son las víctimas, por qué lo son y en qué circunstancias concretas? “Detectar empíricamente una víctima es constatar ‘negatividades’: pobreza, hambre, traumatismo, dolor, patologías, y muchas otras dimensiones”⁶¹. Las víctimas *son*, sin necesidad de alargar más el predicado. Se sitúan como alteridades de la Totalidad.

2.1. La Totalidad dominante

El sistema-mundo construido desde la Modernidad se rige por el esquema lógico-interpretativo de la Totalidad, categoría metafísica que se arrastra desde mucho antes. Mundo es *lo* construido por el hombre para sentirse seguro, los mimbres desde los que explicar los fenómenos y construir la percepción de las cosas. Como totalidad de

⁶⁰ El bien supremo (un sistema sin víctimas) es un imposible empírico regulativo que sirve, sobre todo, para ayudarnos a criticar la dominación actual y para descubrir a las víctimas presentes.

⁶¹ DUSSEL, Enrique (2009): *Op. Cit.*, p. 370.

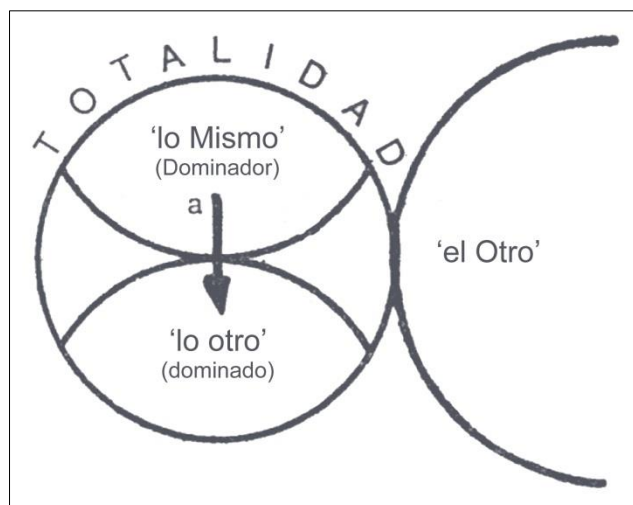
sentido, dicho mundo es cerrado: fuera de él no hay sentido alguno, sólo el sin-sentido. Es el caso del antiguo mundo griego, donde el destino está prefijado, donde la historia es repetición y donde la máxima perfección es la contemplación. Es también el mundo moderno, donde el sujeto pensante se erige en criterio último de verdad, en razón última de todo raciocinio, donde el yo cartesiano-racionalista juzga a los otros pueblos calificándoles de bárbaros, infieles o salvajes.

El discurso de la Totalidad es más bien un monólogo racional, un irse moviendo a través de sus supuestos, que acaban convertidos en argumentos antes de ser teoremas matemáticos y, en última instancia, erigirse en conclusión cierta, en incorregibles... hasta ser falsados por supuestos que alcanzan nuevamente la categoría axioma. Es la verborrea de *una* parte del mundo, que se constituye en *el* mundo natural y divino, al que diviniza afirmando su eternidad.

La Totalidad es 'lo Mismo', manteniendo una mayúscula que le permite evoluciones pero no cambios radicales. Es el ejemplo de la semilla y la flor, que permanecen 'lo Mismo' pese a su diferente despliegue: la semilla crece y se hace árbol, el árbol germina y se hace flor; pero la flor ya estaba en potencia en la semilla. El pasaje de la potencia al acto implica un despliegue dialéctico. El único movimiento posible de 'lo Mismo' es su 'eterno retorno' (Nietzsche), su 'reiteración' (Heidegger). Por eso la flor termina convirtiéndose en fruto, que se hace semilla, y la semilla vuelve a comenzar el ciclo. En realidad no hay pasado ni futuro sino el eterno devenir de 'lo Mismo'. Esta repetición será la fuente de la dominación.

Es una lógica en la que 'lo Mismo' originario se diferencia sólo internamente, en la *diaforein* griega, en la *differentia* latina, en la *Unterschied* alemana. El mundo totalizante se cierra protegido por su propia Mismidad. No hay cabida para otros mundos, para la diversidad, para la verdadera novedad frente a la repetición de 'lo Mismo'. Sólo existe (ver FIGURA 03) diferencia interna, entre un 'lo Mismo' y un 'lo otro', que no es 'el Otro' de la exterioridad y por eso hay que escribirlo con minúscula en el primer caso y con mayúscula, en el segundo. 'Lo otro' diferente pero no 'el Otro' distinto, en una cualidad, *di-ferente*, que remite a la partícula latina *dis* (división o negación) y el verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Es una diferencia que implica, supone y depende (de) la unidad: 'lo Mismo'.

FIGURA 03



'Lo Mismo', 'lo otro' y 'el Otro'. Fuente: elaboración propia, desde Dussel⁶².

'El Otro' es negado como otro, interiorizado como cosa, definido desde el ser de la Totalidad, es decir, desde el ser dominante. "Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. (...) Se transforma (...) en 'ideología' (...). Tapa el sentido real del mundo y, a la vez, niega el mundo 'del Otro'. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroja el derecho de ser 'el mundo'"⁶³. La relación entre 'lo Mismo' y 'lo otro' (flecha *a* de la FIGURA 03) es de dominación⁶⁴; el opresor o dominador se gobierna por sí y a partir de sí, subyugando a otra parte de la sociedad, 'al Otro', el dominado. 'El Otro' permanece *afuera*, no-ser, la liberación de la opresión le es totalmente insoportable a la Totalidad, que reprime cualquier intento en ese sentido, y por eso no hay vínculo alguno entre 'lo otro' y 'el Otro'.

"La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son 'una y la misma cosa'. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias

⁶² DUSSEL, Enrique: "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana". En *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975. Impreso, 17. Y DUSSEL, Enrique: "Hacia una metafísica de la femineidad". En *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1990. Impreso, p. 13.

⁶³ DUSSEL, Enrique: *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1995b. Impreso, p. 126.

⁶⁴ La raíz de 'dominación' está en el sustantivo latino *dominus*, señor. Desde el momento en que *un alguien* se hace dueño de *otro alguien*, lo cosifica, lo esclaviza, reduce a la persona a mero objeto o servicio.

de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. El ser es”⁶⁵. De esta forma articularon algunas culturas clásicas helenístico-romanas los intereses de las clases dominantes esclavistas, justificando su dominación desde el horizonte del ser mismo. Así es como se llega a aquello de “el esclavo es por naturaleza esclavo” de Aristóteles. Y así es como se comprende que los estoicos y los epicúreos proponen una salvación individual que, por una parte, tranquiliza la conciencia de los ciudadanos y, por otra, sacraliza al imperio.

La dialéctica de ‘lo Mismo’ y ‘lo otro’ es una constante en la Filosofía. Aparece por ejemplo en los *Diálogos* de Platón, en Plotino, en Parménides (“el ser es, el no ser no es”) y en Heráclito (“la guerra es el origen de todo”). También en Aristóteles (“el alma es, en cierta manera, todas las cosas”). El ser es *physis*, aquel horizonte desde el que se avanza; y es *aídion*, eterno, desde-siempre; además de *to theion*, lo divino, y totalidad divina, *pan-theion*. La Modernidad repite estos esquemas, sobre todo Hegel e incluidos Marx y Nietzsche (“todo es Uno”). Este ‘Uno’ es fundamental porque su unidad es el todo, es decir, lo único, lo que no se puede rebasar, la Totalidad. Es evidente entonces que, si todo es Uno, el único movimiento⁶⁶ posible sea el ‘eterno retorno’ de lo igual, de ‘lo Mismo’. Un regreso sempiterno que posibilita la Voluntad de poder, respaldada por la Totalidad.

La Modernidad supone un punto de inflexión en la ontología⁶⁷ de la Totalidad, a través de su experiencia del ser. El hombre moderno niega al Absoluto, al Otro *per se*, en su caso, el Dios del medievo. El *ego* se queda sin Dios, solo, como *ego* solipsista erigido en Totalidad. No se trata ya de una totalidad física (*physis*) sino *egótica*, de un sujeto que constituye el ser de las cosas. “El *ego cogito* es el comienzo del *Ich denke* de Kant y del *Ich arbeite* de Marx”⁶⁸. Hegel refleja la plenitud de la totalización moderna: el Ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto, un Absoluto que no es *physis* sino Sujeto.

⁶⁵ DUSSEL, Enrique (1996): *Op. Cit.*, 17.

⁶⁶ Los griegos tuvieron ya problemas con el movimiento: ni siquiera llegaron a poder plantearse la posibilidad de una novedad radical, de un movimiento totalmente Otro.

⁶⁷ Ontología como el ámbito de los entes o de las posibilidades valiosas que están en mi-mundo.

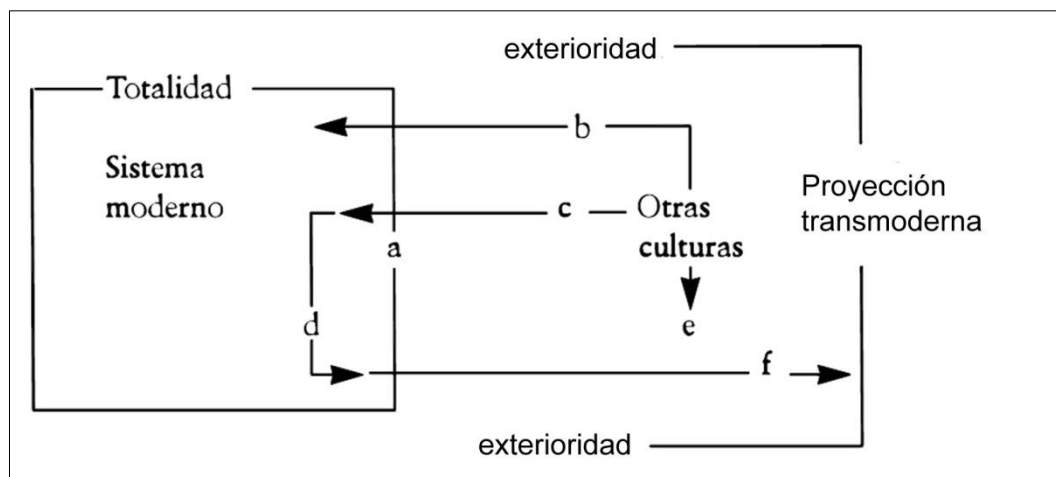
⁶⁸ DUSSEL, Enrique (1975): *Op. Cit.*, 18. [Cursivas de Dussel].

¿Acaso no es posible pensar un *más allá* del mundo, de mi-mundo? ¿Es posible una superación del nivel ontológico? La temporalidad, la finitud del hombre como hombre, provoca que la Totalidad no esté nunca totalmente totalizada. La Totalidad es por obligación fluyente, dialéctica. Por eso ‘lo Mismo’ (*to autó, das Selbe, le Même*) se encierra en su solipsismo (*solum* en latín significa solitario, desierto) para reforzar su Mismidad. Devora la temporalidad histórica y se convierte en lo Neutro, desde-siempre; sólo desde dentro, desde la interioridad de ‘lo Mismo’, son posibles los momentos diferenciales (regresar a la FIGURA 03).

La diferencia interna de la Totalidad agota las posibilidades de lo diferente. La post-Modernidad (trazado a de la FIGURA 04) aparece como la última etapa de la Modernidad, en la frontera donde termina su Totalidad. Ese *más allá* le correspondería a una exterioridad negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica, de su razón. Dicha post-Modernidad con frecuencia se conforma con la diferencia interna de ‘lo Mismo’: “La multiplicidad es (...) la única posibilidad de supervivencia para la humanidad (...). No debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia”⁶⁹. En el sistema, ‘el Otro’ queda incluido (flecha b) en ‘lo Mismo’ como ‘lo otro’, por mucho que lo interpele activamente (flecha c), que aprehenda lo positivo de la propia Modernidad (experiencia d). La afirmación ‘del Otro’ en su exterioridad (proyección e) no es posible, no tiene cabida en la Totalidad. La construcción de la filosofía de la liberación (anhelo f) como síntesis de los momentos c, d, e no se produce en la Modernidad, tampoco en la post-Modernidad, sino en la trans-Modernidad.

⁶⁹ VATTIMO, Gianni: *Laudatio y discurso*. Madrid: UNED, 2005. Impreso, p. 27.

FIGURA 04



Totalidad del sistema moderno y su negación de la exterioridad. Fuente: Dussel⁷⁰.

La exterioridad ‘del Otro’ queda como un misterio sin-sentido. ‘El Otro’ es comprendido como ‘lo otro’, como mediación, como instrumento (el soldado para el general, el empleado de una tienda tanto para su jefe como para los clientes, el conductor de un autobús para sus pasajeros). ‘El Otro’ es incluido en mi-mundo como sujeto objetado, como el *Mitsein* heideggeriano.

¿Qué implicaciones tiene esta ontología de la Totalidad? Lo más grave no es que la sociedad sea un producto irracional, sino que “no tenga ‘oposición’ y que haya orquestado toda forma de control para que una tal ‘oposición’ no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ése es su ideal). (...) Se niega el pensar crítico”⁷¹. ‘Lo otro’ que se rebela ante la injusticia pasa a ser un peligro para la Totalidad, un conato de sujeto al que hay que eliminar. “Es la causa ontológica de los ‘campos de concentración’; de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; (...) de los trabajos forzados de la Siberia de la ‘dictadura’ pretendida del proletariado, (...) de la represión contra el ‘negro’ en Estados Unidos’, (...) la causa por la que los regímenes policíacos luchan”⁷².

⁷⁰ DUSSEL, Enrique (2001): *Op. Cit.*, p. 405.

⁷¹ DUSSEL, Enrique: “La exterioridad meta-física del Otro”. En *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973a. Impreso, p. 117.

⁷² *Ibid.*, p. 118.

2.1.1. Alienación⁷³

La Totalidad tiende a totalizarse, a expandir su mundo tanto temporal (eternizando su estructura presente) como espacialmente (incluyendo de forma intrasistémica a toda exterioridad posible). En el sistema (primer momento), ‘el Otro’ (segundo momento) es alienado (tercer momento). La *otrificación* convierte ‘al Otro’ en ‘lo Mismo’, en una mera parte funcional del sistema. “‘El Otro’ (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa, (...) se convierte en oprimido, ‘pobre’ como categoría compleja (...), ‘el Otro’ despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche”⁷⁴. La dominación coacciona ‘al Otro’ a participar en un sistema que lo aliena.

La alienación usurpa el ser de un **pueblo**⁷⁵, de un grupo o de un individuo para dárselo convertida en instrumento a un poseedor, nuevamente individual o colectivo. De esta forma, los hijos, las mujeres y las periferias son alienados por los progenitores, los varones y el centro, respectivamente. El ser ‘del Otro’ se deslocaliza para hacerlo girar en torno al centro de la Totalidad. “La cosificación ‘del Otro’ permite que las aristocracias manejen a los pueblos como pluralidad, multitud, *lumpen*, animales con *logos* pero no hombres”⁷⁶.

La expansión y consecuente alienación de ‘los Otros’ (pueblos, razas, culturas, gentes, *nadies*) se produce en el ámbito internacional por el imperialismo; filosóficamente lo funda la ontología del Norte; económicamente lo sostiene la extracción de la plusvalía capital-trabajo además de la *financiarización* de la economía y la competencia ciudad-campo, urbanita-campesinado; militarmente lo defiende el control de las aguas y las tierras por medio de armadas navales, fuerzas aéreas y satélites; culturalmente es el discurso hegemónico de los *mass media*. “El proyecto del

⁷³ ‘Alienación’ deriva del latín *alienus* (lo que es de otro, extraño, remoto, fuera de), término que engloba las acepciones alemanas *Enfremdung* (de *Fremde*, extranjero) y *Entäußerung* (de *außer*, fuera de).

⁷⁴ DUSSEL, Enrique: *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas, 1986. Impreso, p. 258. [Cursivas de Dussel].

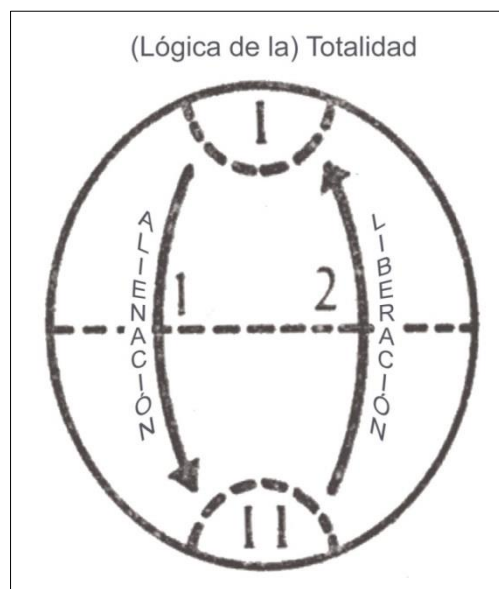
⁷⁵ Ver capítulo ‘Desambiguaciones’ (glosario de términos revisados). Ver también para su relación con el concepto ‘clase’.

⁷⁶ DUSSEL, Enrique (1996): *Op. Cit.*, p. 71. [Cursivas de Dussel].

sistema imperante se impone a todos, unívocamente. (...) Por todos los poros. Quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata”⁷⁷.

En la (lógica de la) Totalidad no se trata de una alienación ‘del Otro’ que viene desde *afuera* (alienación sólo posible en una lógica de la alteridad), sino de una alienación de ‘lo otro’ en ‘lo Mismo’ (flecha 1 de la FIGURA 05). ‘Lo Mismo’ se aleja en dos polos: el dominador (semicírculo I) y el dominado (semicírculo II). A esta alienación como degradación le corresponde una liberación enajenada (flecha 2), no completa, insuficiente. La liberación que ofrece la (lógica de la) Totalidad es un modo supremo de enajenación: o es la caída al modo de los mitos trágicos de los griegos o es la aparición de lo alienado desde la materia informe de la misma Totalidad.

FIGURA 05



Alienación y liberación. Fuente: elaboración propia, desde Dusel⁷⁸.

La dominación se convierte en represión, física o psicológica pero siempre colectiva (cuanto menos a modo ejemplarizante), cuando el oprimido lucha por liberarse. Es la cara descubierta de la dominación: son los castigos excesivos de los progenitores, la violación del varón, la contestación desmesurada de las fuerzas de seguridad de un

⁷⁷ DUSSEL, Enrique (1996): *Op. Cit.*, p. 68.

⁷⁸ DUSSEL, Enrique: *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973c. Impreso, p. 44.

Estado, la cosificación por el trabajo y el consumo. La guerra es el clímax de todas estas represiones, su realización última, el horizonte final de la ontología práctica del Norte. “¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: ‘el odio’. ¿Qué los reúne? El amor. Pero tanto la diferencia como la unidad son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo. (...) Ético-políticamente va a significar la muerte ‘del Otro’”⁷⁹.

La unidad tiene una aplicación concreta y actual en la paz y la guerra. “Basta considerar que la guerra actual se justifica ahora más que nunca apelando a ‘sus humanitarios’ motivos. (...) Si se la considera críticamente, la idea de hacer la guerra en nombre de los derechos humanos (...) no es sino una variedad de la noción perversa de unidad. Se empieza por suponer justamente una razón humana y, como imaginamos que es la nuestra (‘Dios con nosotros’), tenemos el derecho de intervenir allí donde juzguemos que es violada”⁸⁰.

El genocidio ‘del Otro’ sucede de muchas maneras. Por la pedagogía de la dominación, que hace creer al hombre que es nada; por la represión, que le corta las alas para rebelarse; por la matanza directa, que lo aniquila. Ningún *nadie* está a salvo de esta lógica. “El hecho de que el filósofo sea perseguido o muera asesinado no es nada accidental, casi diría que, cuando no muere, es porque no ha sido del todo filósofo”⁸¹. Es una lógica sin salidas para los arrabales. Pero no es la única lógica. Otra vez: ¿acaso no se puede pensar un *más allá* del mundo, de mi-mundo? ¿Es posible una superación del nivel ontológico? ¿Cómo desactivar la trampa de ‘lo Mismo’? ¿Puede pensarse una dialéctica nueva, no ya *monológica* sino dialógica, entre ‘lo Mismo’ y ‘el Otro’?

2.2. Alteridad(es)

La Totalidad no lo es todo, en su *más allá* están ‘los Otros’. El hombre, al contrario que el resto de los seres vivientes, no está cerrado en sus limitaciones, no es un ser acabado sino haciéndose, no es un hecho sino un *proyecto*. Su *poder ser* como capacidad de

⁷⁹ DUSSEL, Enrique (1975): *Op. Cit.*, 17.

