

*Las críticas de Dussel a Vattimo en su Ética de la liberación, y las posibilidades de una exterioridad.*

Mauro R. Juárez

En este trabajo nos proponemos analizar las críticas realizadas por Enrique Dussel a algunos aspectos de la obra de Gianni Vattimo en un texto suyo del año 1999: *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Al hacerlo, se busca comprender en profundidad el punto de vista de ambos autores en torno a la cuestión de la fundamentación, en ambos casos, de una ética filosófica, dado que se trata de pensadores preocupados por las consecuencias éticas y políticas de la Modernidad. Además, nos interesa revisar dichas formas de fundamentar sus perspectivas, para dar cuenta del grado de idealismo propio de cada postura –esto es, el grado de dependencia o independencia respecto del *sujeto* y sus estructuras cognitivas, con el cual conciben *lo real*– y, en última instancia, la medida en que suscriben a la corriente posmoderna. Por último, quisiéramos poner a prueba la hipótesis de que existe, entre los textos de Vattimo de 1995, una respuesta contraofensiva con la que podría resguardarse de la crítica de Dussel y que radicaría en la contraposición historiográfica entre “heideggerianos de izquierda” y “heideggerianos de derecha”.

En el año 1999, Dussel recopila, en la obra mencionada, escritos suyos que ya habían sido publicados en 1988, junto con otra serie de textos, bajo el título *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. En dicha reedición, el filósofo mendocino se dedica exclusivamente a analizar el proyecto filosófico de Vattimo, desde sus primeras obras acerca de la hermenéutica heideggeriana y schleiermachiiana, hasta su lectura del fin de la modernidad donde toma como referentes principales a Nietzsche y Heidegger para interpretar el nihilismo contemporáneo como expresión de la decadencia del “sistema de la *ratio*” apolínea que inicia con Sócrates. Todo esto en el marco del desarrollo de una concepción hermenéutica que rechaza toda fundamentación última de lo real y propone abrazar la pluralidad de interpretaciones.

El posmodernismo hermenéutico que asume Vattimo divisa sin embargo un aspecto positivo en el nihilismo y el vacío axiológico de la época contemporánea, considerando que dan paso a la liberación del ser humano respecto de la violencia de un tipo de conocimiento “duro”, aquel que propone fundamentaciones últimas de lo real sin brindar garantías o razones suficientes, o

haciéndolo desde el punto de vista de la dialéctica, entrada ya en decadencia junto con el sistema de la ratio en general. La hermenéutica ontológica se presenta entonces para este autor como una forma de dar cuenta de que la verdad por correspondencia entre las palabras y la realidad está en un lugar secundario, y que lo que prima no es la intención de alcanzar una Verdad con mayúsculas, sino más bien una predisposición o estado de ánimo compartido de apertura del mundo por la vía de la interpretación. Para decirlo en términos sencillos, que “no hay hechos sino interpretaciones” y que esa frase no tiene carácter de verdad, sino que es también una interpretación.

Para comprender de manera más precisa las intenciones de este filósofo turinés, se vuelve necesario hacer referencia al contexto en el que escribe. Cuando se publica la compilación de textos titulada *Pensamiento débil*, en 1983, en la que Vattimo asume explícitamente un posmodernismo hermenéutico, Italia finalizaba el período conocido como “los años de plomo”, en el cual se sucedieron una serie de atentados terroristas, en su mayoría de grupos de extrema derecha orquestados por la CIA como parte de la denominada “operación Gladio”. Luego de dos décadas de incidentes armados en los que grupos de guerrillas reivindicaban posturas políticas fundamentadas desde puntos de vista totalitarios, Vattimo va orientando su pensamiento hacia una *ontología del crepúsculo* (Vattimo, 1985, 49), en la propuesta de mantenerse en el nihilismo del derrumbe de la antigua razón socrática, sin buscar un fundamento único.