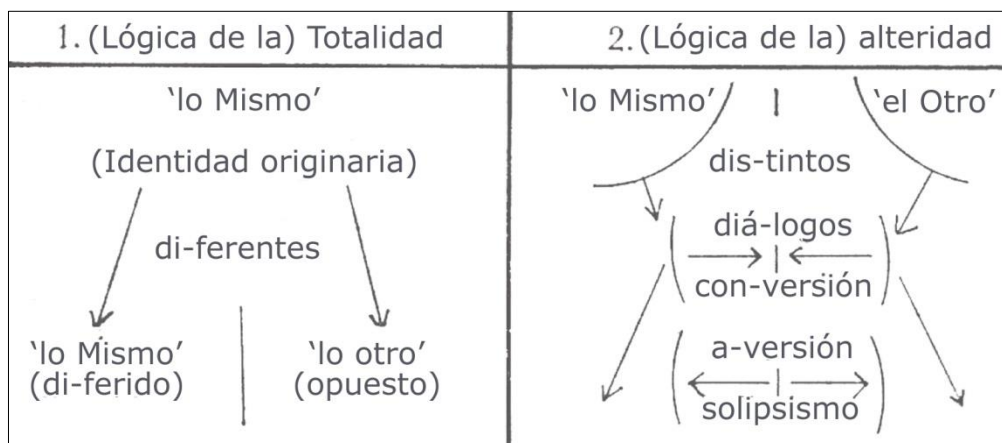
⁸⁰ VATTIMO, Gianni: *Laudatio y discurso*. Madrid: UNED, 2005. Impreso, p. 24.

⁸¹ Este hecho corrobora las ataduras de la razón al sistema. DUSSEL, Enrique (1995b): *Op. Cit.*, p. 127.

apertura le brinda la posibilidad dinámica, lo coloca frente a diferentes mundos posibles, independientemente de su finitud. “Desde el momento en que el hombre asume su proyección personal hacia un horizonte de posibilidades, éste se revela como otro ser”⁸².

Esta ‘otra lógica’ es tan antigua como el propio hombre. Ya los presocráticos se debatieron abiertamente entre ‘lo Mismo’ y ‘lo otro’. En su caso, bien es cierto (y hasta la post-Modernidad y sobre todo la trans-Modernidad), es un ‘lo otro’ en ‘lo Mismo’ como diferencia, no ‘el Otro’ ante ‘lo Mismo’ como distinto. Ahora ‘el Otro’ ya no es *di-ferente* sino *dis-tinto*, nuevamente de la partícula de negación *dis-* y, esta vez, del verbo *tinguere* (pintar, poner pintura), que añade diversidad sin suponer la unidad previa. “‘Lo Mismo’ como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes no es igual a ‘lo Mismo’ como dis-tinto a ‘el Otro’ sin Totalidad que los englobe originariamente”⁸³. Dis-tintos y dis-tinguidos, ‘lo Mismo’ y ‘el Otro’ pueden alejarse y huir ‘del Otro’ (*a-versio*) o, por el contrario, converger (*cum* o *circum-versio*) entre ellos. La alteridad, por tanto, puede ser vivida como a-versión o como con-versión, y en ello consiste la eticidad de la existencia.

FIGURA 06



Relaciones de ‘lo Mismo’, ‘lo otro’ y ‘el Otro’. Fuente: elaboración propia, desde Dussel⁸⁴.

⁸² GONZÁLEZ, Luis José: *Ética latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1978. Impreso, p. 13.

⁸³ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 102.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

En la di-ferencia todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, o puede revertirse ‘al Otro’ a través de la con-versión dialógica. En su curso, la Filosofía se ha decantado por el *to autó*, por ‘lo Mismo’, bien en su forma cosmo-lógica (para los griegos⁸⁵ los contrapuestos estaban siempre incluidos en la Totalidad), bien en su forma logo-lógica (al descartar a Dios, la Modernidad⁸⁶ se queda sólo con el hombre), pero en todo caso dentro del solipsismo de la Totalidad. El sistema vigente, pretendidamente natural y legítimo, aparece entonces como el sistema negativo de Horkheimer, las estructuras disciplinarias de micro-poder de Foucault, el tiempo vacío de Benjamin. La conciencia ético-crítica produce la inversión liberadora, a la Marx y a la Nietzsche, pero *más allá* del fetichismo y de la *Umwertung der Werte* (transvaloración de los valores).

La lógica de la alteridad comienza en el cara-a-cara cotidiano⁸⁷, en el reconocimiento ‘del Otro’ negado por la (lógica de la) Totalidad, en la interpelación de la exterioridad, en el no-ser, en la nada, en los ‘bárbaros’ que dirían los griegos, en aquel ámbito que está *más allá* de mi-mundo. En el cara-a-cara me reconozco como no-único, finito: mi *logos* trasciende *más allá* (*ana-*) para convertirse en *ana-logos* (analogía). La voz ‘del Otro’ es analéctica: nos llama desde horizontes que no son el nuestro, desde *más allá* de lo ontológico, desde *más allá* de la dialéctica.

Este llamado necesita un oído que sepa oír, una apertura ética como exposición *hacia* y *por* ‘el Otro’; ya no es la mera apertura ontológica sino un encuentro co-implicante. Por el contrario, no escuchar ‘al Otro’, y enmascarar o no dicha actitud con la excusa de

⁸⁵ Uno de los opuestos platónicos fundamentales era ‘lo Mismo’ vs. ‘lo otro’, en una lógica en la que ‘lo otro de lo otro’ es ‘lo Mismo’, de igual forma que ‘lo Mismo de lo Mismo’ es ‘lo Mismo’. Para Platón la Unidad es el ámbito último de su filosofar.

⁸⁶ La Totalidad moderna es la del solitario *ego cogito* personal. Su Mismidad solipsista elimina toda posible alteridad radical; ‘el Otro’ queda incluido neutramente en ‘lo Mismo’. El caso paradigmático es el del absoluto hegeliano. Feuerbach, Kierkegaard, Marx y Heidegger trataron, con escaso éxito, evadir la alteridad de la Totalidad.

⁸⁷ El encuentro del cara-a-cara entendido como la realización del ir mutuamente hacia ‘el Otro’ en libertad y con afecto. Si la actitud es desigual no se trata de encuentro, sino de acontecimientos de diversa naturaleza que habría que estudiar para definir: explotación, dominación, aprovechamiento, enfrentamiento, interés, etc. Se trata de una experiencia cotidiana porque nacemos en ella: la primera relación del hombre es con el hombre, en concreto, con el útero de una mujer; cuando salimos a la luz también nos acoge alguien y no comemos algo sino a alguien, el pecho materno. Así pues, la primera relación de los hombres es un cara-a-cara con otros hombres y no con las cosas.

que guarda silencio, es amordazar la alteridad, incluso matarla. “Nadie guarda ‘silencio’; se lo hacemos celosamente guardar bajo pena de muerte. La conciencia ética tiene ante sí la palabra-del-Otro; la conciencia no-ética, totalitaria, dominadora, que tiene a-versión ‘al Otro’, tiene ante sí una cosa silenciosa (no porque ‘el Otro’ sea cosa, sino porque en la dialéctica de la dominación el dominador no tiene ante sí sino algo cosificado, alienado)”⁸⁸. Para escuchar ‘al Otro’ estamos obligados a poner en juego nuestra seguridad, nuestro-mundo.

Que el miserable Otro pueda interpelarme es posible porque soy sensibilidad. “Cuando ‘el Otro’ aparece en posición de asimetría (que en cuanto víctima viene ‘desde arriba’ y [...] me obliga), la Voluntad queda (...) impactada como ‘re-sponsable’ (como el que ante todo se hace cargo ‘del Otro’)”⁸⁹. Entre el opresor y la víctima aparece un tercero que se abre al mundo mediante la razón ética (la única razón sostenible, según Dussel), de la que nace la responsabilidad por ‘el Otro’. Soy/somos responsable/s por ‘el Otro’ por el hecho de ser, también nos-Otros, sujetos humanos.

Ese encuentro con ‘el Otro’ como sujeto ético es el a priori de toda ética. Y es que, “la ‘persona’ es un concepto relacional: sólo se es persona desde ‘el Otro’”⁹⁰. Lo esencial entonces para una ética y una filosofía *de, por y desde* las periferias no es el yo o el nosotros (ni siquiera como “comunidad de comunicación” habermasiana⁹¹), tampoco la ‘sociedad abierta’ que puede cerrarse en una totalización de ‘lo público’

⁸⁸ DUSSEL, Enrique (1973c): *Op. Cit.*, pp. 57-58.

⁸⁹ DUSSEL, Enrique (2009): *Op. Cit.*, p. 364.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 520.

⁹¹ Habermas propone un “nuevo paradigma de razón comunicativa, en el que la razón del dominio es superada por el dominio de la razón, del argumento. [Pero] los ‘otros’ de la comunidad de comunicación apenas traspasan el círculo de los capaces de intervenir en el discurso. El problema *anterior* al diálogo, el cómo hacer llegar a la palabra a los que carecen de ella (o a los que se les ha arrebatado), a los incapaces de habla, no parece perturbar excesivamente al nuevo paradigma. En último extremo, la intersubjetividad es aquí sólo condición de posibilidad de consenso, pero no de la razón misma: puede haber consenso entre los hablantes, pero no razón, mientras haya excluidos del diálogo”. SÁNCHEZ, Juan José (1998): *Op. Cit.*, pp. 36-37. [Cursivas de Sánchez]. La comunidad de comunicación real ignora ‘al Otro’, lo desconoce y lo excluye. Es necesario ir *más allá* de las condiciones de posibilidad de toda argumentación, hacia las condiciones de posibilidad de poder efectivamente participar en dicha comunidad de comunicación real. Es imposible hacerlo sin tener en cuenta el momento ético de la incomunicabilidad y la incomunicación silenciada del excluido. Y es que, la periferia no es sólo teórica sino eminentemente práctica. Se trata, por tanto, de partir del reconocimiento de la dignidad que merece el no-ser.

burocratizado, sino el tú acompañado del vosotros y del ellos, en definitiva, de ‘los Otros’, la condición trascendental a toda genuina comunidad y ontología.

Sobre esos Otros precisamente deposita Horkheimer su esperanza, para que “en la sociedad administrada que se avecina aún se hallen hombres ‘que ofrezcan resistencia como las víctimas de la historia’”⁹². Su ‘anhelo de lo totalmente Otro’ es un esperanzado grito de protesta. Porque ‘los Otros’ son dignos por excelencia. Los rostros libres *más allá* de mi-mundo son la *persona* en su sentido originario.

2.2.1. Una tipología de la Otredad

La otredad dis-tinta se conjuga en plural. En primer lugar, la alteridad es ruptura con la Mismidad: en un plano todavía negativo, la alteridad supone aceptar la existencia de ‘lo otro’ (como diferente, opuesto, contrario) frente a ‘lo Mismo’; supone aceptar que “yo (mi pueblo, mi clase, mi partido, mi Iglesia) no poseo la verdad absoluta ni la raíz del derecho”⁹³. Este primer significado universal de la alteridad se debe particularizar en cada situación histórica y geográfica. Es el ejemplo de aquella semilla sobre la que, esta vez, opera un jardinero: el injerto que introduce no estaba en la semilla sino que pende de la voluntad de otro; el injerto surge en una metafísica que está *más allá* de la anterior ontología.

En segundo lugar, la alteridad como búsqueda de ‘lo otro’, como posibilidad. Como *poder ser*, el hombre vive en la historia y es por ello (intra)historia. Frente a la historia podemos dejarnos llevar por la corriente, convertirnos en objetos, o tomar el timón para orientar y transformar nuestras (intra)historias, reafirmandonos entonces como sujetos. Frente a una concepción de la historia como algo cerrado (cíclico), como la mera repetición de hechos, la historia como un proceso abierto (lineal). Ahora bien, tanto en lo cíclico como en lo lineal podemos quedarnos cerrados, sin espacio para la novedad, pues la concepción lineal puede ser copada por una única visión del progreso como proyección ampliada de las aspiraciones del pasado, como ha sucedido. En ese

⁹² SÁNCHEZ, Juan José (2000): *Op. Cit.*, p. 47.

⁹³ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 131.

sentido, la alteridad se plantea como una búsqueda de ‘lo otro’, de lo nuevo, lo diferente, las alternativas, las “esperanzas truncadas de las víctimas” (Reyes Mate).

En tercer lugar, la alteridad puede darse como apertura ‘al Otro’, como fraternización, como el **amor**⁹⁴ que se sitúa *más allá* del respeto, amor trascendental y consciente de que todos tenemos los mismos derechos y la misma dignidad, independientemente de que no seamos iguales por origen. Esta fraternización se traduce geopolíticamente en el universalismo de los pueblos, en la realización de la humanidad como proyecto de vocación común.

En cuarto y último lugar, la alteridad como conciencia de nuestro ser-Otros. Esta identificación consiste en definimos como auténticos luchando por nuestra alteridad, es decir, abogando como víctimas por la alteridad de nuestro propio ser frente al de los dominadores. “No tenemos por qué vivir imitando. La autenticidad es un valor fundamental de la persona. Quien no vive con autenticidad (...) no tiene conciencia del valor de la persona humana”⁹⁵. Esa opción se traduce en la dignidad, el orgullo personal y la confianza en el en-sí-mismo de una persona, de un pueblo.

Conjugadas en plural, estas alteridad(es) no podían sino *experimentarse* en plural, a partir de tres posiciones clave: la erótica de la relación varón-mujer, la pedagógica de la relación madre/padre-hijos y la política de la relación entre hermanos. Su interrelación, a su vez, forma otras alteridades: la alteridad económica y científico-técnica, la alteridad religiosa e incluso la alteridad lúdica.

Como primera relación genética, la erótica juega un papel determinante en la vida humana privada. Es lo erótico más allá de lo sexual, al que incluye. La Mismidad erótica niega la alteridad, es decir, niega a las mujeres, a las que cosifica en ‘la mujer’ que construye el varón, el macho, el conquistador (o el comprador cuando aquel se siente incapaz). La mujer *tiene* que cuidar de la casa, *tiene* que servir al varón, *tiene* que procurarle placer sexual, *tiene* que darle hijos, *tiene* que dejar de ser persona para convertirse en objeto apetecible que cumple con sus deberes y satisface los deseos de ‘lo Mismo’. La alteridad erótica debe ser conquistada por mujeres y hombres, mediante el respeto y el amor mutuos, mediante la lucha por la igualdad y la equidad sexuales,

⁹⁴ Ver capítulo ‘Desambiguaciones’ (glosario de términos revisados). Explicado como virtud transmoderna junto a los conceptos ‘tolerancia’, ‘solidaridad’ y ‘caridad’.

⁹⁵ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 135.

mediante las opciones con visión de género, mediante la sustitución de una sociedad patriarcal y machista por una igualitaria.

La Mismidad pedagógica convierte a los padres en *hacedores* de una prolongación de su propio ser en los hijos, a quienes imponen su forma de pensar, de ver y de estar en el mundo. Los descendientes son así un producto cerrado al que dar forma y no un proyecto común abierto. La misma lógica rige en la relación educador-estudiante, en la que el educando es tratado como una masa amorfa a la que pulir con el paso de los años. “El alumno no tiene exterioridad frente al sistema educativo, como no la tenía el hijo frente a los padres. La escuela, el colegio, la universidad cuentan e identifican numéricamente a los alumnos, los someten a un proceso indiscriminado de aprendizaje y les entregan al final un título que certifica su adaptación al saber del sistema”⁹⁶. Por su parte, el pueblo es un estrato carente de cultura (la cultura popular no cuenta como cultura, no hay más que ver el reflejo de ésta que hacen los medios de comunicación), al que hay que ‘educar’ para asimilar al sistema. La alteridad pedagógica es la apuesta por *otras* relaciones interpersonales padre/madre-hijo, educador-estudiante, Estado-pueblo. Rescata la palabra ‘del Otro’, el niño, el joven, el pueblo, a quienes la Mismidad pedagógica había cerrado la boca por escuchar únicamente balbuceos, caprichos, desobediencia. Una apuesta por la liberación despierta la creatividad, fomenta la crítica responsable, impulsa el desarrollo de la cultura popular. La apertura ‘al Otro’ es una escucha activa de sus voces.

Por otra parte, la alteridad política es la opción de la vida humana pública, por la cual el hombre se reúne en sociedad para la obtención del bien común, sin convertirse en la apuesta de las elites por conservar sus privilegios y poderes. La Mismidad política convierte los intereses comunes en los de un grupo, sea éste mayoría o minoría. Los demás no cuentan: la alteridad queda negada. En este caso, las alteridad(es) al privilegio de los de siempre pasan por rescatar el interés común, es decir, el de todas y todos. Un ‘todos’ que tampoco representa en exclusiva el proletariado, como defienden las consignas marxistas. No hay recetas mágicas sino opciones que deben ser *historizadas* atendiendo a cada contexto. Las ciencias en torno a la Política tienen mucho que decir

⁹⁶ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 158.

por ‘el Otro’, que trasciende el Todo de los intereses (también de los fines del pacto de Hobbes, Rousseau y Hegel) de la Totalidad.

La erótica, la pedagógica y la política dan forma a las otras alteridades. El dinero es hoy el principal motor de la vida humana; valemos y somos por lo que tenemos; tanto, que el *ser* está hoy en función del *tener*. Nuestras vidas giran en torno a la actividad económica. La Mismidad del patrón dinero nos divide en ricos y pobres, explotadores y explotados, poderosos y miserables, sanos y enfermos, cultos e ignorantes, industrializados y subdesarrollados. Invertir la máquina del capital es difícil pero no imposible. Las alteridad(es) a la máxima ganancia pasan por sugerencias dispuestas a ser *historizadas* en fórmulas falibles para presentes concretos: primacía del trabajo sobre el capital; igualdad universal de oportunidades laborales y de capacitación; reorientación de las actividades económicas hacia la realización de las personas; eliminación de todo tipo de explotación o abuso humano; redistribución equitativa de los beneficios; cooperación efectiva *con* (de tú-a-tú, horizontal y no paternalista como ayuda *a*) las víctimas (individuos, pueblos); control sobre los artículos y servicios de primera necesidad así como de los precios y salarios en general; distribución progresiva de los impuestos como redistribución equitativa de la riqueza; primacía de los bienes comunes sobre la propiedad privada.

Esta Mismidad económica fomenta un amplio campo de relaciones empresariales en el que las compañías de los países industrializados exportan las materias primas y la mano de obra de los Sures, fomentando los lazos de dependencia. La Mismidad científico-técnica se reproduce en el ámbito nacional, en el que sólo unos pocos, los elegidos, alcanzan las instituciones de enseñanza superior (algunos emigran al Norte). Son quienes posteriormente integran las elites, los puestos directivos en los organismos de decisión y de investigación. La Mismidad se hace intelectual.

La esencia de la **religión**⁹⁷ es la alteridad. Es la relación del hombre con lo completamente Otro, cuya trascendencia es absoluta: es Dios quien tiene que revelarse y aun así el hombre sólo conoce su misterio. A pesar de esta nítida alteridad, la Mismidad de las diferentes religiones ha convertido a la religión en sostén de la Totalidad. “La tendencia del hombre (...) a hacer a Dios a su imagen y semejanza, una proyección de

⁹⁷ Ver capítulo ‘Desambiguaciones’ (glosario de términos revisados).

sus aspiraciones inalcanzables en este mundo, símbolo de una perfección que no conocen en la Tierra, le ha llevado a convertir la religión, y en concreto el cristianismo, en el meollo ideológico de la sociedad occidental”⁹⁸. La alteridad religiosa devuelve a Dios a ‘los Otros’. Es la teodicea filosófica, la “arqueológica” de Dussel: la clave está en afirmar una Totalidad como divina o en afirmar que lo divino es Otro que la Totalidad. La religión como actitud antifetichista consiste en ser ateos del sistema.

Por último, la Mismidad ocupa incluso los rincones del ocio y la diversión, con la creación de necesidades a través del consumo. Qué mejor ejemplo que el fútbol, un deporte coronado como rey cada domingo y que alcanza la cúspide en cada celebración de la Copa del Mundo. Mientras todos callan, 22 futbolistas juegan; a su alrededor, un negocio que hace fortuna y que niega a quienes plantean cualquier atisbo de alternativa. Sin embargo, la fuerza originaria del juego (también del deportivo) reside en que nos abre, en que nos enfrenta ‘al Otro’, al distinto, al diferente, con quien se compite en aras a una superación mutua que empieza en el descubrimiento de lo ajeno. El poder de la alteridad lúdica reside en el ocio creativo, como las aficiones y los pasatiempos.