La verdad aparece entonces para Vattimo, en primera instancia, como desvelamiento al estilo heideggeriano, y recién en un sentido secundario, como correspondencia. A su juicio, de lo que se trata es de ponernos de acuerdo acerca de que nuestra primera aproximación al mundo es por la vía de la interpretación, y que esa interpretación está ajustada al carácter finito del existente humano. La finitud es un elemento común a muchas teorías del siglo XX, muchas de ellas se retrotraen incluso a Kant -como puede ser la de Foucault- con la idea de que el sujeto de conocimiento no es una especie de estructura a priori sino más bien el heredero de un lenguaje histórico finito que hace posible y condiciona la forma en que nos abrimos al mundo.

En el contexto contemporáneo de decadencia de los valores religiosos, signado por la muerte de Dios y el nihilismo como consecuencia necesaria de lo que Heidegger (1927, 13) llamó “olvido del ser”, queda en pie la pregunta de qué hacer frente al palacio en ruinas de la metafísica occidental. La intención heideggeriana de una superación de la metafísica puede

interpretarse de diversas formas como el intento de asumir responsabilidad frente a dicho olvido de la diferencia entre el ser y el ente.

En este sentido, en relación a cómo debería entenderse y a cómo se ha entendido dicha consigna, Vattimo, en *Más allá de la interpretación* (1995), distingue entre una derecha y una izquierda heideggerianas, que no son tradiciones políticas sino ontológicas. La derecha sería la que interpreta la superación de la metafísica por parte de Heidegger como un intento por construir una nueva ontología de tipo apofático, negativo, místico, abierta a un “dios por venir”, a un dios cuya esencia radica en mostrarse o en darse y no es una entidad o presencia. En este trabajo intentaremos indagar si el pensamiento de Levinas puede circunscribirse al interior de esta tradición, y con él también, el pensamiento de Dussel, dado que este reconoce la influencia de aquel para desarrollar su ética de la liberación.

Por otro lado, la izquierda heideggeriana sería aquella que, más bien, interpreta la historia del ser como “un largo adiós” (Vattimo, 2009, 84), como un debilitamiento interminable del ser, y que propone que la superación de la metafísica debiera ser algo así como un acordarse del olvido del ser: no podemos construir una ontología perfecta que manifieste el ser porque la manifestación del olvido del ser está intrínsecamente vinculada con su ocultamiento. Esta postura, que es la de Vattimo, no pretende en última instancia tanto superar la metafísica como cohabitar con los restos debilitados de la misma.

Ha sido el propio ser, el propio devenir de la historia de la metafísica quien ha devenido en nihilismo. No dependió de un acto volitivo humano, sino que la propia postulación de la existencia de Dios ha hecho racional el mundo, ha permitido su explicación científica, y fue a través de la propia explicación científica que la existencia de Dios se ha vuelto prescindible. La racionalidad científica terminaría por arrasar, a juicio de Lyotard en *La condición posmoderna* (1979), en última instancia también, la racionalidad narrativa que fundamentaba su propia existencia como una superación respecto del pasado, y proyectar su justificación al ámbito de su utilidad práctico-tecnológica.

Podemos decir, entonces, que la postura de Vattimo es la de una hermenéutica ontológica de fundamentación débil, caracterizada por un cierto grado de constructivismo no explicitado, en la medida en que asume que, al menos en parte, la realidad depende del horizonte interpretativo de un sujeto finito y existente y de su acervo lingüístico heredado históricamente. Vattimo es explícitamente posmoderno.

Ahora bien, llegados a este punto revisaremos los argumentos que Dussel propone para criticar las tesis de Vattimo y, con ello, analizaremos los fundamentos de la ética de la liberación para entender si suscribe, y de qué modo, a una perspectiva posmoderna o si deberíamos entender su pensamiento desde un intento de fundamentación fuerte.

Dussel, para empezar, sostiene que “el nihilismo es una experiencia crepuscular de Occidente, de Europa, de la modernidad” (1999), y no propiamente de los países del tercer mundo. El punto de partida para la ética de la liberación es entonces diferente, cronológica y espacialmente: se va a posicionar desde los orígenes de la época colonial y desde el punto de vista del sur global. Literalmente, sostendrá que “una ética de la liberación parte desde el otro como pobre, como mujer dominada, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado” (1999, 36)

La primera crítica es, entonces, al eurocentrismo y sus consecuencias de opresión y exclusión. La crítica a la modernidad debería ser, para Dussel, la crítica a la centralidad empírica de Europa en la historia mundial inaugurada por Portugal y España a comienzos de la expansión ultramarina. Para entender mejor la modernidad, hay que entender, a juicio de Dussel, la otra cara de la modernidad: las culturas no-europeas, no-blancas, no-masculinas, etc.

Dice Dussel que Vattimo no se opone a estas propuestas, pero que “es necesario ir positivamente más allá de su crítica, desplegarla, profundizarla, darle un sentido mundial” (1999, 39). Señala que los excluidos deben poder beneficiarse de un “debilitamiento” de la razón dominadora pero, además, afirmar una “razón liberadora”.

Sobre esto último me detendré un momento, porque dado el aparato crítico que se desarrolló en el siglo XX como respuesta frente a las consecuencias civilizatorias y hoy día ambientales del desarrollo de la racionalidad técnica e instrumental en Occidente, los debates en torno al tema de la racionalidad no han cesado de intensificarse. Aquí planteamos la pregunta para seguir pensando, de si la propuesta de una razón estratégica emancipadora en Dussel puede deslindarse de la lógica de lo que Vattimo entiende sistema de la *ratio*, o si supone lógicas similares aplicadas mediante una inversión de términos.

Dicha *razón liberadora* se fundamenta para este autor en el “reconocimiento de la dignidad de aquella alteridad negada” (1999, 39), que ha de abrirse camino por una praxis constructora-liberadora hacia una *transmodernidad*. Esta transmodernidad se entiende como

un ejercicio de una “razón estratégica y de responsabilidad en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante del capitalismo central de fines del XX” (1999, 40).

Por lo que podemos entender a partir del texto, Dussel fundamenta un tipo de racionalidad diferente a la tradicional, apoyándose en Levinas, quien afirma “una razón pre original no precedida de ninguna iniciativa del sujeto; una razón an-árquica. Una razón anterior a todo comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad por el Otro me obliga antes de toda decisión, antes de toda deliberación” (1999. 45).

Pero, ¿de qué se trata esta razón pre-original, anárquica, y de qué modo podría fundar una razón liberadora? En el pensamiento de Levinas, esta razón puede ser entendida como la proximidad entre el yo y el otro. Dice Levinas: “la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante”. Podríamos decir que, en el pensamiento de este autor, el Otro se me presenta generando una distorsión en una instancia ética pre ontológica, o más bien, hiper-ontológica, en el sentido en que está más allá del plano del ser entendido tradicionalmente.

Para Levinas la ética precede a la ontología porque en esta relación de proximidad entre un yo y un otro, los términos “no forman una totalidad”, con lo cual ésta sólo puede producirse “en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad”, proceso que no es realizado por el entendimiento sino que es efecto del “discurso, de la bondad, del deseo” (Levinas, 2002,63).

Dice Levinas: “La relación del Mismo y el Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de “yo” -de ente particular único y autóctono- sale de sí” (2002, 63). En este pasaje podemos ver claramente cómo Levinas propone una superación de la metafísica tradicional y de la ontología heideggeriana postulando un más allá del ser como -en términos de Dussel- “trans ontología”, pasible de ser articulada discursivamente, como veremos, por la vía negativa.

Esa concepción levinasiana guarda resabios de la teología judía, donde Jahvé se presenta frente a Moisés bajo la forma de una zarza ardiente, dando cuenta de que su esencia no consiste en la entidad sino en la pura manifestación. Así, el otro no *es* propiamente dicho sino que está más allá del ser, es la expresión de una exterioridad. Por lo tanto, desde el punto de vista social, a juicio de este autor, me es imposible definir al otro, ejerciendo la violencia de su determinación, sin romper aquellos compromisos pre-ontológicos que me ligan a éste en comunidad.