2.3. Nos-Otras (las Víctimas)

“La Filosofía, cuando es realmente Filosofía, y no sofística o ideología, (...) piensa (...) la realidad”⁹⁹. El filósofo, para serlo, se pregunta por la exterioridad del sistema, por los alienados y oprimidos, por las víctimas, por las clases oprimidas, por los marginados, por las etnias, por el pueblo (como categoría). Lo relevante no es la estabilidad de la Totalidad sino la invisibilidad de sus exterioridades, paradójicamente, mayorías. ¿Quiénes son las víctimas? ¿Cuál es su significado?

Ocho de cada diez personas, el 80 por ciento de la humanidad¹⁰⁰, no sirven. No forman parte del sistema. Esta inmensa mayoría está enmudecida, silenciada y

⁹⁸ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 160.

⁹⁹ DUSSEL, Enrique (1996): *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁰⁰ Según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), más de mil millones de seres humanos viven con menos de un dólar al día; 2.800 millones de personas, es decir, cerca de la mitad de la población mundial, viven con menos de dos dólares al día; 448 millones de niñas y niños sufren de bajo

amordazada, cuando no yace en las cunetas de alguna carretera secundaria. Es el esclavo en el esclavismo, el siervo en el feudalismo, el trabajador asalariado en el capitalismo, la mujer en el patriarcado, el negro en el racismo; es el sin-derechos en la política, el explotado en la matriz económica; es el Edipo en la pedagógica, el pobre en el mercado, los migrantes sin papeles en el interior del Estado, los presos en el sistema penitenciario, los solicitantes de asilo en la violencia. Las víctimas. Víctimas en sentido real (social, político, económico, cultural) y no metafórico pues, más allá de los estudios, las investigaciones y reportajes periodísticos, mal-viven y sobre-viven privados de lo necesario para una existencia digna.

Las víctimas no son evitables pero sí urgentes. Karl Popper alerta de la planificación perfecta: tampoco ningún orden político puede serlo. Se necesitaría una inteligencia infinita, a velocidad infinita. Y tenemos hombre 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. Ante esta situación y frente a la sordera de demasiados gobiernos, nacen fuerzas internas (oenegés) y externas (movimientos sociales) que luchan por el reconocimiento de las víctimas. Salen del pueblo, atravesando transversalmente la sociedad civil y política, y superponiéndose unos a otros como actores porosos que evolucionan con su contexto.

Las víctimas son colectivas, externas y conflictivas. En primer lugar, son una cuestión social, estructural y masiva. Clases, masas y pueblos enteros son víctimas, directa o indirectamente. Aunque el de las víctimas no es un cajón de sastre en el que todo vale y todo entra, no existe una línea nítida que las tipifique, sencillamente, porque ser víctima no es 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 y en sus zonas rurales abandonadas.

peso; 876 millones de adultos son analfabetos, de los cuales dos terceras partes son mujeres; cada día, 30.000 niños menores de cinco años mueren de enfermedades que podrían haber sido evitadas; y más de mil millones de personas no tienen acceso al agua potable. Son el 80 por ciento de la población mundial. El 20 por ciento restante (un porcentaje menor incluso, según las cifras de algunas oenegés y organismos internacionales) posee el 90 por ciento de las riquezas.

En segundo lugar, las víctimas son otredades, exterioridades, fenómenos socialmente *producidos*¹⁰¹ por un sistema excluyente. La concepción de la pobreza como “resultado de un proceso conflictivo ha consolidado una visión crítica y dialéctica [de ésta] como proceso de empobrecimiento creciente en cuanto consecuencia de otro de continuo enriquecimiento”¹⁰². El capital *fabrica* pobres porque, de otro modo, no puede mantener ricos, cada vez menos pero cada vez más enriquecidos. Es la aplicación *humana* a la teoría geopolítica de la dependencia. Es el pobre como *exterior* al sistema, es decir, el pobre como *afuera* de la lógica dominante, el pobre que desde la exterioridad que, cuando alcanza la dignidad, anhela que el sistema cambie, frente a quienes están bien instalados en el centro y no desean que eso ocurra; la interioridad acomodada que se protege frente a la exterioridad. Al pobre *exterior* se une el pobre *oprimido* quien, independientemente de su posición en el esquema centro-periferia, sufre la discriminación y la opresión. Junto a ellos está el pobre *profeta*, que al hablar a la Totalidad en nombre de las víctimas se queda solo a la intemperie, vigilado y amenazado, como experimentan todas aquellas voces críticas contra el sistema, independientemente de que su grito sea activista, político, filosófico, periodístico o jurídico.

En tercer lugar, las víctimas están indisolublemente ligadas a la revolución, por cuanto plantean invertir las bases del actual sistema hegemónico. Las víctimas conscientes 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. Son la amenaza en potencia para la Totalidad, que perdería su Mismidad con la revolución propuesta. Todas estas víctimas tienen rostros, nombres y apellidos.

El encubrimiento ‘del Otro’ en 1492 marcó con hierro a las primeras víctimas *modernas*, los indios mismos, en una situación que arrastran por más de cinco siglos.

¹⁰¹ Esta producción desmiente la histórica concepción de las víctimas como fruto 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), no es menos cierto, tal y como se ha visto hasta ahora, que el sistema no evita sino que enfatiza e incluso provoca sus brechas y abismos.

¹⁰² BOFF, Clódovis: “Opción por los pobres. Teología moral”. Enciclopedia Católica Mercabá. (Diócesis de Cartagena-Murcia trad.). Digital. Visitada el 12 jul. 2014: www.mercaba.org/DicTM/TM_opcion_por_los_pobres.htm.

Son los damnificados por el “primer holocausto”¹⁰³ del mito violento de la Modernidad. Su crueldad palidece ante el sufrimiento de los africanos campesinos esclavizados como bestias, transportados como carga mercantil en las enormes embarcaciones que cruzaban el Atlántico. “¿No es éste el segundo holocausto de la Modernidad?”¹⁰⁴. En tercer lugar, 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 indios por afirmarse ante ellos como ‘el señor’ y despreciado por los europeos o por sus descendientes criollos por no ser blancos. Desde su contradicción, fracasan al pretender ser *modernos* como su ‘padre Cortés’ pero sin recuperar la herencia de su ‘madre Malinche’¹⁰⁵. Es 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. El dolor del mestizo 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, junto a los reyes de Portugal en Brasil: los criollos, los hijos e hijas 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 (José de San Martín en el Virreinato de Río de la Plata¹⁰⁶, Simón Bolívar en el Virreinato de Nueva Granada¹⁰⁷ o el cura Manuel Hidalgo en el Virreinato de la Nueva España¹⁰⁸), la nueva clase hegemónica que, desde comienzos del siglo XIX, transformó

¹⁰³ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 150.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰⁵ La Malinche es un personaje histórico de la llamada conquista de México, llevada a la literatura por autores como Carlos Fuentes. Malinche fue dada como esclava al conquistador Hernán Cortés, con quien llegó a tener un hijo, declarado ilegítimo primero y legitimado después mediante una bula papal.

¹⁰⁶ Las actuales repúblicas de Uruguay, Paraguay, Argentina y Bolivia, junto con partes del sur de Brasil, del norte de Chile y del sureste de Perú, así como también las disputadas islas Malvinas.

¹⁰⁷ Lo que corresponde hoy a Colombia, Ecuador, Panamá, Venezuela, y a regiones de Perú, Brasil, Costa Rica, Nicaragua y la Guyana británica.

¹⁰⁸ Llegó a abarcar los territorios de España en Norteamérica y en Centroamérica, pero también en Asia y en Oceanía.

“un ‘bloque social’ contradictorio de oprimidos (indios, esclavos africanos, zambos – hijos de indios y africanos-, mulatos –hijos de blancos y africanos-, mestizos) en un ‘pueblo’ histórico en armas”¹⁰⁹. Aquel liderazgo se escindió internamente ante la dificultad de asumir los diferentes proyectos históricos.

Consumadas las emancipaciones (¿independencias?) americanas, a partir de 1821 se observa la quinta víctima de la Modernidad. Los antiguos pobres de las colonias aparecen como campesinos. “Muchos de ellos son simples indígenas que han abandonado sus comunidades, mestizos empobrecidos, zambos o mulatos que se dedicaron a trabajar la tierra. Pequeños propietarios de unidades más o menos improductivas, de ‘ejidos’ sin posibilidades reales de competencia, peones de campo mal pagados, diversos rostros de ‘trabajadores directos de la tierra’”¹¹⁰. La población latinoamericana que vivía en el campo a finales de la primera parte del siglo XX fue sistemáticamente explotada por una oligarquía criolla terrateniente y latifundista.

¿Cuáles son hoy los pueblos dominados? Desde finales del siglo XX, los arrabales son las regiones latinoamericanas, el continente africano en general y el África bantú en particular, los territorios del mundo musulmán, el sudeste asiático, la India y China, principalmente. Su proceso de liberación es evidentemente distinto a la conversión liberadora que pretenden alcanzar los desheredados del Norte, las bolsas de *nadies* 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. Víctimas.

La relación entre estas dos realidades, entre los dominados del Norte y los del Sur, entre los dominadores del Sur y los del Norte, incluyendo referencias cruzadas, es la dialéctica elite-masa. Así, los señores del Sur, que ejercen la opresión sobre sus reprimidos, rinden a su vez cuentas sobre los dueños del Norte; es el dominador dominado. Esto implica diferentes grados de dominación, con opresores (por ejemplo las elites norteamericanas en Estados Unidos, las oligarquías en Rusia y la banca en Europa) y sub-opresores (las burguesías nacionales que tantas veces se erigen en salvadoras de su nación).

¹⁰⁹ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 160. [Cursivas de Dussel].

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

Todo esto se acrecienta con la globalización del capital financiero. “Abogándose por la apertura de los mercados de los Estados poscoloniales, sin condiciones razonables para el mutuo beneficio, se está simplemente produciendo un genocidio de la parte pobre de la humanidad”¹¹¹. La lista de implicaciones negativas de la globalización es extensa: los ricos se han hecho más ricos mientras los pobres son más pobres¹¹², tanto en el ámbito internacional como en el nacional.

Los regularmente explotados se multiplican en las periferias y se reproducen en el centro. La Modernidad los convierte en su otra cara de dos formas principales. La primera, como obreros sobre-explotados, sobre todo (aunque no de forma exclusiva) en las *afueras*, donde el capital periférico debe compensar la transferencia de valor hacia el capital central. “Son los miserables de nuestra época, presagiada por Hegel en su *Filosofía del derecho* cuando pronostica que la ‘sociedad burguesa’ solucionaría sus contradicciones buscando fuera sus soluciones”¹¹³. Estas ‘víctimas con trabajo’ poseen una enorme fuerza social por estar estratégicamente situados en relación directa con la fuerza del capital. Hoy tener un empleo tampoco es salvoconducto suficiente en el Norte¹¹⁴, que ha metido al asalariado en una “necesaria relación social alienada que exige al trabajador venderse por un salario que le paga *menos* vida que la que él objetiva en el producto del poseedor del dinero”¹¹⁵.

¹¹¹ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 313.

¹¹² La objeción de quienes abogan por la vía del desarrollo y del crecimiento es poner sobre la mesa un juego de ‘distancias relativas’: si bien es cierto que la separación entre ricos y pobres se acrecienta, no lo es menos 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. Esta réplica cuestiona que haya un estándar objetivo de pobreza.

¹¹³ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, pp. 164-165.

¹¹⁴ El ‘Dossier Pobreza de EAPN España 2014’, que cruza datos tanto del Instituto Nacional de Estadística (INE) como del Eurostat, corrobora que tener un empleo ya no es una garantía para evitar la pobreza. Y es que, cada vez son más los trabajadores pobres, los empleados que viven bajo el umbral de la pobreza pese a tener un sueldo fijo (aunque miserable). En sólo tres años, el índice español de ‘pobreza laboral’ ha pasado del 10,8 al 12,3 por ciento. La media europea se sitúa en el 9,4 por ciento. [La EAPN es la Red Europea de Lucha contra la Pobreza Extrema y la Exclusión Social (*European Anti Poverty Network*)]. MALGESINI, Graciela y Jonás Candalija: “Dossier de pobreza de EAPN España 2014”. EAPN. 2014. Digital. Visitada el 5 ago. 2014: http://www.eapn.es/ARCHIVO/documentos/dossier_pobreza.pdf.

¹¹⁵ DUSSEL, Enrique (1986): *Op. Cit.*, p. 143.

En segundo lugar, cuando estos trabajadores cosificados son privados de su empleo, se convierten en los marginales, que nacieron como *lumpen* y ostentan hoy la situación más violenta del capitalismo tardío. Son los desocupados, los sub-ocupados, los trabajadores de la economía sumergida y una gran masa de miserables, entre los que se encuentran los mendigos, las niñas y los niños de las calles, las prostitutas, los vagabundos, los drogodependientes, los sin-hogar. Al margen del sistema, forman parte de un conjunto socialmente heterogéneo y políticamente desorganizado, carente por ello del potencial reivindicativo de los anteriores.

Junto a estos dos rostros, en la actualidad están los analfabetos para los alfabetizados, los incultos para los cultos, las mujeres en la sociedad patriarcal, las personas homosexuales en los esquemas heterosexuales, los marginales en la lógica del lucro, los inmigrantes en las políticas de fronteras cerradas, los exiliados económicos en las propuestas que olvidan lo social por saciedad resultadista, los Estados periféricos en manos de las transnacionales, los sin-derechos en la justicia vigente, y una larga letanía de dolores y sufrimientos. También los jóvenes y las personas mayores, como excluidos del ejercicio de los nuevos derechos, en un *status non grato* que comparten con las generaciones futuras cuando las presentes no consideran la finitud de la madre Naturaleza. Víctimas.

En su desnudez absoluta y pobreza extrema, las víctimas se venden como cosa. No son más ellas mismas. *Otrificadas*, alienadas, pecadoras 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; su perspectiva “no es la del que ve la realidad de arriba hacia abajo sino, por una parte, la del que sufre desde abajo lo que está arriba; pero también, por otra parte, la del que descubre una salida del proceso muy distinta”¹¹⁶.

Son víctimas por las determinaciones económicas, como *status* que aleja: 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. La comprensión de la víctima como categoría socio-económica expresada en ‘el pobre’ es una de las determinaciones más comunes, pero hay otras formas de víctimas, como las que deja a

¹¹⁶ DUSSEL, Enrique: “Reflexiones teológicas sobre la liberación”. En *Caminos de liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972b. Impreso, p. 139.

su paso la opresión en forma de discriminados: minorías extranjeras y religiosas, colectivos LGBT (de lesbianas, bisexuales, gays y transexuales), los deficientes físicos y mentales, la tercera edad junto a discriminaciones como la racial, la étnica y la de género. Son exclusiones que llegan a superponerse, como sucede le sucede por ejemplo a una anciana africana sin recursos que profesa el islam.

2.3.1. *La mitad de la humanidad*

La apertura del cara-a-cara comienza en la *experiencia* varón-mujer. Históricamente el varón no ha respetado a la mujer como a su igual, en una alienación a cuyo alrededor ha generado numerosos mitos. El primero de ellos es el sexual, que convierte a la mujer en mero objeto: desde Freud, el varón es quien tiene la actividad sexual y a la mujer le corresponde la pasividad, es decir, la obligación de satisfacer el deseo de varón. Convertido en dominador de un *instrumento*, el varón asigna a la mujer el rol naturalizado de ‘ama de casa’ y, como tercera función, la de ser educadora exclusiva de los hijos.

Complaciente, ‘casera’ y educadora. Son las tres virtudes básicas que, para el sistema, debe cumplir toda mujer para el sistema. 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, 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”¹¹⁷.

¹¹⁷ DUSSEL, Enrique: *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros, 1973d. Impreso, p. 123.

Es la alienación de la mujer a manos del varón. Atención, de un ‘varón’ (*anér*) como subcategoría de la categoría ‘hombre’ (*anthropos*). Es decir, el varón es una parte de un todo llamado hombre (equivalente a ser humano), al que también pertenece la mujer. 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* y *Mann*. Esta degradación no es casual, pues quien autocráticamente domina el todo (el varón) se hace dueño de ‘la Otra’ parte (la mujer), y así la ‘especie humana’ queda subyugada (y no sólo etiquetada) por el varón como ‘hombre’. ‘La Otra’ parte se conforma con ser un “segundo sexo” (Simone de Beauvoir), una especie de categoría inferior llamada ‘mujer’, frente al varón (de *vir*, fuerza). Lejos del abismo, ‘hombre’ hace referencia a ‘especie humana’ a lo largo del presente ensayo.

La dominación que ejerce el varón sobre la mujer es milenaria. Por ejemplo, Platón (*La República*) defiende que quienes deben gobernar son los varones (en concreto, los varones filósofos), que pueden tener varias mujeres en común. Y es que, la mujer 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’ aparecen los esclavos y, por último, los bárbaros. En la sociedad griega, el único hombre total era el varón. La mujer era política y ontológicamente dependiente.

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 amante’: es para la amante que “aparece la gran industria de la seda; es para ella que se construyen los palacios. Pero la esposa, la fiel, es la ‘ama de casa’”¹¹⁸. La amante de los príncipes o grandes burgueses del siglo XVI es posteriormente sustituida por la rica del noble y, más tarde, por la mujer del

¹¹⁸ Así lo asevera Dussel citando al economista Sombart (*Lujo y capitalismo*). DUSSEL, Enrique: “Metafísica de la femineidad. La mujer, ser oprimido”. En *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973b. Impreso, pp. 94-95.

burgués. Y es que, la mujer, cuando aparece en la historia de la humanidad, lo hace como ‘la otra’ minúscula, víctima, di-ferente pero no dis-tinta de ‘lo Mismo’ (el varón).

Más adelante, Ortega y Gasset apunta que el destino de la mujer es ser vista por el 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. La identidad de las mujeres se apoya en la premisa de su belleza, vulnerable a la aprobación ajena. El modo en que la mujer aparece ante los demás, y sobre todo ante la mirada patriarcal, determina la escala de valores¹¹⁹. En consecuencia, la belleza social que tiene una mujer para el patriarcado determina el modo en que es tratada. Para controlar este proceso, la parte examinante del yo-mujer trata a la parte examinada de tal manera que demuestre al resto cómo le gustaría a todo su yo ser tratado. La mujer es vista mientras el varón ve constitutivamente. La identidad de las mujeres queda de esta forma construida.

En su alienación, la mujer es de otro, un dominador varón. *Otrificada*, es frecuente que mistifique su propia alienación, es decir, que sublime su debilidad y la mitifique como preciosa, bella y normativa para toda mujer. Esta disfunción es producto de la introyección domesticadora del opresor, “de tal modo que se tornan valores los que no son valores, sino dis-valores. A su vez, éstos se vuelven ‘lo supremo’, y esto es justamente un signo de la opresión. La mujer sueña con cumplir el ideal de mujer que opresoramente el [varón] le ha construido desde hace unos cuantos milenios”¹²⁰.

La razón como un bien común de todos los seres humanos ha sido una constante del racionalismo que con frecuencia ha dejado fuera a las mujeres, lo que imposibilita la universalización de la razón. Así lo denuncian feministas como Celia Amorós (*Hacia una crítica de la razón patriarcal*). La situación de las mujeres es especialmente grave no sólo cuantitativa (son la mitad de la humanidad) sino también cualitativamente, pues

¹¹⁹ La lógica entre dominadores y dominados pervierte las dimensiones sociales, hasta el punto de dar valores inversos a cada posición. Así, los hombres tienden a sentirse insatisfechos con las partes de su cuerpo que consideran demasiado pequeñas, mientras que las mujeres dirigen sus críticas hacia las zonas corporales que les parecen demasiado grandes.

¹²⁰ DUSSEL, Enrique (1973b): *Op. Cit.*, p. 98.

son dominadas a través de las tres alteridad(es) clave: la erótica (como mujer *del* varón), la pedagógica (como educadora exclusiva) y la política (como no-sujeto o, en el mejor de los casos, sujeto-limitado).

2.4. Hacia *praxis* más humanas

¿Dónde acabará todo? ¿Dónde acabaremos nos-Otras (las víctimas)? Una Filosofía y una Ética desde el bloque social de los oprimidos, a partir de ellos y por ellos como sujeto histórico, sólo puede ser de liberación, *experiencia* que pasa por el debilitamiento de la Totalidad. Paso previo a cambiar las estructuras, 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 significa escuchar a ‘los Otros’. Se trata de advertir la disolución de la idea de Unidad como valor, una crisis, la del Uno, que ya antes vislumbraron Nietzsche (“Dios ha muerto”), Heidegger (el fin de la metafísica) y Marx (quien sin embargo aún creía en una razón humana capaz de la Verdad, eso sí, una vez liberada de la alienación de la división social del trabajo). De hecho, “esta unidad había comenzado a disolverse ya hace algunos siglos, con la revolución protestante, las grandes guerras de religión y las guerras chicas en Europa; pero llegó a su final (...) con la disolución progresiva del colonialismo y el eurocentrismo”¹²¹.

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

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

¹²¹ VATTIMO, Gianni (2005): *Op. Cit.*, p. 20.

valor impuesto, impostor. La liberación parte de un sistema vigente dado (sea político, social, económico, pedagógico, erótico, etc.) que pretende sustituir por un *pluriverso* alternativo. El proceso entre uno y otro resume la compleja problemática de la *praxis* liberadora, 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 Otro’ (momento analéctico) 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 estructurales frente al sistema que las mantiene en el no-ser.

2.4.1. Debilitamiento

El Dios de la metafísica está efectivamente 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. Pero estas mismas ciencias y tecnologías, debilitadas, también nos permiten una libertad proyectual como otro modelo de emancipación civilizatoria. 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. La verdad es la caridad”¹²². La verdad sólo es verdad *historizada*, se llega a ella dentro de un horizonte contextual¹²³.

¹²² VATTIMO, Gianni: “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”. En *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Por Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz. Barcelona: Anthropos, 2008. Impreso, p. 425.

¹²³ Es el camino que apenas vislumbraban Habermas (cuando hablaba de la verdad objetiva de las ciencias como saber estratégico que tiene que ser incluido en el saber comunicativo) y Kuhn (cuando enfatizaba los paradigmas).

La mayor parte de la Filosofía¹²⁴, especialmente en la tradición occidental, ha rehuido de este debolismo por una cuestión de poder. La post-Modernidad revela el hecho (entendido como conciencia cultural) de que la unidad es en todo caso un valor peligroso y peyorativo. Basta con juzgar las consecuencias del único progreso 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”¹²⁵.

La Totalidad debe ser debilitada. ¡Salvemos Babel!, grita Vattimo¹²⁶, 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 di-ferencia, la multiplicidad, la apariencia, la no-fundamentación, 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, de la Modernidad.

El debilitamiento de una de las nociones filosóficas más tradicionales, la unidad, está en relación directa con la paz y con la mejora de la vida humana, es decir, con la

¹²⁴ “La persistencia de una actitud metafísica –y, por tanto, de soberanía– es evidente en las posturas que se formulan explícitamente como gnoseologías, epistemologías, lógicas, y [que] se conciben como discursos de validez universal en el sentido más clásico de la tradición filosófica (incluiría aquí [...] al neokantismo comunicativo de pensadores como Habermas y Apel); (...) tampoco el neopragmatismo de Rorty y el deconstruccionismo derridiano pueden prescindir de una recuperación del sentido de soberanía: bien porque se presentan como metateorías (es el caso de Rorty), bien porque, al menos implícitamente, se legitiman, como la deconstrucción, en cuanto liberación del error de lo que Derrida llama el ‘logocentrismo metafísico’”. VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 45.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁶ La hermenéutica crítica de Vattimo es deudora de Nietzsche (de su denuncia de la superficialidad y no-ultimidad del sujeto) y de Heidegger (de su subjetividad como proyectividad infundada), 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.

atenuación de la (lógica de la) Totalidad, cuyo argumento último es la guerra, como se ha visto. Una ontología del debilitamiento del ser ofrece razones filosóficas 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. 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”¹²⁷.

¿Cómo configurar una filosofía consciente del ocaso de Occidente, sin nostalgias ni recaídas metafísicas? Haciendo “cuentas con la herencia ‘universalista’ del pensamiento: sin intentar vincularse a esta herencia como si mientras tanto no hubiese pasado nada, como si no hubiesen existido Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger..., pero tampoco creyendo que el problema queda liquidado con la afirmación del pluralismo de las visiones del mundo o con la liberación deconstructiva”¹²⁸. El devenir de Occidente deja escuchar a las otras culturas y 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, a modo de museo globalizado, sino que reclaman criterios filosóficos racionales para evitar que las diferencias desemboquen en una guerra de visiones del mundo.

La historia no es un decurso unitario (eurocéntrico) como realización de un modelo universal de hombre (varón blanco occidental). El debilitamiento no es por tanto el fin de la historia, sino la argumentación a través de una racionalidad histórico-narrativo-interpretativa, es decir, con argumentos no-fundamentales sino *historizados*, 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

¹²⁷ VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 67.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 46.

univocidad del universo cultural. La filosofía del ocaso tampoco 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.

La Filosofía gana así la crisis de la razón, es decir, la disolución del axioma *fundamentador*, para pensar en una razón secularizada (en su sentido amplio), una razón que no pretenda una visión más verdadera de la realidad (lo que sería otra metafísica aún más peligrosa e inaceptable). Pero la verdad secularizada tampoco es una razón de argumentos relativistas. 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”¹²⁹. 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.

“Una filosofía universal secularizada y debilitada argumenta, discute, ‘molesta’, justamente en nombre y a partir del criterio de debilitamiento y de la secularización”¹³⁰. 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 el desarrollo cuantitativo. Este debilitamiento hacia concepciones ligeras, suaves, *soft*, 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, por una reducción de las pretensiones humanas, lo que implica una mayor atención a la cualidad frente a la cantidad, además de 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*.

¹²⁹ VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 51.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

La verdad débil es reconocida como una interpretación que dice adiós a la Verdad como *espejamiento* objetivo. La verdad debilitada es el inicio de la democracia (real, entre paréntesis como adjetivo redundante). Y es que, la existencia de una Verdad objetiva ridiculizaría la democracia como opción irracional frente al ideal de dejar la Unidad en manos de reyes-filósofos (Platón), de expertos contemporáneos. La verdad debilitada es consensuada, un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o al menos explícitamente reconocidos. Es el reto de la verdad en el *pluriverso* humano. “Al final se trata de comprender que la verdad no se ‘encuentra’, sino que se construye con el consenso y el respeto de la libertad de cada uno y de las diversas comunidades que conviven (...) en una sociedad libre”¹³¹. A estas alturas, la cuestión no es si es posible el debilitamiento de la unidad, sino su urgencia.

Se podría objetar (...) que no sólo como consumidores del mundo ‘acaudalado’, sino también como simples trabajadores de este mismo mundo, estamos (...) atrapados dentro del mecanismo de la unidad. Pues si el campesino chino o el indio del Amazonas cesaran de desear un coche o un frigorífico, ¿no perderíamos nuestro trabajo? ¿Por qué, entonces, hemos de favorecer una restauración de las diferentes culturas y estilos de vida? (...) Lo cierto es que afortunada o desafortunadamente hemos perdido nuestros trabajos también¹³².

El mundo real ya no es el de las ideas platónicas, tampoco el de la tierra prometida tras la muerte de las religiones, ni el de las ideas claras y distintas de Descartes, ni el de las verdades experimentalmente verificadas y por tanto producto del experimento científico del positivismo. El así llamado ‘mundo real’ es la historia que nos contamos los unos a los otros, mundo real, sí, pero debilitado. “Mientras el mundo objetivo se consume a sí mismo, da lugar a una transformación subjetiva no de individuos, sino de comunidades,

¹³¹ VATTIMO, Gianni: “¿Adiós a la verdad?” En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Por Teresa Oñate y Simón Royo. Madrid: UNED, 2006a. Impreso, p. 80.

¹³² VATTIMO, Gianni (2005): *Op. Cit.*, p. 23.

culturas, ciencias y lenguajes. Es lo que (...) dice (...) la noción de ‘pensamiento débil’¹³³.

La ontología del declinar repiensa el mundo (Vattimo no logra superar aún la categoría ‘mundo’) 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; su ética, la humana, se sitúa bajo la *pietas*. “Es el resultado de una crítica al modelo *fundamentacionista* de la filosofía occidental, que ha culminado en la identificación de Filosofía y epistemología”¹³⁴. Lejos de profundizar en la insatisfacción fundamental de la Modernidad (a lo Habermas y Apel), Vattimo (junto a Derrida o Rorty) apuesta por la quiebra. “No tenemos necesidad de ninguna ontología fundamental (...). Nos revelamos frente a la metafísica porque reconocemos en ella la base de la organización total del mundo dentro de la cual nosotros mismos no podremos llamarnos ‘ser’¹³⁵.

La emancipación es entonces una verdad debilitada, el descubrimiento de que no hay fundamentos últimos ante los que detener nuestra libertad, al contrario de lo que han pretendido hacernos creer las autoridades de las estructuras últimas. A modo de filosofía hermenéutica, esta *koiné* es la experiencia de un nihilismo realizado que “busca una reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios, contra toda deriva del nihilismo negativo”¹³⁶. Es la concepción del mundo como conflicto de interpretaciones.

Es a partir de esa pluralidad de visiones del mundo que el debilitamiento de Vattimo deja traslucir una liberación en tres sentidos. En primer lugar, la liberación *desde* la autoridad, fruto de una Voluntad de poder (primer sentido) de los poderosos que ha producido e impuesto las estructuras (la conciencia, la lengua, la gramática, la metafísica) de los dominadores a los dominados. Para liberarse es necesaria la

¹³³ VATTIMO, Gianni y John D. Caputo: “Hacia un cristianismo no-religioso”. En *Después de la muerte de dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Antonio José Antón (trad.). Barcelona: Paidós, 2010a. Impreso, p. 67.

¹³⁴ RECAS, Javier: “La hermenéutica como ontología del declinar en Gianni Vattimo”. En *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006: pp. 294-301. Impreso, p. 299. [Cursivas de Recas].

¹³⁵ VATTIMO, Gianni: “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. En *De la realidad. Fines de la Filosofía*. Antoni Martínez (trad.). Barcelona: Herder, 2013. Impreso, p. 235.

¹³⁶ VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 11.

disolución del Sujeto a través de la experiencia del eterno retorno de ‘lo Mismo’. En segundo lugar, la liberación *de* lo que está atrapado en el sistema, por una Voluntad de poder (segundo sentido) que trasmuta los valores. Y en tercer lugar, la liberación *como* creación de los símbolos y valores hacia una nueva edad donde irrumpe una Voluntad de poder como creadora de vida (tercer sentido), la de un hombre nuevo, un *Übermensch* universal. Este último ámbito es el más controvertido, pues corre el riesgo de caer en una *fetichización* de la misma metafísica que pretende debilitar como Voluntad de poder (perversión del tercer sentido).

La cuestión es si es suficiente con debilitar el ser a través de una liberación atisbada en estas tres dimensiones: *desde* la Totalidad, *de* ‘lo Mismo’ y *como* nueva voluntad de poder (no-pervertida).

¿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’?¹³⁷.

La condición compartida de la debilitación y la liberación es el reconocimiento ‘del Otro’ desde la vida, desde su vulnerabilidad, como sujeto autónomo y diferente 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 el Norte en el caso de Vattimo y desde el Sur en el caso de Dussel, desde el *Spätkapitalismus* (capitalismo tardío) y desde *Los condenados de la tierra*¹³⁸ (Frantz Fanon), respectivamente. Del debilitamiento a la liberación.

¹³⁷ DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México DF: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998. Impreso, p. 159.

¹³⁸ En las conclusiones finales a su obra, 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”.

2.4.2. Liberación¹³⁹

La debilitación no es el último paso. Conviene desplegarla y profundizarla, darle un sentido mundial, liberarla, para que también ‘los Otros’ 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 ‘el Otro’ como exterioridad, sea la de América Latina, sea la de las ÁfricaS, sea la de Asia, sea la de la India o sea la de las cunetas del Norte. Esto quiere decir que las víctimas tienen que liberarse *también* ellas mismas o su liberación nunca sucederá: o los Sures se libran *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 momento creador e histórico del Derecho¹⁴⁰ o se eternizarán en su *todavía*. La liberación transmoderna es el diálogo entre las Otreddades, 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 enajenada de la Totalidad (regresar a la FIGURA 05) deja paso a la liberación alterativa (FIGURA 07). Esto supone el despliegue mismo de lo humano más humano, su *caritas*. La alienación en la dialéctica de la alteridad es el paso de ‘lo otro’

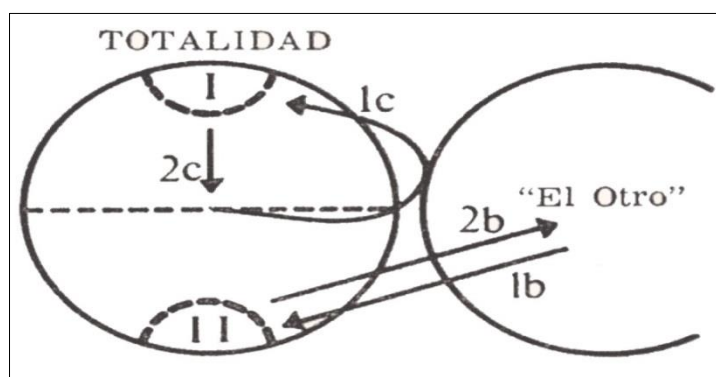
FANON, Frantz: “Conclusión”. En *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (trad.). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1983. Impreso, pp. 158-159.

¹³⁹ Este momento es complejo, como advierte Ricoeur: “Primero, [porque] toda Filosofía tiene por fin último la liberación, término que ha recibido más de un significado en el curso de la historia (...). [Además], no es sólo la temática de la liberación la que es problemática, sino también las situaciones a partir de las cuales estas temáticas son expuestas y desarrolladas”. DUSSEL, Enrique: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993. Impreso, p. 167.

¹⁴⁰ Frente al dogmatismo del Derecho natural (solución *fundacionalista* metafísica), frente al relativismo (todo derecho vale por haberse impuesto en una época), frente al *contingencialismo* (no hay principios universales), la conciliación de un universalismo no-fundacionalista muestra que los derechos son derechos por ser exigidos universalmente (sea para una cultura o sea para la humanidad), en un proceso histórico y evolutivo no cerrado. Así, en la Edad Media no fueron factibles las reivindicaciones feministas (las voces precursoras eran una isla en un mundo que no veía en esa dirección sencillamente porque no miraba hacia esos derroteros) y, así, también en el período anterior a la Revolución Industrial fue imposible asentar el ecologismo (el planeta era todavía pensado como una fuente inagotable de recursos, frente a unos efectos negativos que no eran medibles).

cosificado y oprimido a la situación ‘del Otro’ libre, pasando de la dis-tinción a la diferencia. La opresión de ‘lo otro’ es producida por la conversión de la autenticidad del hombre a la imposición de la Voluntad de poder (flecha 1c). 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. Mientras el momento activo de la alienación es del opresor que lucha por alcanzar-ejercer-conservar su poder (flecha 1c), el momento activo de la liberación es el del oprimido que se rebela (flecha 2b) ante la Totalidad. 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 (flecha 2b) es la causa de la conversión del dominador (flecha 2c). Y es que, el oprimido *también* se libera liberando.

FIGURA 07

Liberación (y alienación) en la alteridad. Fuente: Dussel¹⁴¹.

La liberación de las víctimas escapa sin embargo de otra edad fundante. Precisamente porque 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...*”¹⁴². 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

¹⁴¹ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁴² GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 15. [Cursivas de González]

significa en exceso; por eso en cuanto se descubre la opresión concretizada sobre la carne, la liberación 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, un proceso de liberación en función precisamente de las *historizaciones*. Por ejemplo, la liberación del racialmente excluido (los palestinos en los territorios históricos, los negros en Estados Unidos y en Suráfrica, los indígenas en América Latina, los turcos en Alemania, los gitanos en Europa, los kurdos, etc.), en una lucha por la defensa de iguales derechos raciales. Y la liberación económica del explotado (el trabajador asalariado obligado a vender su trabajo por dinero), en una lucha de clases frente a los miembros hegemónicos. Y la liberación ecológica¹⁴³ (de las generaciones futuras y de la madre Naturaleza), en un grito contra la destrucción actual. Incluso la liberación cultural (de los derechos culturales propios de los africanos, los asiáticos, los indígenas, etc.), en una propuesta alternativa al modelo eurocéntrico y anglo-americano. Y una liberación geopolítica (de las periferias, las colonias y los neocolonialismos, de las regiones dependientes, del pueblo como categoría política en las democracias ‘formales’), en un esfuerzo por derogar las distancias entre los Nortes y los Sures, en un esfuerzo por erradicar la falacia desarrollista y su estructura subyugante. Y la liberación espiritual (de las religiones minoritarias y de las sabidurías o espiritualidades perseguidas), en una reflexión moral incluyente.

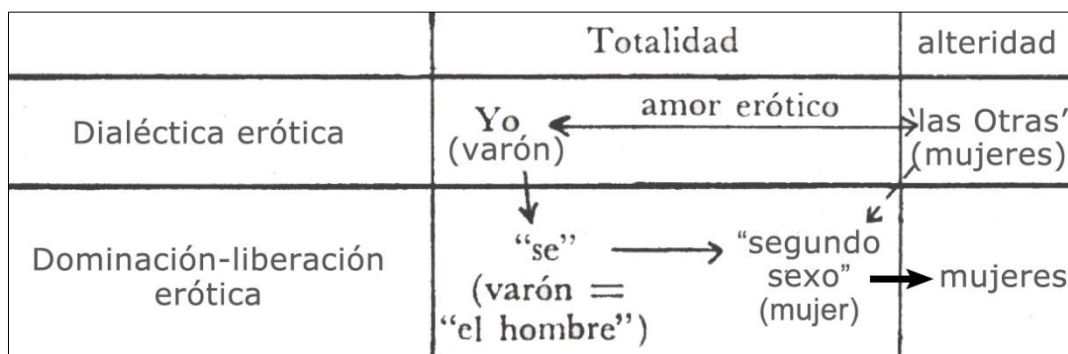
De entre todas estas liberaciones son especialmente relevantes las vinculadas con las tres alienaciones previamente señaladas como transversales, a partir de cuya interrelación se generan todas las demás. Son la dominación-liberación erótica, la dominación-liberación pedagógica y la dominación-liberación política.

La liberación de género es una interpelación de la mitad de la humanidad al mundo de vida machista y patriarcal. Su liberación supone la liberación del hombre como especie y, viceversa, la liberación del hombre como especie supone la liberación de las mujeres. “No se podrá lograr la de la mujer sin que concomitantemente no se instaure

¹⁴³ “La tierra y la humanidad pobres son explotadas y destruidas simultáneamente, por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el ‘ascenso de la tasa de ganancia’, y [por] un estalinismo productivista cuyo criterio fue el ‘ascenso de la tasa de producción’; ambos sistemas [son] antiecológicos y antihumanos”. DUSSEL, Enrique: “Ensayos de historia de la Filosofía y filosofía de la liberación”. En *Historia de la Filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994a. Impreso, p. 177.

un orden más justo en todos los niveles”¹⁴⁴. Es la vía por la que opta el feminismo¹⁴⁵, no leído como hace Dussel, quien sólo lo entiende como la cara opuesta del machismo. El Yo del varón copa la Totalidad (el hombre), degradándose en realidad en un *se* (ver FIGURA 08), mientras ‘el Otro’ originario (dis-tinto y *afuera*) se cosifica como segundo sexo singular (mujer). La liberación es plural: mujeres.

FIGURA 08



Liberación erótica. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹⁴⁶.

El *éros* desemboca en ‘el Otro’ como hijo fruto del varón y la mujer, ‘la Otra’ persona, ‘el Otro’ destino. La paternidad es la relación con esa exterioridad que, siendo ‘el Otro’, es un yo compartido entre el varón y la mujer, que pueden optar por educarlo como Otro o cosificarlo como ‘lo otro’ de ‘lo Mismo’. Es el ámbito de la pedagógica, la segunda experiencia de dominación-liberación. En este caso, el Yo-educador (los padres pero también la sociedad y sus instituciones) está alienado en un *se* impersonal (ver FIGURA 09) que transforma al educando (el hijo, el alumno, la sociedad masificada) en un *ello* también impersonal que, cual *tabula rasa*, espera ser moldeado con conocimientos científicos objetivos. La liberación pedagógica no devuelve al aprendiz conocimientos cerrados antes adquiridos (el modelo bancario que denuncia Paulo Freire), sino que

¹⁴⁴ DUSSEL, Enrique (1973b): *Op. Cit.*, p. 106.