Dussel ve en Levinas la posibilidad de superar las propuestas de Vattimo y de Heidegger en las limitaciones que éstas tendrían para pensar la exclusión de todo aquello que queda por fuera de la hegemonía cultural de Europa. Mientras que estos últimos conciben sólo dos dimensiones para el pensamiento del ser, a saber, aquellas que forman parte de la diferencia ontológica: metafísica y ontología, Levinas propone además una trans-ontología. Un más allá del ser que, a juicio del pensador mendocino, debe ser interpretado no en términos teológicos negativos, sino en términos antropológicos. Es decir, para Dussel, Vattimo habría malinterpretado a Levinas al no considerar sus intentos por “secularizar la ontología”, y habría considerado este más allá del ser como teología apofática.

El problema que se presenta aquí es que podría interpretarse como forzado el intento de Dussel de correr a Levinas de ese lugar.

Si asumiéramos la perspectiva de la alteridad levinasiana desde el punto de vista de la ontoteología por la vía apofática podríamos asignarle las limitaciones que Derridá le atribuye en *Cómo no hablar: denegaciones* (1986), donde sostiene que el léxico de la hiperesencialidad recae en una remisión a estructuras logocéntricas que se articulan sobre la base de una ontoteología y que, en última instancia, no remiten a una exterioridad sino al lenguaje mismo o, para ser más precisos con Derrida, a la textualidad.

La pregunta que nos hacemos aquí es hasta qué punto el léxico levinasiano, recuperado por Dussel en tanto pensamiento de una alteridad antropológica no recae nuevamente en estas estructuras. Si se vuelve necesario el planteamiento de una transontología, a una hiperesencialidad para apelar a otro indefinible, ¿no estamos forzando el lenguaje para hacerlo decir cosas que, probablemente, no estén más allá del lenguaje, aunque se definan como indefinibles? ¿No recaemos simplemente en una extensión de las limitaciones del pensamiento del ser?

Sea como fuere, no podemos asumir, de momento, que Dussel salve a Levinas de la crítica vattimiana que lo circunscribire a un heideggerianismo de derecha -ontológicamente hablando-, dado que, aunque es probable que realice un intento por secularizar la ontología, la afirmación de que la relación de proximidad del yo y el otro se da como lenguaje, supone de antemano que la única vía posible de acceso a la alteridad es por la vía lingüística de la negación. Sé lo que el otro no es, y desde ese punto de vista, el método es el de una apofática que tiene connotaciones ontoteológicas.

Por lo tanto, de momento, asumiremos la hipótesis de que Dussel, a diferencia de Vattimo, se posiciona en una fundamentación fuerte, la de una trans ontología, en este caso antropológica, que creemos que habrá que profundizar más en otros trabajos. Por tanto, el mendocino estaría más lejos del posmodernismo de aquel, que niega la posibilidad de una fundamentación fuerte y considera que la tradicional búsqueda de verdades últimas propia de la filosofía debe ser abandonada.

La problemática de fondo parece radicar en el lugar que se le asigna a la violencia instituyente, si debería ser motivada o no, y por quiénes. En el caso de Dussel está claro que debería ser asumida -programáticamente, por la vía de una razón liberadora- por quienes no tienen mucho más para perder. El problema que vemos en esta perspectiva es que esas alteridades reivindicadas no tienen nombre por ser alteridades, y si lo tuvieran, serían mismidad. Este es uno de los problemas lógicos que vemos y que creemos que es importante seguir pensando.

Para concluir, quisiéramos hacer referencia a que tanto Vattimo como Dussel, compartiendo momentos históricos signados por la violencia totalitaria, han hecho sus esfuerzos por pensar soluciones. En el caso de Vattimo, rastreamos la búsqueda de una desfundamentación que permita que la violencia totalitaria no avance. En el caso de Dussel, pareciera ser, el intento por fundamentar, trans ontológicamente, una praxis que libere al polo oprimido de las injusticias históricas de Occidente y ponga en primer lugar de relevancia a los marginados del tercer mundo.