¹⁴⁵ 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 admite diferentes matices, como la igualdad genérica que denuncia la feminista Amelia Valcárcel.

¹⁴⁶ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 131.

destruye las ataduras ‘del Otro’ y le invita a recuperar su dignidad personal, sabedor de que tanto el maestro como el discípulo tienen algo que aprender (“ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro es puramente maestro”¹⁴⁷).

FIGURA 09

	Totalidad	alteridad
Dominación pedagógica	dominio “se” (sofista) → “ello” (alumno alienado)	↓ Liberación
Liberación pedagógica	Yo (maestro) ← servicio mutuo amor pedagógico →	Tú (discípulo)

Liberación pedagógica. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹⁴⁸.

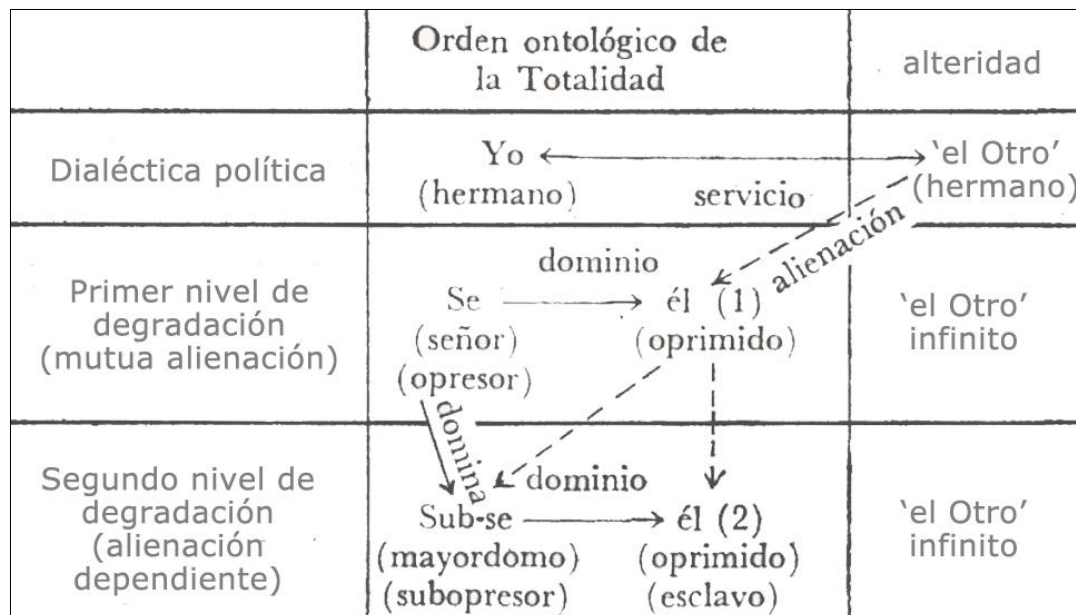
Cuando los hijos ‘concluyen’ el proceso pedagógico y se reafirman en sujetos independientes, se produce la última relación del proceso dialéctico, que comenzó como *éros* y termina como amor de justicia político (*agápe*). Es el cara-a-cara del hermano ante el hermano, pero también del obrero ante el obrero, del ciudadano ante el ciudadano, como *egos* fraternales con diferentes grados de cercanía (la familia, la amistad, el compañerismo, la sociedad, la *conciudadanía*, la nacionalidad, la *continentalidad*, la humanidad). Frente a la Voluntad de dominio de la ontología de la Totalidad, la voluntad de servicio de la metafísica de la alteridad se compromete con el proyecto humano ‘del Otro’. La degradación del cara-a-cara político se personifica en el hermano convertido en opresor (el Se de la FIGURA 10) que hace de ‘el Otro’ un oprimido (él, 1), instrumentado, dominado; es el hombre convertido en lobo para el propio hombre. Ambos, el opresor y el dominado, pueden a su vez sufrir una segunda degradación, la de la cultura dependiente que se desdobra en oligarquía criolla (el subopresor como mayordomo del Norte) y su esclavo (él, 2). La liberación llega cuando

¹⁴⁷ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 142.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 144.

el *agápe* tras-ciende 'lo Mismo' hacia el infinitamente Otro, sin cerrarse en una nueva Totalidad.

FIGURA 10



Liberación política. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹⁴⁹.

Estas liberaciones como relaciones práctico-comunicativas 'del Otro' y con 'el Otro' en la proximidad (cara-a-cara) no se reducen a un mero acto comunicativo-lingüístico. Quien interpela desde *afuera* pone como referente su propia corporalidad sufriente como fuente, no como fundamento. A partir de esta carnalidad la víctima irrumpe no sólo como excluida de la argumentación sino como excluida de la vida. Una irrupción posible desde la coordinación y organización de las propias víctimas.

Para la liberación, entendida como proceso siempre en marcha que en cualquier momento puede verse interrumpido¹⁵⁰, es condición *sine qua non* la conciencia liberada del hombre que se quiere libre. "El hombre se libera en la medida en que cobra conciencia de las posibilidades, valores y derechos en los diversos ámbitos de la

¹⁴⁹ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 151.

¹⁵⁰ No es un proceso exclusivamente contemporáneo. La liberación triunfó temporal y limitadamente también en otras épocas: en la Constantinopla del siglo IV, en la Roma del siglo VI, en el Bagdad del siglo IX, en la Córdoba del siglo X y en el París del siglo XIII, entre otros *momentos*, que terminaron por identificar una vez más al ser con el sistema vigente, a la ciudad terrestre (medieval o la de los califatos) con la ciudad de Dios.

vida”¹⁵¹. Este hombre no predomina ni en las sociedades del Norte ni en las del Sur. Sobrevive a la sombra del hombre masa, que carece de conciencia libre y que tiene el hábito de la imitación. Por eso la liberación (de la conciencia) empieza por un largo proceso de educación (a lo Paulo Freire). Porque el hombre “cree que es libre pero no lo es: piensa como los demás, consume lo que los demás, reacciona como los demás y proclama la ‘libertad’ como los demás”¹⁵².

La conciencia liberada tampoco es una experiencia humana perfecta sin condicionamiento exterior alguno. Como ser *situado e historizado*, la liberación del hombre no descansa en la ausencia de ataduras sino en la reacción consciente sobre las mismas. “Yo no actúo libremente cuando carezco o porque carezco de motivaciones para una acción determinada, sino cuando, consciente de determinadas motivaciones, elijo la más conveniente y actúo en consecuencia. En ese momento se puede decir que soy dueño de mí mismo”¹⁵³. Es la conciencia liberada de quien no se deja arrastrar por el ambiente, por la tradición, por la conveniencia, por la rutina, por la comodidad. “Somos un grupo, no todos; somos una clase, no todas; somos un momento de la Iglesia, no toda la Iglesia. (...) Lo vemos todo desde un cierto escorzo; y saber[lo] es aceptar la finitud”¹⁵⁴. Yo estoy en *mi-mundo*, mientras tú estás en *tu-mundo* y otro está en *su-mundo*; esto no es relativismo sino desvelamiento del contexto de cada uno.

Esta auto-conciencia irrumpe en el esquema opresor-oprimido. En una relación bipolar cerrada emerge el concienciado (juzgado por el sistema como el destructor, el subversivo, el desobediente, el inadaptado, el revolucionario y, en definitiva, el enemigo por excelencia) y se pasa a una triple interlocución mutua: dominador-dominado-concienciado. El primer momento del proceso liberador es el grito¹⁵⁵ del oprimido que

¹⁵¹ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 73.

¹⁵² *Ibid.*, p. 74.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁴ DUSSEL, Enrique: “Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental”. En *Caminos de liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972a. Impreso, p. 160.

¹⁵⁵ Sirve la denuncia muda de quien tiene hambre pero no habla, de quien sufre en silencio, de quien padece a solas.

posteriormente hace suyo el concienciado¹⁵⁶. Las condiciones de posibilidad de la escucha son el ateísmo respecto al sistema y el respeto a 'lo otro' como 'el Otro', como ser dis-tinto. Es un hacerse cargo responsable, que implica religación con su exterioridad, dolerse con ella, ponerse junto a su *afuera*.

El cuestionamiento 'del Otro' es la experiencia originaria a la que sigue la respuesta del concienciado, quien con su actitud pretende que el oprimido articule su propia palabra no como simple objeto sino como sujeto de su historia. En este punto, el peligro es que el dominado prolongue su domesticación sometiendo a su vez a quienes dependen de él.

Ya como sujeto, como ser y persona digna, el todavía dominado se dirige a su opresor y denuncia su Voluntad de poder. Cuestiona además los condicionamientos y el engranaje social de la opresión, incitando al propio dominador a una liberación mutua.

El opresor también es oprimido y necesita liberarse. Lo oprimen las estructuras del sistema de opresión en que se mueve. Lo oprime la necesidad de poseer y dominar. Y lo oprime el miedo a perder su situación de privilegio, (...) el miedo al futuro en la libertad. Por eso (...) se aferra al pasado, a las tradiciones, al sistema, a sus propiedades, a los títulos, al orden. Todo ello es garantía de su precaria inseguridad, basada en la dominación 'del Otro', a quien teme como su posible opresor¹⁵⁷.

Lo ideal en este punto es que el opresor se deje cuestionar primero y se auto-cuestione después por la denuncia del oprimido, de la víctima, iniciando así su propia concienciación. Por desgracia, es poco habitual que esta transformación del opresor se produzca de forma natural y progresiva. El proceso liberador no puede entonces producirse sin lucha, siempre *historizada* y nunca absoluta, sabedora de sus limitaciones y receptivas con sus defectos y errores. El oprimido se hace rebelde y el opresor, represor. La dignidad del no-ser no la concede graciosamente el dominador; es fruto de una lucha, la del dominado. Siempre conflictiva, la ruptura aquí presenta sufrimiento,

¹⁵⁶ Es necesario primero saber escucharlo, para lo cual sólo está capacitado quien tiene conciencia de la dignidad humana.

¹⁵⁷ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, pp. 170-171.

dolor, derrumbamientos forzados e incluso muerte. “La liberación, como se comprueba históricamente, nace de la sangre”¹⁵⁸. La *praxis* liberadora no siempre puede realizarse sin violencia, un concepto de grado que debe ser reflexionado desde su misma definición.

No se trata en todo caso de la eliminación del opresor (como abogan las teorías marxistas más extendidas) sino de que se sume al proceso de la liberación. La liberación lo es de todas las personas o no es liberación plena. De hecho, el otrora opresor puede convertirse en un elemento clave en esta experiencia liberadora, ya que conoce mejor que nadie los mecanismos de opresión, contando además con poder y relaciones para concienciar a otros opresores en la dirección liberadora. A estas alturas, la relación dominador-dominado se ha transformado. No es posible ya a estas alturas ser un opresor blando, con mano izquierda, ni ser un oprimido resignado, sabedor de que las cosas podrían ser peores. Ambos, dominado y dominador, dominador y dominado, son conscientes de su no-humanidad.

¹⁵⁸ BOFF, Leonardo: *Teología del cautiverio y de la liberación*. Alfonso Ortiz (trad.). Madrid: Paulinas, 1978. Impreso, p. 139.

3. DESAMBIGUACIONES (GLOSARIO DE TÉRMINOS REVISADOS)

“El problema de la interpretación está configurado del siguiente modo:
interpretación es la idea según la cual
el conocimiento no es la pura y desinteresada reflexión de lo real,
sino la aproximación interesada al mundo,
que está sujeta al cambio histórico y culturalmente condicionada”.
(Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios*)

3.1. Un pueblo con clases

Clase(s) y pueblo. Pueblo y clase(s). La(s) clase(s) no es(son) el pueblo y el pueblo no es la(s) clase(s). La de ‘clase’ es una categoría menos ambigua, en cuanto hace referencia a un grupo más o menos estable de personas que, en el conjunto de la totalidad práctico-productiva de la sociedad, cumplen una función determinada por el proceso productivo y sus divisiones del trabajo. Las clases son “relaciones sociales de dominación *inmanentes* a las totalidades práctico-productivas, a un sistema tributario o capitalista, socialista real u otros. Cada tipo de relación social determina distintas clases sociales en cada sistema”¹⁵⁹. Se trata de una cuestión que ya fue planteada por los griegos y que adquiere una dimensión superior con Marx, quien la toma como instrumento de análisis económico-político a partir de la “lucha de clases”.

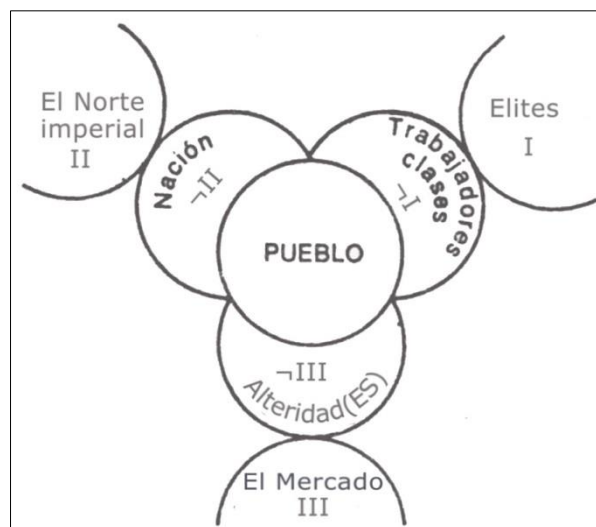
Las relaciones sociales determinan la existencia de clases dominantes (los gerentes de las transnacionales, las oligarquías de terratenientes, los empresarios al frente de las principales empresas, los políticos que se perpetúan en su puesto, el estamento militar, la elite tecnocrática, la aristocracia y la realeza de cuna todavía existentes...), de clases intermedias (los profesionales, los pequeños empresarios, los emprendedores, algunos empleados públicos...), de clases oprimidas (los campesinos, el proletariado, los precarios, los otrora *mileuristas* convertidos en *quinientoseuristas*...), y de clases marginales (los empleados estacionales, las etnias y tribus, las trabajadoras del servicio doméstico, los mendigos, las amas de casa...).

¹⁵⁹ DUSSEL, Enrique (1986): *Op. Cit.*, p. 94. [Cursivas de Dussel].

Este concepto marxista de ‘clase’ se ha visto sin embargo superado como etiqueta analítica, aplicada al estricto ámbito de un país. Las clases, en tanto que sujetas a la dependencia de la dominación y su binomio dominador-dominado, se han vuelto equívocas, sujetas a intereses contradictorios. Sucede por ejemplo que la lucha de una clase oprimida del centro (los astilleros en el Estado español) puede ser contraproducente para otra clase oprimida de la periferia (los trabajadores de la empresa que, hasta el acuerdo entre los astilleros y su patronato, tenían asegurado su empleo en Grecia). Por ello y de forma paulatina, la categoría ‘pueblo’ cobra especial relevancia sobre la de ‘clase’.

Desde esta evolución, el pueblo tiene tres opuestos y, según la naturaleza de éstos, tres experiencias o significados prácticos: el primer antónimo del pueblo son las elites (semicírculo I de la FIGURA 11), los antiguos burgueses, que a una posición económica boyante añaden un estatus social elevado, dos patas sobre la que sustentan su posesión material e incluso personal (en su opción más injusta, cosificadora), sea en forma de asalariados (el gerente de una transnacional), sea en forma de súbditos (el sistema monárquico), sea en forma de fieles (el estamento eclesial), sea en forma de votantes (el aparato político). Estas elites tienen en frente a un pueblo realizado a través de las clases trabajadoras (semicírculo -I). Es el concepto de pueblo que maneja Marx y que ondean no pocas formaciones marxistas, sindicales y de izquierdas. En segundo lugar, ante el pueblo está el Norte imperial (semicírculo II), convertido de forma directa en la invasión militar de un país extranjero y, de forma indirecta, en la cooperación al desarrollo que reparte por los Sures las migajas del Norte mientras expande sus esquemas. El pueblo se opone en forma de nación (semicírculo -II), con frecuencia utilizada por las elites locales de forma populista. Como tercera oposición, el pueblo tiene al mismo Mercado (semicírculo III), que de tan libre se ha convertido en un ente personificado que, desde Adam Smith, camina por encima de la humanidad a modo de fetiche deificado. La contraposición a este Mercado son las alteridad(es) (semicírculo -III) del pueblo, que apuestan por otros modelos.

FIGURA 11



Opuestos del 'pueblo'. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹⁶⁰.

Estas tres *oposiciones* del pueblo comparten su exterioridad (área C en la FIGURA 12). Si en el sistema hay un opresor (círculo A) es porque éste *tiene* un oprimido (elipsis B), al que puede llamarse 'pueblo'. Convertido en clase social oprimida, el pueblo está alienado y, en tanto alienado, está permeado por el sistema. De esta forma, la huelga que protagoniza con el objetivo de tener un aumento de salario y mejores condiciones laborales es automáticamente desconvocada en cuanto, a través de una negociación con los empresarios, consigue un porcentaje concreto de sus peticiones: cesa la presión (al menos temporalmente), al tiempo que el valor supremo del sistema (la máxima ganancia) sale fortalecida en su interior.

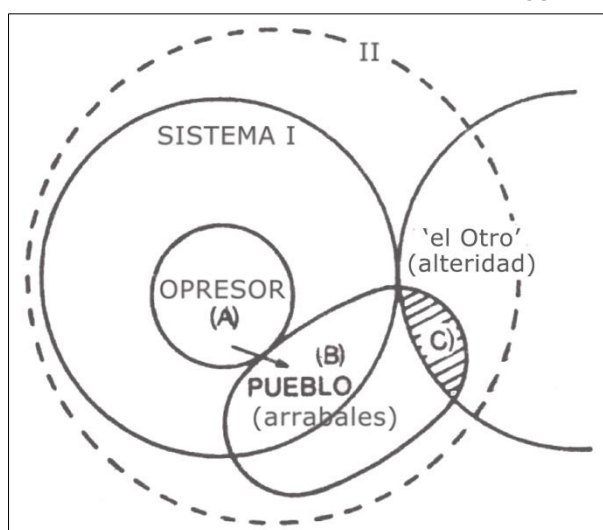
El pueblo es también Otro que el sistema (área C en la FIGURA 12); desde su exterioridad no intenta ser el dominador del sistema (círculo I), tampoco se conforma con renovarlo, sino que pretende *nuevos* proyectos. Sus anhelos de cambio son paralizados por el dominador (círculo A) del sistema (círculo I), que por naturaleza pretende conservar la Totalidad fruto de un cambio pretérito que le aupó al poder. El futuro es del oprimido como exterior al sistema, de quien nada tiene que perder porque nada tiene. Por eso la víctima tiende de forma natural hacia nuevas proyecciones (circunferencia proyectada II) en el que recupere dignamente su ser (frente al no-ser).

¹⁶⁰ DUSSEL, Enrique: "La noción de 'pueblo'". En *Filosofía ética latinoamericana 6/III. De la erótica a la pedagógica*. México DF: Edicol, 1977a. Impreso, p. 212.

Por eso los procesos de liberación ponen en jaque la hegemonía del sistema vigente, pretendidamente eternizado a modo de divinización.

Las víctimas aisladas no son el pueblo, que tampoco es la Totalidad del sistema (círculo I en la FIGURA 12). Su esencia es la ‘exterioridad escatológica’. No se siente identificado con el sistema y, *de facto*, de algún modo está *afuera* del sistema (área C), en su futuro. La esencia del pueblo no es su alienación (área B) sino lo que permanece exterior al sistema (área C), consciente de sus otras tradiciones, sus otras lenguas y sus otras culturas, consideradas vestigios del pasado, dialectos exóticos cuando no analfabetos y expresiones folclóricas, respectivamente, por el sistema. Frente al riesgo del populismo que promete al pueblo tenerlo todo y poder recuperarlo siguiendo determinadas directrices, es preciso saber distinguir entre lo peor que tiene el pueblo como introyección del sistema (área B) y lo mejor que alcanza en su(s) alteridad(es) (área C).

FIGURA 12



El pueblo en el sistema. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹⁶¹.

Mientras que la ‘clase’ es una categoría analítica que obedece a criterios principalmente económicos, al ‘pueblo’ con frecuencia no se le considera categoría interpretativa. Se antoja empero útil para interpretar la existencia histórica en términos de dependencia y

¹⁶¹ DUSSEL, Enrique (1977a): *Op. Cit.*, p. 213.

liberación. El pueblo no se agota en los esquemas economicistas; de hecho, es un concepto más amplio que incluye al de 'clase'. El pueblo es anterior y exterior al capitalismo. Es anterior en cuanto *gentes* empobrecidas por la disolución de sus modos de apropiación antiguos, en cuanto que su dependencia no es solamente económica sino también histórica, política y cultural. Es exterior en cuanto naciones periféricas como parcialidades dependientes y dominadas por un sistema desigual que las reprime, desde un centro situado en Estados Unidos y con intermitencia en Europa, en Japón y en Canadá.

'Pueblo' son los campesinos junto con la clase trabajadora u obrera. Y los marginados y las etnias y también la pequeña burguesía revolucionaria. Y es que, el pueblo da lugar a significados varios. 'Pueblo' incluye a toda una nación cuando ésta se enfrenta a los intereses de otro Estado o potencia extranjera, y en ese caso las clases dominantes forman parte activa del pueblo, en su sentido populista. Por otro lado, 'pueblo' se centra en los oprimidos (la clase obrera, los campesinos) como sujeto histórico-social de un país, excluyendo entonces a las clases opresoras; el pueblo es entonces formado por las clases dominadas y también por quienes sólo esporádicamente cumplen funciones de clase (colectivos marginales, etnias, tribus).

Este segundo sentido de 'pueblo' es el que interesa principalmente para una reflexión desde las periferias. Un pueblo que tiene inyectado en su propio seno la ideología de los dominadores, comportándose como pueblo-masa, pueblo-oprimido, pueblo-dominado, pueblo-sufriente (con hambre, desnudo, sin hogar, dolorido, torturado e incluso asesinado). Es una multitud alienada, negada por el ídolo. Su experiencia *cotidiana* es la de una *praxis* imitativa y complaciente, que reproduce el sistema dominador, hegemónico; es la opción resignada, alienada y consumista. Pero este pueblo-masa incluye asimismo la potencia del pueblo-revolucionario constructor de la historia, que aboga conscientemente por su dignidad. Su experiencia *excepcional* es la *praxis* de liberación, que se pone en marcha cuando el pueblo-masa se hace consciente, se auto-responsabiliza, se pone en pie y se rebela contra las estructuras injustas y desiguales que le oprimen.

3.2. Las virtudes transmodernas: de la tolerancia a la solidaridad. Entre la caridad y el amor

¿Qué supone exactamente ser *humanos*? ¿Acaso no son humanos todo varón y toda mujer por el mero hecho de existir? ¿Hablamos de una característica *per se* del ser humano o de una reivindicación moral como proyecto político?

La humanidad no sólo es la condición más íntegra de los hombres, sino que también necesita el marco humano para conseguir manifestarse: los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad a sí mismo en soledad o (...) en el aislamiento. (...) *Lo humanamente importante en el hombre (...) es (...) que se entiende con los demás hombres (y por tanto, [...] renuncia a utilizarlos y dominarlos*¹⁶².

La trans-Modernidad invierte el sentido de las virtudes nietzscheanas, pero al contrario que Nietzsche (...). Su antropología de la sensibilidad tiene como criterio último el ‘tuve hambre y me disteis de comer’, con el ‘hambre’ como metáfora de un momento real de carnalidad negada, de corporalidad sufriente, y con el dar de comer como acto consciente e igualmente crítica.

La tolerancia es la actitud virtuosa de dar tiempo ‘al Otro’. Supone otra teoría de la verdad. Destaca la tolerancia que defiende una racionalidad universal, no escéptica ni relativista; la que, a la mera e ingenua posesión de la verdad, le opone la pretensión de la verdad, que afirma “acceder a la cosa real misma, desde una lengua, desde un mundo cultural, desde un horizonte ontológico; pero sabe que tal acceso no es absoluto; es siempre finito, parcial, determinado por una cierta perspectiva social, histórica, psicológica, etc.”¹⁶³. La tolerancia es una actitud mínima, cuyo antónimo, la intolerancia, esconde la *posesión* de la Verdad, en una confianza ingenua, alejada de todo escepticismo y finitud humana. El dogmático no acepta la falibilidad de su verdad. Impone su Voluntad de poder mediante la violencia, cuando dispone del suficiente

¹⁶² SAVATER, Fernando: “La humanidad en cuestión”. En *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Por Gianni Vattimo (comp.). Barcelona: Gedisa, 1992. Impreso, pp. 261-262. [Cursivas de Savater].

¹⁶³ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 294.

poder (político y militar) para expandir su verdad. La tolerancia, momento previo a la aceptación ‘del Otro’, no es empero suficiente. En el encuentro con ‘el Otro’ debe existir algo más que la mera tolerancia, en cuanto ésta supone una cierta indiferencia. La tolerancia pasiva de quien se desentiende del destino ‘del Otro’ no basta.

La solidaridad va precisamente *más allá* de la tolerancia (a la Voltaire y su *Tratado sobre la tolerancia*) pero también *más allá* de la fraternidad (a la Derrida en *Políticas de amistad*). Es positiva, creativa y responsable por ‘el Otro’, a quien tolera y además asume; se pone en su lugar, se responsabiliza por él no como ‘lo Mismo’ sino como ‘el Otro’, supera el reconocimiento de ‘lo otro’ como igual, afirma su exterioridad. La pretensión de verdad es un *a priori* de la validez de dicha verdad para ‘el Otro’, mientras que la aceptación ‘del Otro’ es un *a posteriori* que llega con la solidaridad. Es el hacerse-cargo ‘del Otro’, de la víctima. Es un *más allá* de la tolerancia de la Modernidad ilustrada. Porque “a la víctima no se la tolera, se colabora con ella a dejar de ser víctima”¹⁶⁴.

Horkheimer piensa esta solidaridad, no sólo como la de una determinada clase social (Marx), “sino la que une a todos los hombres. (...) La (...) que brota del hecho de que los hombres tienen que sufrir, que mueren, que son seres finitos”¹⁶⁵. La solidaridad como sentimiento de lo común en lo diferente, sin aceptar la repulsión de lo extraño. La referencia última es el dolor humano, que podría extenderse a los demás seres vivos, tal y como practican determinadas tradiciones orientales y latinoamericanas. Solidaridad además no sólo del aquí y el ahora, sino también con las generaciones futuras, hacia adelante, y solidaridad con los muertos, hacia atrás (en este sentido, *más allá* del marxismo, para el que el pasado es algo definitivamente ido); solidaridad por último para todo hombre y desde el hombre (en este sentido, *más allá* de la religión, para la que la última instancia es Dios).

Reyes Mate y Fernando Savater rescatan la solidaridad en forma de compasión, un sentimiento de solidaridad con el necesitado que se hace moral cuando se carga de razón, cuando considera que ‘el Otro’ no es un pobre hombre sino un ser humano al que se ha usurpado su dignidad de sujeto. Este hacerse moral acarrea una relación

¹⁶⁴ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 299.

¹⁶⁵ HORKHEIMER, Max: “El anhelo de lo totalmente Otro”. En *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Juan José Sánchez (trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2000a. Impreso, p. 166.

intersubjetiva (nada que ver con el individualismo ético), a través de la cual la moral no es el resultado de un acuerdo simétrico sino la (auto)conciencia de cada miembro del lugar que guarda en dicha relación. Hay víctimas porque hay verdugos. Hay empobrecidos porque hay enriquecidos. “Más aún, el logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto, [que] se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar por su parte la dignidad de hombre”¹⁶⁶.

Esta ética intersubjetiva se hace política desde el momento en que lo moral conlleva necesariamente un enfrentamiento con la realidad injusta. La compasión es un momento intersubjetivo que surge desde el caído y que fecunda a quien se acerca a él. Es entonces cuando alcanzamos la dignidad de hombres, hecha posible por la intersubjetividad, desde una cara-a-cara no-simétrico (al contrario de lo que propone Habermas) y no-paternalista (del rico que da al pobre lo que le sobra), sino como reconocimiento en ‘el Otro’ de la propia condición.

La compasión es rescatada por Vattimo quien, lejos de olvidarse de lo religioso, constata su retorno. En el pensamiento debolista toma forma la nueva cultura postreligiosa, es decir, el futuro de la religión tras la deconstrucción de la ontología occidental. La caridad en lugar de la verdad. Los motivos irrenunciables del cristianismo son el imperativo de la no-violencia y el amor, pero ahora son leídos hermenéuticamente. Ya no es el *éros* platónico, amor de ‘lo Mismo’ por ‘lo Mismo’. El amor aquí tiene un sentido de *ágape* (en griego, *ἀγάπη*), ese amor incondicional y reflexivo que va *más allá* del sí-mismo, de la Totalidad, un amor de gratitud, creativo. Es la virtud humana, la que es capaz de amar a alguien que está más allá de mi-mundo.

3.3. Una religión in-vertida y des-vestida

“La religión (...) ha pervertido su original función crítica y ha degenerado en *ideología*, encubriendo y legitimando la injusticia establecida, (...) traicionando (...) la esperanza

¹⁶⁶ MATE; Reyes (1991a): *Op. Cit.*, p. 19.

truncada que late en sus propios contenidos y símbolos”¹⁶⁷. En una más grave acusación, Horkheimer denuncia que Dios se ha convertido en punta de lanza a favor del poder y del orden establecido. Es en este contexto que determinadas corrientes, como la teología de la liberación¹⁶⁸, defienden las virtudes perdidas. Y es en un contexto semejante, en plena Modernidad, que tantos absolutos saltan hechos añicos, que nace la filosofía de la religión, impensable sin las muletas que le presta la fenomenología, la psicología, la sociología, la historia de las religiones, etc., pero filosofía en todo caso.

No se trata ahora de la muerte de la religión. Tampoco de Dios. Es, tanto con Vattimo como con Dussel (ambos filósofos coinciden en su raigambre cristiana), un regreso a los orígenes religiosos, a su *kenosis*. Tal vez incluso despojados del mismo Dios o, al menos, de su mayúscula. Dios debilitado, vaciado y reaprendido para prevenirle del poder que detentan quienes hablan en su nombre, de la violencia que ejerce o justifica. Se trata, en definitiva, de promover una religión más abierta a las otras religiones y a las otras pretensiones de verdad espirituales.

Es tanto lo que pueden las religiones que su reflexión resulta crucial. La capacidad destructiva de la religión es innegable y con frecuencia ha estado vinculada a un inmenso potencial, cargando en su cuenta demasiada sangre, excesivos conflictos y frecuentes ‘guerras santas’. El razonamiento es simple: como Dios está con *nosotros*, todo *nos* es permitido. Pero también hay ejemplos de lo contrario, del apoyo espiritual a actitudes como el pacifismo y la solidaridad. Como resume una de las tesis del teólogo Hans Küng, tan imposible es la paz entre los pueblos sin concordia entre las religiones, como imposible es la paz entre las religiones sin diálogo religioso. Todas las religiones son por tanto co-responsables de esa paz mundial, impensable sin autocrítica.

¹⁶⁷ SÁNCHEZ, Juan José: “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Por Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 2005. Impreso, p. 620. [Cursivas de Sánchez].

¹⁶⁸ La teología de la liberación repiensa las nociones fundamentales de toda teología, dentro del contexto histórico de los pueblos latinoamericanos. Lo hace sin ocultar sus relaciones con la política, con un punto de vista hermenéutico y desde una posición no-neutral. Su preferencia por un socialismo explicita más bien una ruptura política y económica (con el capitalismo) que la apuesta por un modelo concreto perfectamente diseñado. Equivocadamente se identifica a la teología de la liberación con el marxismo, cuando éste es empleado por la gran mayoría de los teólogos de la liberación de forma crítica, deslindado del matiz ateo, en concreto, como mediación socio-analítica para analizar la realidad socio-histórica.

Estos diálogos no exigen el abandono de los criterios de verdad específicos de cada religión, pero sí su apertura, debilitando (des-absolutizando) la idea del Dios particular de cada una de ellas. Hay que revisar todo mensaje religioso desde horizontes transformados. La posibilidad de éticas planetarias, de consensos básicos elementales inter-religiosos, no es injustificada. Las diferencias no deben excluir la búsqueda de la coincidencia en los valores comunes. Apoyado en lo humano, en lo verdaderamente humano, es posible aproximarse al qué es bueno para el ser humano. Y lo humano, lo verdaderamente humano, lo digno de todo hombre y de toda mujer, también puede apoyarse en lo divino. No a modo de superestructura desde la que juzgar el bien y el mal sino de lo divino debilitado pero no abandonado al relativismo.

No podemos seguir concibiendo a Dios como el fundamento inmóvil de la historia. Valores como la solidaridad, la caridad y la ironía sustituyen al pensamiento objetivo, universal y apodíctico, para prevenir así que la religión, aliada de la metafísica en la búsqueda de primeros principios, pueda dar lugar a más violencia. Uno de los méritos del pensamiento hermenéutico de Vattimo es precisamente haber comprendido que el amor es “la virtud racional más crítica y la más exigente, la única (...) de la que puede esperarse una auténtica transformación del mundo”¹⁶⁹. Este amor, conducido por la hermenéutica de la solidaridad y la caridad con los más débiles, configura una religión sin dogmas, sin Iglesia oficial, sin superstición ni sumisión.

Tampoco estamos ya obligados a ser ateos ni agnósticos, toda vez que se han disuelto los mitos absolutos de la Ilustración, del cientificismo y del historicismo progresista. Se trata de no renunciar a la razón para acercarse a Dios. Se trata, claro, de una razón en minúscula que renuncia al monopolio occidental, reconociendo la diversidad de sus manifestaciones en la vida espiritual de otras culturas. La religión adquiere así una renovada función social. Se muestra esencialmente crítica con la Modernidad, a la que responsabiliza en buena medida del expolio al que se han visto sometidas las periferias. La razón de Otra teología, de Otra Filosofía y, desde luego, de Otra filosofía de la religión es, en última instancia, la razón de las víctimas (a la Reyes Mate). Dios comparte su condición de Absoluto con los pobres, relativizando por tanto su mayúscula.

¹⁶⁹ OÑATE, Teresa: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche II*. Madrid: Dykinson, 2010. Impreso, p. 262.

¿Quiere esto decir que la fe se disuelve o diluye en el proceso revolucionario, renunciando a su identidad, o que las comunidades eclesiales de base se convierten en un sumando más, dentro de los diferentes movimientos que apoyan la revolución? En absoluto. Lo que quiere decir es que la fe es capaz de operar históricamente como fuerza de liberación, haciendo realidad los valores del reino: paz, justicia, igualdad, reconciliación, perdón, vida, fraternidad, gracia¹⁷⁰.

No es que la fe se haga política, sino que deja de ocultar su dimensión política, las exigencias del mundo real socio-político en que vive. “No es una abstracción (...). Es un mundo que en su inmensa mayoría está formado por hombres y mujeres pobres y oprimidos (...). Son realidades cotidianas”¹⁷¹. Toda teología es y está socialmente situada. Los pobres son una de las tantas opciones. Se trata efectivamente de una opción *política* desde el momento en que el teólogo se define como agente social concreto, en un momento concreto, bajo una correlación concreta de fuerzas sociales. Es al mismo tiempo una opción *ética*, porque experimenta indignación ante la situación presente y se rebela ante ella. Y es también una opción *evangélica* en su sentido cristiano porque, según los Evangelios, los pobres fueron los primeros destinatarios del mensaje de Jesús (Mateo 25, 31-46). La fe no se agota por tanto en lo político pero lo atraviesa, proyectando un sentido de hombre y de historia. “Tenía razón Emmanuel Mounier cuando decía que ‘todo es político, pero la política no lo es todo’”¹⁷².

3.4. Desarrollo

La etiqueta de ‘desarrollo’, cuyo uso socio-analítico se generaliza a partir de 1945, condensa “las aspiraciones colectivas [de] una superación que arranque a los pueblos de

¹⁷⁰ TAMAYO-ACOSTA, Juan José: *Para comprender la teología de la liberación*. Pamplona: Verbo Divino, 1989. Impreso, p. 46.

¹⁷¹ ROMERO, Óscar A.: “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. En *¡Cese la represión!* Madrid: IEPALA, 1980. Impreso, pp. 110-113.

¹⁷² BOFF, Leonardo: *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Jesús García-Abril (trad.). Bilbao: Vizcaína, 1981. Impreso, p. 87.

su retraso”¹⁷³. En el lado opuesto de la balanza está el ‘subdesarrollo’, que caracteriza a las culturas que *todavía* no han alcanzado el bienestar de los primeros. De esta forma, en un primer momento la relación entre ambos estados era sincrónica, a modo de un proceso evolutivo natural entre un *antes* (subdesarrollo) y un *después* (desarrollo). El problema es técnico, de aceleración histórica en el recorrido de las diferentes fases: tercer mundo, (segundo mundo, entre paréntesis dada su ‘práctica ausencia’) y primer mundo.

Una ‘amable’ vuelta de tuerca renueva el vocabulario (que no el esquema), hablando no de países subdesarrollados sino de Estados ‘en vías de desarrollo’, un eufemismo que recalca la próspera dirección hacia la que caminan los que *todavía* tienen un camino por delante. Que un pueblo abandone el *antes* y llegue al *después* es una cuestión cuantitativa, medida en términos de renta per cápita, producto nacional bruto, nivel de consumo, relación de vehículos por habitante, accesibilidad a la salud, dispersión de las bibliotecas, esperanza de vida, índice de precios al consumo, saldo poblacional y un largo etcétera de variables.

Desde finales de la década de los 60 comenzó a ponerse en duda la ingenuidad de la teoría de las etapas, que fue finalmente completada por el esquema funcional. Los cálculos empezaron a introducir variables como la competencia, el monopolio de los grandes capitales, las cargas tributarias y, principalmente, la red de interdependencia (las culturas desempeñan una determinada función dentro del sistema global socio-económico) que ata ideológicamente a unos países y otros. Más allá de la técnica, el problema es principalmente político. El ‘desarrollo’ no queda anclado en el crecimiento económico como suma de producción y consumo, sino que implica la modernización de estructuras atrasadas, un reformismo profundo y el estrechamiento de la interdependencia entre los diversos elementos del sistema global. Esta concepción, con matiz humanista, es la comúnmente aceptada por organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), comunidades político-económicas como la Unión Europea (UE) y sus brazos financieros, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Central Europeo (BCE), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

¹⁷³ BOFF, Leonardo (1978): *Op. Cit.*, p. 15.

La frustración de las periferias ha dado recientemente un paso *más allá*, demostrando que no se trata de interdependencia externa e interna, sino de auténtica dependencia. No es posible que haya países ricos sin la existencia de Estados pobres, es decir, el sistema necesita naciones subdesarrolladas para la mera existencia de las desarrolladas. Es por eso que las recetas y medidas aplicadas por la ONU, la UE, el FMI, el BM y el BID no consiguen acortar las distancias entre los diferentes actores sino que cada vez la brecha tiende más al abismo. En este sentido, “el subdesarrollo no es una fase superable, sino una situación general dentro del sistema político y económico vigente. (...) El sistema de dependencia está interiorizado dentro de los propios países”¹⁷⁴.

Autores como el ecuatoriano Alberto Acosta y el uruguayo Eduardo Gudynas proponen como alternativa el ‘post-desarrollo’. Utilizada desde la década de los 90, se trata de una concepción que plantea la superación del desarrollo como lógica de interpretación de la realidad geopolítica internacional. Los orígenes de esta aproximación postdesarrollista beben de la crítica postestructuralista como aproximación analítica. No abogan por presentar otro modelo de desarrollo sino por cuestionar los modos en que Asia, las Áfricas y Latinoamérica han sido encajonadas en los esquemas desarrollistas, unas veces bajo los epígrafes de ‘tercer mundo’ y otras de ‘países en vías de desarrollo’, cuando no directamente como ‘subdesarrollados’. Cambian por tanto la propia cuestión, preguntándose no ya cómo mejorar el proceso de desarrollo, sino por qué, cómo y con qué consecuencias las periferias *están* y *son* creadas y mantenidas por el Norte.

3.5. Europa

El concepto ‘Europa’ ha sufrido una desviación semántica de matices ideológicos y filosóficos. La mitología pinta una Europa (en griego, Εὐρώπη Εὐρόπῃ) hija de fenicios, es decir, de semitas. Un matiz oriental muy diferente a lo que se convertirá después Europa.

¹⁷⁴ BOFF, Leonardo (1978): *Op. Cit.*, p. 19.

A la Europa *moderna* se la confunde geográficamente con Grecia, pero en realidad se situaba al norte de Macedonia y, por tanto, al norte de la Magna Grecia. El lugar de la Europa *moderna* era ocupado por lo ‘bárbaro’ por excelencia. Así, lo que será la Europa futura queda fuera del horizonte de la Grecia originaria, siendo incluso lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. “La diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa (...) es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán”¹⁷⁵. Y es que, la secuencia Grecia-Roma-Europa oculta un complejo sistema de interrelaciones (ver FIGURA 13).

Lo ‘occidental’ no forma parte de la esencia de aquella Europa *moderna* todavía por construir. Lo ‘occidental’ era el imperio romano de lengua latina, cuya frontera por el Oeste se situaba aproximadamente en las actuales Croacia y Serbia. Su oposición era lo ‘oriental’, paradójicamente, el imperio helenista de lengua griega, es decir, Grecia y parte de Asia (la provincia de Anatolia, bajo la actual Turquía) además de los reinos helenistas hasta la vera del río Indo e incluso el Nilo ptolemaico. En suma, “no hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente”¹⁷⁶.

La influencia griega en la Europa latino occidental no es directa, sino a través del mundo árabe-musulmán y también judío (desde el siglo VIII, flecha a de la FIGURA 13) y del mundo germano-latino occidental (desde el siglo XII, flecha b). La Europa *moderna* no entronca directamente con Grecia ni tampoco con el mundo bizantino oriental (flecha d), sino con el mundo latino romano occidental cristianizado. Y es que, lo griego clásico (Aristóteles incluido) es tanto cristiano bizantino como árabe-musulmán.

El enfrentamiento con el mundo árabe-musulmán no es el único que mantiene la Europa medieval, que también rivaliza con el mundo árabe-turco. Europa latina fracasa en su apuesta por imponerse en el Mediterráneo oriental a través de las cruzadas, cuando por vez primera Europa se distingue de África (del musulmán bereber del Magreb) y del mundo oriental (principalmente del imperio bizantino). La Europa latina no abandona la periferia ni el aislamiento al que se ve sometida por el mundo turco y musulmán. “*Nunca ha sido hasta ese momento ‘centro’ de la historia; ni siquiera con el*

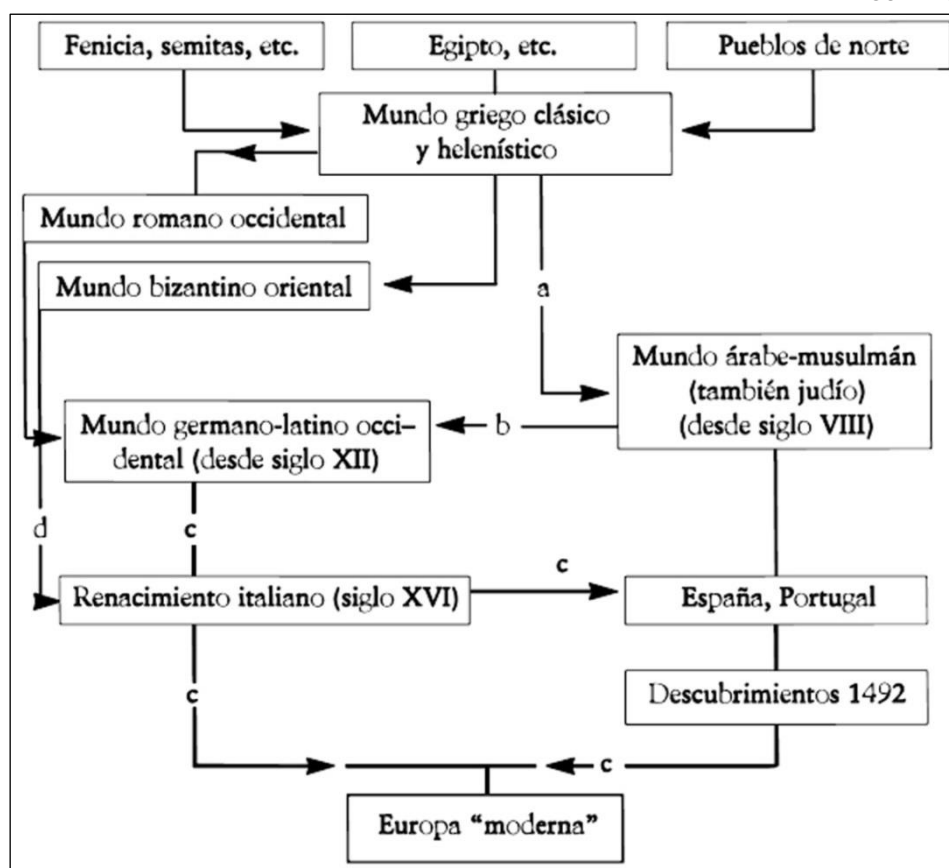
¹⁷⁵ DUSSEL, Enrique (2001): *Op.Cit.*, p. 346.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 346.

imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental *nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático*)”¹⁷⁷.

Con el Renacimiento italiano (siglo XVI) lo occidental latino (secuencia c de la FIGURA 13) se une a lo griego oriental (flecha d), enfrentándose al mundo turco que, olvidándose del origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite el éxito de la falsa ecuación occidental = helenístico + romano + cristiano. Un siglo más tarde nacía el mito eurocéntrico del romanticismo alemán.

FIGURA 13



Origen histórico de la Europa moderna. Fuente: Dussel¹⁷⁸.

¹⁷⁷ DUSSEL, Enrique (2001): *Op. Cit.*, p. 348. [Cursivas de Dussel].

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 347.

4. DICHO DE OTRO MODO

“Importa recordar siempre lo olvidado,
a los vencidos, a los no-sujetos;
habitar la *memoria passionis*”.

(Mariano Moreno, *Enrique Dussel. Una filosofía de la liberación*)

4.1. Lo micro humano

‘El Otro’ es la condición trascendental a toda vida humana, el *a priori* de las visiones de mundo alternativas y lo originario en la analéctica de la alteridad. Pero desde hace siglos la Otredad sobrevive *afuera* como víctima en singular, como pueblo en plural. Desde la exterioridad asimétrica de los no-lugares, los *nadies* no son entes abstractos sino sujetos concretos que exigen justicia, reclamando no sólo el cumplimiento de los derechos vigentes sino otra comunidad histórico-posible. Dar pan al hambriento es necesario pero no suficiente; *más allá* hay que ligar sus carencias y sufrimientos a una situación de injusticia que se arrastra a lo largo del tiempo.

‘El Otro’ aparece (como *hecho*) y exige justicia desde las cuentas y los arrabales. Es un Otro mayoritario aunque oprimido, y negarle es excluir a la mayoría de la humanidad que somos todos. El pensamiento ‘del Otro’ y por ‘el Otro’ se origina en la dignidad de toda persona como miembro equivalente de una comunidad. “La memoria del sufrimiento nos obliga a contemplar el gran *theatrum mundi* no sólo desde el punto de vista de los que han logrado triunfar, [de] los que han logrado ‘llegar’, sino también desde el punto de vista de los vencidos, de las víctimas”¹⁷⁹.

El punto de partida es la situación de dependencia del hombre, convertido en instrumento miserable. El punto de llegada es la justicia previo debilitamiento de la Totalidad (des-totalización del sistema) y posterior liberación. El tránsito de una *experiencia* a otra sólo es posible a través del encuentro próximo, del cara-a-cara, con la víctima. En todo caso, la ‘dependencia’ y la ‘liberación’ son categorías básicas no sólo

¹⁷⁹ METZ, J. Baptist: “El futuro visto desde la memoria de la pasión. Dialéctica del progreso”. En *La fe en la historia y la sociedad*. M. Olasagasti y J. M^a Bravo (trads.). Madrid: Cristiandad, 1979a. Impreso, p. 116. [Cursivas de Metz].

de análisis sino también de denuncia. El interés liberador se dirige a la superación de las alienaciones y por ello considera la problemática de las estructuras de dominación (corporal, económica, cultural, productiva, antropológica, ética). Liberar es construir una comunidad de vida *histórico-posible* más humana.

La víctima singular, el pueblo plural, debe erigirse en sujeto de la transformación social, mediante la articulación de los dis-tintos grupos sociales que también pretenden un cambio. Dicha revolución debe ser incluyente, pero sabedora de que el proceso no pueden liderarlo quienes desean que nada cambie porque controlan el poder. “Es por ello que el pobre, el oprimido, el pueblo, porta la epifanía del nuevo ser”¹⁸⁰, del hombre que no renuncia a lo humano más humano gracias a una densidad socio-política nueva.

La implicación ‘del Otro’ en su propia liberación no exime a nadie de su responsabilidad, que empieza como escucha activa a las voces que vienen de *afuera*, en forma de crítica y denuncia. Quien acepta la palabra ‘del Otro’ como Otro queda interpelado por un deber ético, comprometido con la responsabilidad *a priori*¹⁸¹ de liberación. Se trata de construir con las periferias nuevos mundos de vida en los que la ‘comunidad de comunicación real’ y las actuales víctimas sean partes dis-tintas pero equivalentes. Esta relación inter-personal, del hombre con el propio hombre es siempre política, el cara-a-cara del hermano con el hermano. “Y aunque hay cotidianamente quienes piensan que no hacen política, están ingenuamente haciendo la peor de las políticas. (...) La del orden establecido. (...) Porque cuando uno no se mueve quiere decir que [todo] está bien”¹⁸².

Las víctimas y el pueblo se tornan por tanto en el punto de partida de la Filosofía, que por ejemplo no puede ignorar la dominación que sufre nada menos que la mitad de la humanidad, las mujeres discriminadas por la ideología machista y la cultura patriarcal. El feminismo es una urgencia, una necesidad poco transitada todavía como filosofía de la sospecha que denuncia que el *Emilio* es libre e ilustrado por su domesticación de una *Sofía* sumisamente bella. La juventud debe igualmente dejar de

¹⁸⁰ DUSSEL, Enrique: “Sociedad y bien social. De la re-sistencia a la e-mergencia”. En *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983a. Impreso, p. 139.

¹⁸¹ No es la responsabilidad sobre los efectos de nuestros actos (Weber, Apel o H. Jonas), sino el ser responsable por ‘el Otro’ (Lévinas).

¹⁸² DUSSEL, Enrique (1972b): *Op. Cit.*, p. 146.

ser una categoría discriminada para ser un estado etario de oportunidades abiertas, de errores propios y aprendizajes colectivos, guiados muchas veces por la tercera edad, ese otro tramo de edad condenado al ostracismo en las sociedades actuales.

Mujeres, juventud, tercera edad, pero también obreros, indígenas, prostitutas, exiliados, el servicio doméstico y la esclavitud, siervos, sin-derechos-ni-papeles, migrantes, presos. La categoría de ‘clase’ necesita abrirse hasta abarcar a los bloques de oprimidos y expulsados allende lo económico. La formación ético-social que mejor aúna a las víctimas es la de ‘pueblo’, en sus diferentes *experiencias*: como asalariados en Madrid, como afro-americanos en Nueva York, como hispanos en Los Ángeles, como mujeres en México DF, como niños en las calles en Bogotá, como ancianos en París, como marginales en Quito, como emigrantes en el Alemania, como exiliados en Buenos Aires, como obreros en Moscú, como prostitutas en Manila y como campesinos en la China rural. Tales vencidos no han sido definitivamente derrotados; han sobrevivido a pesar del olvido y, como demuestran irrupciones silenciadas como la de las llamadas ‘revoluciones indígenas’, están pendientes del des-encubrimiento de sus dignidades.

No se trata de adaptación ni es suficiente con la inclusión. Urge una transformación radical (de raíz) del mundo actual, mediante la debilitación primero del sistema, de su (lógica de la) Totalidad, y la posterior liberación de las víctimas. “No es cuestión de hacer simplemente una nueva habitación para los excluidos en la antigua casa. Es necesario hacer una nueva casa, con una nueva distribución; de lo contrario [las víctimas] irán a las habitaciones ‘de servicio’... como antes, como siempre”¹⁸³.

Mirar para otro lado tampoco rehabilita la morada humana ni alivia los sufrimientos de las víctimas; todo lo contrario, es el (auto)engaño, la indiferencia de quien perpetúa lo injusto vigente por complaciente pasividad. No hay Modernidad sin modernizados ni civilización sin bárbaros. En un proceso ocultado, la mayoría de la humanidad fue arrinconada por la Modernidad en ese no-ser. Sometidos, los *nadies* no son pre-, ni post-, ni anti-Modernidad, sencillamente, porque no-son. Su rostro es el de la otra-cara, la expresión de la razón que se sitúa *más allá* de la propia Razón dominadora.

¹⁸³ DUSSEL, Enrique (2007): *Op. Cit.*, p. 317.

El *más allá* de la Modernidad sólo es posible a partir de la dignificación ‘del Otro’, de la afirmación de su alteridad como identidad en la exterioridad. De esta forma la razón moderna es trascendida cual grito de protesta contra la racionalidad violenta del sistema hegemónico. La trans-Modernidad es un proyecto mundial de liberación (pero no un proyecto universal unívoco, mera imposición violenta de *otra* cosa), donde la Mismidad y la alteridad se realizan igualmente. Esto “no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la misma (la Modernidad europea). La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su alteridad negada (las víctimas) se co-realizan por mutua fecundidad creadora”¹⁸⁴, sincrética, híbrida, mestiza, del centro-periferias, varón-mujeres, Norte-Sur(es), blanco-diversas razas, rico-empobrecidos, cultura hegemónica-expresiones populares.

4.2. Y lo macro más humano

Vivimos en un mundo que refrendó sus ansias de globalización en 1492, con el *encubrimiento*¹⁸⁵ de América. El *ego conquiro* precede al *ego cogito*, es decir, el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’. La ontología fundamental abraza la unidad del ser; en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el embrión de toda ideología. La *praxis* ontológica es la dominación que consolida la Totalidad vigente injusta; a ella se opone la *praxis* de liberación que cuestiona el sistema teórica y prácticamente. La Mismidad se defiende de ‘los Otros’ cosificándoles en su interior como ‘lo otro’, hasta con la fuerza si hace falta; en último extremo, con la guerra.

La guerra es el principio y el fin de la Totalidad que domina el mundo. “Estamos en guerra. Guerra fría para los que la hacen; guerra caliente para los que la sufren”¹⁸⁶. 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

¹⁸⁴ DUSSEL, Enrique (1994b): *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁸⁵ Descubrimiento y conquista desde el centro, encubrimiento y dominación desde las periferias. Dos descripciones desde dos puntos de vista sobre un mismo hecho histórico.

¹⁸⁶ DUSSEL, Enrique (1996): *Op. Cit.*, p. 13.

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, ni nacer mujer que hombre. 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.

También en la Modernidad el centro domina a las periferias desde hace más de cinco siglos, y ¿hasta cuándo? La superación de la Modernidad, no como negación de la razón en cuanto irracionalismo de la inconmensurabilidad (post-Modernidad) sino como ataque a la violencia irracional (trans-Modernidad) destapa el mito del eurocentrismo y su falacia desarrollista. Toda cultura es etnocéntrica de alguna forma, pero dicho eurocentrismo es el único que se identifica con la Totalidad. “El ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como ‘centro’”¹⁸⁷.

La trans-Modernidad no es la afirmación folclórica del pasado (pre-Modernidad), ni el rechazo del presente (anti-Modernidad), ni la negación de toda razón para caer en el irracionalismo nihilista (post-Modernidad). Nace como una propuesta que se opone al sistema como Totalidad; de ahí que la necesaria *experiencia* previa sea la de debilitar, desfondar, perforar el fundamento del sistema, hacia un pensar analéctico, *más allá*, (ontológicamente) trascendental al horizonte hegemónico. La trans-Modernidad debería asumir lo mejor de la Modernidad (incluyendo su revolución tecnológica pero descartando los caminos anti-ecológicos), poniéndola al servicio de mundos de vida distintos, de escalas de valores alternativas, de culturas y modos de consumo contrarios al imperio de las mercancías universales. Una trans-Modernidad polifacética (el yo y el nosotros, junto con el tú y el vosotros e incluso el ellos), pluralista (con las grandes mayorías de la humanidad excluidas), inclusiva (*más allá* de la inclusión *bona fides*, es decir, transformadora¹⁸⁸), solidaria (*más allá* de la tolerancia), democrática (*más allá* de la democracia actual) y afirmativa (de las identidades heterogéneas); una trans-Modernidad con sentido común.

¹⁸⁷ DUSSEL, Enrique (2001): *Op. Cit.*, p. 353.

¹⁸⁸ Por ejemplo, el movimiento zapatista mexicano no pide que la autonomía indígena sea incluida en la Constitución que los excluye, sino una radical transformación del espíritu mismo de dicha Carta Magna.

Debilitado el ser y desmontados los fundamentos de la Totalidad, quedamos al vaivén del relativismo. Pero la *persona* es un valor universal que trasciende el espacio y el tiempo; su carnalidad es el criterio último y la vida es por excelencia la cuestión cotidiana. Como el horizonte de proyección humano es plural, dis-tinto, injusto para las víctimas, “las aspiraciones de unos chocan con las de los otros, y siempre los débiles – que son la mayoría- deben renunciar a sus aspiraciones”¹⁸⁹, a su dignidad e incluso a su vida. La Filosofía parte entonces de las víctimas que sufren por un sistema ilegítimo, y se orienta hacia un futuro posible donde la vida no sea el privilegio de unos pocos.

Necesitamos una nueva política de derechos, *más allá* de la Modernidad y del mercado global. Los derechos humanos de Occidente se universalizaron, dejando en el camino derechos originales (*ur-derechos*, según Sousa Santos). En definitiva, “debe haber una reconstrucción posimperial de los derechos humanos centrada en deshacer los actos masivos de supresión constitutiva (los *ur-derechos*) sobre los cuales la Modernidad occidental fue capaz de transformar los derechos de los vencedores en derechos universales”¹⁹⁰.

La Modernidad no es lo que nos dijeron y el futuro tampoco es lo que era; se desvanece su promesa: la de la marcha ascendente de la civilización tecnológica. Cada día son más evidentes los antagonismos y destrozos que surgen cuando el progreso de ‘lo Mismo’ se abandona a sus propias leyes. El tipo de ‘desarrollo’, practicado tanto por el tardocapitalismo como por las sociedades de planificación socialistas, se olvida del sufrimiento humano. El centro (Occidente¹⁹¹, el Norte) no se entiende analizando exclusivamente factores supuestamente intrínsecos y autónomos; su prometido progreso no es la culminación de una serie de etapas progresivas. El modelo es otro que el del capitalismo y su fase actual, el tardo-capitalismo transnacionalizado. “El efímero ‘democratismo’ (que se satisface en ‘controlar’ el continuo proceso de

¹⁸⁹ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 130.

¹⁹⁰ SOUSA SANTOS, Boaventura de: “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”. En *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Carlos Morales de Setién y Carlos Lema (trads.). Montevideo: Trilce, 2010. Impreso, p. 96.

¹⁹¹ “Occidente, tal como se difundió por toda la faz de la Tierra, no agrada a los pueblos que han sido sus colonias, pero tampoco agrada a los occidentales; es un tipo de civilización, y antes una condición del espíritu, de la que bajo muchos aspectos queríamos liberarnos”. VATTIMO, Gianni (2004): *Op. Cit.*, p. 52.

‘empobrecimiento’ de las masas, para que sea ‘lento’ y no socialmente catastrófico) es sólo una ficción”¹⁹². Es evidente el desencanto con las alternativas *practicadas* al progreso vicioso del desarrollismo, pero las víctimas no pueden permitirse el lujo de quedarse en el escepticismo mientras luchan por sobrevivir.

No se puede confiar el futuro a categorías impersonales, des-subjetivadas, tales como ‘desarrollo’, ‘progreso’ y ‘beneficios’. Hay que preguntarse ¿desarrollo *de* quién?, ¿progreso *hacia* dónde?, ¿beneficios *para* cuántos? Más allá del problema cuantitativo surge un cuestionamiento cualitativo, una problemática político-filosófica y, en el fondo, social, humana. ¿Para qué ser cada vez más ricos?, ¿por qué necesitamos un desarrollo exacerbado?, ¿qué buscamos realmente? No vivimos sólo una crisis económica o financiera, más o menos global(izada), sino una crisis civilizatoria, todavía más, una crisis humana.

Tras la muerte de Dios ha sobrevenido la muerte de lo humano más humano. Paralizado por la (lógica de la) Totalidad y su pensamiento técnico-económico, el hombre termina diluido entre los engranajes del ‘tanto-produces tanto-vales’. Esta cosificación afecta tanto al dominado como al dominador, ambos convertidos en los dos polos más o menos conscientes que sostienen el ensamblaje del sistema-mundo. “Al hermano que se transformó en lobo –al decir de Hobbes- porque dominó a su otro hermano con Voluntad de poder, es necesario nuevamente humanizarle”¹⁹³.

La Filosofía se descubre a sí misma como parte de un momento ideológico de dominación. Su validez ética queda vinculada a su capacidad de repensar (desde) la realidad; y esta realidad es hoy también y en gran medida miseria mundial, destrucción ecológica y todos aquellos ámbitos donde haya oprimidos y excluidos, víctimas. No es sólo un problema teórico, de intelectuales, sino una necesidad que nos hace a todos responsables, la de las grandes mayorías de la población mundial.

Desde esa autoconciencia filosófica se refuerzan tres elementos clave. El primero, una metafísica de la alteridad que rescata ‘lo otro’ individual como ‘el Otro’, ‘el Otro’ género, ‘la Otra’ clase social, ‘la Otra’ generación, ‘la Otra cultura’, etc. Las formas tradicionales de compasión se corrigen entonces radicalmente, desde una ética

¹⁹² DUSSEL, Enrique (1992a): *Op. Cit.*, p. 103. [Cursivas de Dussel].

¹⁹³ DUSSEL, Enrique (1973a): *Op. Cit.*, p. 155.

paternalista hasta una ética solidaria: la limosna al rumano de la esquina y el voluntariado en Senegal no bastan; exigen una reivindicación firme de justicia; reconocer las exigencias de las víctimas implica analizar las causas estructurales de su situación para después *construir* con ellas otro futuro. En segundo lugar, una teoría del conocimiento como la mejor manera de propiciar la experiencia de un encuentro cercano en el que comprender ‘al Otro’ en su exterioridad. “Por eso, cuando el filósofo habla y propone valores al pueblo, debe ser concreto, debe ubicarse en la situación condicionante, sin perder de vista el ideal de plenitud humana”¹⁹⁴. Y en tercer lugar, una *praxis* de liberación que aboga por el éxodo de las víctimas hacia la construcción de nuevas alternativas de vida que les permitan vivir en igualdad como personas dignas y diferentes.

La garantía de este pensar no es la certeza absoluta del $2+2=4$ porque no la tendrá nunca Filosofía alguna. Las alternativas deben ser *historizadas*, sus procesos no tienden hacia ideales objetivos sino que son acontecimientos ana-dialécticos. Las víctimas irrumpen en el sistema para idear otros modelos más extensivos que, desgraciada pero naturalmente, tendrán nuevas víctimas que lucharán contra los límites de nuevo. Y es que, la *praxis* de liberación no termina nunca, está condenada a eternizarse desde la propia finitud humana. Se trata de un sempiterno proceso de descentralizaciones del yo y del nosotros, del mi-mundo y del nuestro-mundo. “La ‘base egológica’ no se abandona nunca porque yo puedo comprender cualquier cosa sólo relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con ‘el Otro’”¹⁹⁵. Es una tarea descentralizadora (debilitación + liberación) siempre abierta, *historizada* por excelencia, pues todo nuevo proceso civilizatorio o humano genera, por su propia sistematicidad, nuevas exclusiones. Las víctimas son lógicamente evitables pero empíricamente ineludibles. Su *necesaria posibilidad* no nos exime de su urgente dignificación ni del sempiterno esfuerzo por liberarlas.

¹⁹⁴ GONZÁLEZ, Luis José (1978): *Op. Cit.*, p. 130.

¹⁹⁵ SCHELKSHORN, Hans: “Discurso y liberación. Un acercamiento crítico a la ‘ética del discurso’ y a la ‘ética de la liberación’ de Enrique Dussel”. En *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Por Enrique Dussel. México DF: Siglo XXI, 1994. Impreso, p. 22.

5. BIBLIOGRAFÍA

5.1. Principal

(No se trata de una bibliografía general, sino de una recopilación de aquellos materiales expresamente citados en el texto)

BEUCHOT, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz: “Los nombres de la razón”. En *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos, 2008: pp. 261-383. Impreso.

BOFF, Clódovis: “Opción por los pobres. Teología moral”. *Enciclopedia Católica Mercabá*. (Diócesis de Cartagena-Murcia trad.). Digital. Visitada el 12 jul. 2014: http://www.mercaba.org/DicTM/TM_opcion_por_los_pobres.htm.

BOFF, Leonardo: *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Jesús García-Abril (trad.). Bilbao: Vizcaína, 1981. Impreso.

— *Teología del cautiverio y de la liberación*. Alfonso Ortiz (trad.). Madrid: Paulinas, 1978. Impreso.

DUSSEL, Enrique: “Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental”. En *Caminos de liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972a: pp. 157-174. Impreso.

— “Critique of the myth of Modernity”. En *The invention of the Americas. Eclipse of ‘the Other’ and the myth of Modernity*. Michael D. Barber (trad.). Nueva York: The Continuum Publishing Company, 1995a: pp. 63-67. Impreso.

— “Ensayos de historia de la Filosofía y filosofía de la liberación”. En *Historia de la Filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994a: pp. 13-184. Impreso.

— “Hacia una metafísica de la femineidad”. En *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1990: pp. 9-33. Impreso.

— “Introducción de la ‘transformación de la Filosofía’ de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”. En *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*. Por Karl-Otto Apel,

- Enrique Dussel y Raúl Fernet B. México DF: Siglo XXI, 1992a: pp. 45-104. Impreso.
- “La exterioridad meta-física del Otro”. En *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973a: pp. 97-156. Impreso.
- “La noción de ‘pueblo’”. En *Filosofía ética latinoamericana 6/III. De la erótica a la pedagógica*. México DF: Edicol, 1977a: pp. 211-216. Impreso.
- “Metafísica de la femineidad. La mujer, ser oprimido”. En *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973b: pp. 90-107. Impreso.
- “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”. En *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975, pp. 13-46. Impreso.
- “Reflexiones teológicas sobre la liberación”. En *Caminos de liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972b: pp. 135-156. Impreso.
- “Sociedad y bien social. De la re-sistencia a la e-mergencia”. En *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983a: pp. 133-142. Impreso.
- 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’*. La Paz: Plural, 1994b. Impreso.
- *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1993. Impreso.
- *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas, 1986. Impreso.
- *Ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México DF: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998. Impreso.
- *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996. Impreso.
- *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. Impreso.
- *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1995b. Impreso.

- *Materiales para una política de la liberación*. México DF: Plaza y Valdés, 2007. Impreso.
- *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973c. Impreso.
- *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamericana Libros, 1974. Impreso.
- FANON, Frantz: “Conclusión”. En *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (trad.). México DF: Fondo de Cultura Económica, 1965: pp. 158-161. Impreso.
- FERRATER, José: *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza-Bolsillo, 1986. Impreso.
- FRAIJÓ, Manuel: “Religión y modernidad”. En *A vueltas con la religión*. Pamplona: Verbo Divino, 2006: pp. 67-116. Impreso.
- GÓMEZ, Carlos: “El valor subversivo de la memoria”. *Revista internacional de Filosofía Política*. Ene 1993: pp. 188-194. Impreso.
- GONZÁLEZ, Luis José: *Ética latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1978. Impreso.
- HORKHEIMER, Max: “El anhelo de lo totalmente Otro”. En *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Juan José Sánchez (trad.). Madrid: Trotta, 2000a: pp. 165-183. Impreso.
- HORKHEIMER, Max y Theodor Adorno: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998. Impreso.
- MALGESINI, Graciela y Jonás Candalija: “Dossier de pobreza de EAPN España 2014”. *EAPN*. 2014. Digital. Visitada el 5 ago. 2014: http://www.eapn.es/ARCHIVO/documentos/dossier_pobreza.pdf.
- MATE; Reyes: “Ilustración y espíritu judío o la razón de los vencidos”. En *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991a: pp. 7-26. Impreso.
- METZ, J. Baptist: “El futuro visto desde la memoria de la pasión. Dialéctica del progreso”. En *La fe en la historia y la sociedad*. M. Olasagasti y J. M^a Bravo (trads.). Madrid: Cristiandad, 1979a: pp. 111-129. Impreso.
- MORENO, Mariano (coord.): “Enrique Dussel. Una filosofía de la liberación. El grito doliente de la otredad como dimensión del sentido y significado de una actual realidad histórica”. En *Revista Anthropos*. Sep.-oct. 1998: pp. 3-12. Impreso.

- OÑATE, Teresa: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche II*. Madrid: Dykinson, 2010. Impreso.
- QUINTANILLA, M. A.: *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1979. Impreso.
- RECAS, Javier: “La hermenéutica como ontología del declinar en Gianni Vattimo”. En *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006: pp. 294-301. Impreso.
- ROMERO, Óscar A.: “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. En *¡Cese la represión!* Madrid: IEPALA, 1980: pp. 109-119. Impreso.
- SÁNCHEZ, Juan José: “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Por Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 2005: pp. 617-646. Impreso.
- “Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Marx Horkheimer”. En *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Por Max Horkheimer. Madrid: Trotta, 2000: pp. 11-48. Impreso.
- SAVATER, Fernando: “La humanidad en cuestión”. En *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Por Gianni Vattimo (comp.). Barcelona: Gedisa, 1992: pp. 259-273. Impreso.
- SCHELKSHORN, Hans: “Discurso y liberación. Un acercamiento crítico a la ‘ética del discurso’ y a la ‘ética de la liberación’ de Enrique Dussel”. En *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Por Enrique Dussel. México DF: Siglo XXI, 1994: pp. 11-34. Impreso.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de: “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos”. En *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Carlos Morales de Setién y Carlos Lema (trads.). Montevideo: Trilce, 2010: pp. 63-96. Impreso.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José: *Para comprender la teología de la liberación*. Pamplona: Verbo Divino, 1989. Impreso.
- VATTIMO, Gianni: “¿Adiós a la verdad?” En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Por Teresa Oñate y Simón Royo. Madrid: UNED: pp. 71-80, 2006a. Impreso.

- “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”. En *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Por Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz. Barcelona: Anthropos, 2008: pp. 407-425. Impreso.
- “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. En *De la realidad. Fines de la Filosofía*. Antoni Martínez (trad.). Barcelona: Herder, 2013: pp. 229-238. Impreso.
- “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”. En *En torno a la posmodernidad*. Por Gianni Vattimo y otros. Barcelona: Anthropos, 1990a: pp. 9-19. Impreso.
- “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”. En *La sociedad transparente*. Teresa Oñate (trad.). Barcelona: Paidós, 1990b: pp. 73-87. Impreso.
- *Laudatio y discurso*. Madrid: UNED, 2006. Impreso.
- *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Santiago Zabala (comp.). Carmen Revilla (trad.). Barcelona: Paidós Ibérica, 2004. Impreso.
- VATTIMO, Gianni y John D. Caputo: “Hacia un cristianismo no-religioso”. En *Después de la muerte de dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Antonio José Antón (trad.). Barcelona: Paidós, 2010a: pp. 49-74. Impreso.
- VELASCO, Juan Carlos: “Orientar la acción. La significación política en la obra de Habermas”. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Por Jürgen Habermas. Juan Carlos Velasco (trad.). Barcelona: Paidós, 1999: pp. 11-25. Impreso.
- WEBER; Max: “Introducción”. *Ensayos sobre sociología de la religión*. José Almaraz y Julio Carabaña (trads.). Madrid: Taurus, 1987, p. 11-24. Impreso.

5.2. Secundaria

(No se trata de una bibliografía general, sino de una recopilación de aquellos materiales no citados en el texto pero cuyas reflexiones ha servido directamente para forjar estas líneas)

BEDOYA, Juan G.: “La teología de la liberación respira”. *El País*, 15 sep. 2013. Digital. Visitada el 12 jul. 2014: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/09/15/actualidad/1379275901_142314.html.

- DUSSEL, Enrique: “¿Puede legitimarse ‘una’ ética ante la pluralidad histórica de las morales?”. En *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983b: pp. 118-132. Impreso.
- “¿Una generación silenciosa y callada?”. En *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973b: pp. 13-17. Impreso.
- “Dominación-liberación”. En *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Enrique Dussel (comp.). Madrid: Mundo Negro, 1992b, pp. 21-34. Impreso.
- “El pueblo pobre y la cultura creada”. En *Filosofía ética latinoamericana 6/III. De la erótica a la pedagógica*. México DF: Edicol, 1977b: pp. 219-222. Impreso.
- “La razón del otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”. En *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México DF: Siglo XXI, 1994c: pp. 55-89. Impreso.
- *20 tesis de política*. México DF: Siglo XXI, 2006. Impreso.
- ELLACURÍA, Ignacio: “A modo de conclusión”. En *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991: pp. 473-475. Impreso.
- FIORI, Ernani María: “Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paula Freire”. *Pedagogía del oprimido*. Por Paulo Freire. Jorge Mellado (trad.). Madrid: Siglo XXI, 2002: pp. 9-26. Impreso.
- FRAIJÓ, Manuel: “Apéndice. El futuro del cristianismo”. En *El cristianismo. Una aproximación*. Madrid: Trotta, 2000: pp. 139-181. Impreso.
- MATE; Reyes: “La crítica marxista de la religión”. En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Por Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 2005: pp. 317-343. Impreso.
- “La historia de los vencidos”. En *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991b: pp. 163-226. Impreso.
- MENDIETA, Eduardo: “La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación”. En *Revista Anthropos*. Sep.-oct. 1998: pp. 90-92. Impreso.
- METZ, J. Baptist: “Solidaridad”. En *La fe en la historia y la sociedad*. M. Olasagasti y J. M^a Bravo (trads.). Madrid: Cristiandad, 1979b: pp. 237-244. Impreso.
- MUGUERZA, Javier: “¿Produce monstruos el sueño de la razón?”. En *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006a: pp. 570-574. Impreso.

- “La sinrazón patriarcal”. En *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2006b: pp. 613-628. Impreso.
- SÁNCHEZ, David: “Definición y orígenes de la filosofía de la liberación”. En *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1999: pp. 45- 108. Impreso.
- SÁNCHEZ, Diego: *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alderabán, 1996. Impreso.
- SÁNCHEZ, Juan José: “Las víctimas reclaman otra razón: razón, memoria y religión”. *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*. 2010 (nº 228): pp. 110-123. Impreso.
- VATTIMO, Gianni: “El nihilismo y lo posmoderno en Filosofía”. En *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa, 1987: pp. 145-159. Impreso.
- “Ilustración reencontrada”. En *Creer que se cree*. Carmen Revilla (trad.). Barcelona: Paidós, 1996a: pp. 77-82. Impreso.
- “Creer que se cree”. En *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Carmen Revilla (trad.). Barcelona: Paidós, 2003: pp. 9-17. Impreso.
- “La edad de la interpretación”. En *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Santiago Zabala (comp.). Teresa Oñate (trad.). Barcelona: Paidós, 2006b: pp. 65-81. Impreso.
- “Desmitificación contra paradoja: el sentido de la kenosis”. *Creer que se cree*. Carmen Revilla (trad.). Barcelona: Paidós, 1996b: pp. 61-63. Impreso.
- “La verdad de la hermenéutica”. En *Más allá de la interpretación*. Pedro Aragón (trad.). Barcelona: Paidós, 1995a: pp. 123-146. Impreso.
- “Reconstrucción de la racionalidad”. En *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995b: pp. 147-161. Impreso.
- VATTIMO, Gianni y John D. Caputo: “Una oración por el silencio. Diálogo con Gianni Vattimo”. En *Después de la muerte de dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona: Paidós, 2010b: pp. 137-168. Impreso.
- VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovatti (eds.): *El pensamiento débil*. Luis de Santiago (trad.). Madrid: Cátedra, 1990. Impreso.
- ZABALA, Santiago (ed.): *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Francisco Javier Martínez (trad.). Barcelona: Anthropos, 2009. Impreso.

6. ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ACOSTA, Alberto: 86
- ADORNO, Theodor: 23, 25, 42, 102, 104
- AMORÓS, Celia: 56
- APEL, Karl-Otto: 23, 28, 59, 63, 64-65, 90, 96, 99-100, 102, 104
- AQUINO, Tomás de: 40, 101
- ARISTÓTELES: 34, 55, 87
- BEAUVOIR, Simone de: 55
- BENJAMIN, Walter: 9, 25, 41
- BEUCHOT, Mauricio: 58, 103
- BOLÍVAR, Simón: 50
- CÁRDENAS, Lázaro: 17
- CHOMSKY, Noam: 23
- COLÓN, Cristóbal: 13
- CORTÉS, Hernán: 50
- DERRIDA, Jaques: 59, 63, 80
- DESCARTES, René: 15, 21, 55, 62
- DIDEROT, Denis: 7
- DUSSEL, Enrique*: 1-2, 5-6, 9, 13, 15-16, 18, 19-21, 23-24, 28-29, 33-34, 36-38, 40, 42, 47, 51, 55, 64, 66, 68-70, 74, 76-77, 82, 88, 89, 95-96, 100-102, 104
- FANON, Frantz: 64
- FEUERBACH, Ludwig: 9, 41
- FICHTE, Johann G.: 15
- FOUCAULT, Michel: 22-23, 41
- FREIRE, Paulo: 68, 71, 104
- FREUD, Sigmund: 9, 22, 54, 60
- FUENTES, Carlos: 50
- GADAMER, Hans-Georg: 59
- GALEANO, Eduardo: 26
- GOYA, Francisco de: 22
- GUDYNAS, Eduardo: 86
- GUNDER, André: 16
- HABERMAS, Jürgen: 10, 23, 27, 42, 58-59, 63, 81, 103
- HEGEL, Georg W. F.: 12, 15, 21, 27, 34, 46, 52
- HEIDEGGER, Martin: 23, 32, 41, 57, 59-60
- HERÁCLITO: 34
- HIDALGO, Manuel: 50
- HOBBS, Thomas: 15, 46, 95
- HORKHEIMER, Max: 5, 23, 25, 41-43, 80, 82, 102
- HUSSERL, Edmund: 15

- JONAS, Hans: 90
- KANT, Immanuel: 12, 17, 34
- KIERKEGAARD, Søren: 41
- KÜNG, Hans: 82
- LEIBNIZ, Gottfried: 21
- LÉVINAS, Emmanuel: 23, 33, 90, 100
- LOCKE, John: 8, 15
- LYOTARD, Jean-François: 8, 57
- MALEBRANCHE, Nicolas: 21
- MARX, Karl: 9, 22-23, 34, 41, 57, 60, 74-75, 80, 102
- MATE, Reyes: 24, 44, 80, 83
- MENZIES, Gavin: 16
- MOUNIER, Emmanuel: 84
- NASSER, Gamal A.: 17
- NEBRIJA, Antonio de: 14
- NIETZSCHE, Friedrich: 9, 15, 22-23, 25, 32, 34, 41, 57, 59-60, 79, 83, 101
- OÑATE, Teresa: 23, 25, 62, 102-103, 105
- ORTEGA Y GASSET, José: 56
- PARMÉNIDES: 34
- PERÓN, Juan: 17
- PLATÓN: 34, 41, 55, 62
- PLOTINO: 34
- POPPER, Karl: 48
- RICOEUR, Paul: 65, 100
- RORTY, Richard: 18, 59, 63, 65, 100
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: 9, 46
- RUGE, Arnold: 22
- SAN MARTÍN, José de: 50
- SAVATER, Fernando: 79-80
- SMITH, Adam: 75
- SOMBART, Werner: 55
- SOUSA SANTOS, Boaventura de: 94
- SPINOZA, Baruch: 21
- SUKARNO: 17
- VALCÁRCEL, Amelia: 68
- VARGAS, Getúlio: 17
- VATTIMO, Gianni*: 1-2, 6, 8-9, 23-24, 27, 59, 61-64, 74, 79, 81-83, 100, 102-103, 105-106
- VESPUCIO, Américo: 13
- VOLTAIRE, François Marie: 8, 80
- WEBER, Max: 9, 10, 90

(*) El pensamiento tanto Enrique DUSSEL como Gianni VATTIMO aparece a lo largo de todo el ensayo, con mención explícita en las páginas indicada.

