

Posmodernidad y transmodernidad
Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo

Enrique
DUSSEL



Enrique Dussel (izquierda) y Gianni Vattimo (a la derecha) son dos de los filósofos contemporáneos más representativos de distintas escuelas de pensamiento. Vattimo, italiano, ha desarrollado un cuerpo sólido de ideas teniendo como sustrato teórico la obra de Heidegger y retomando la vertiente de la posmodernidad. Dussel, considerado el máximo exponente latinoamericano de la ética crítica, propone en esta breve pero contundente obra puntos de discusión con la tradición filosófica europea que enriquecen el diálogo entre culturas para contrarrestar las tendencias globalizantes y excluyentes de la civilización actual.

POSMODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD
Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo

COLECCIÓN LUPUS INQUISITOR
CENTRO DE DIFUSIÓN UNIVERSITARIA

Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro

Dr. Armando Rugarcía Torres
Rector
Mtro. Javier Sánchez Díaz de Rivera
Director General Académico
Mtro. Ramiro Bernal Cuevas
Director General de Servicios Educativos Universitarios
Lic. Jorge Arturo Abascal Andrade
Coordinador del Centro de Difusión Universitaria
Alejandro Benítez Aguilar
Responsable del Área de Publicaciones

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Mtro. David Fernández Dávalos
Rector
Mtro. Carlos Eduardo Luna Cortés
Director General Académico
Mtro. Carlos Arturo Corona Caraveo
Director de Relaciones Externas
Lic. Felipe Curiel Aguirre
Jefe de Extensión Universitaria
Lic. Hilda Elena Hernández Carmona
Coordinadora de Publicaciones

Universidad Iberoamericana Plantel Laguna

Ing. Héctor Acuña Nogueira
Rector
Lic. Jaime Maravilla Correa
Dirección de Investigación y Difusión
Ing. Gabriel Monterrubio Álvarez
Dirección General Académica
Mtra. Dora Isabel Gómez-Palacio Gastélum
Dirección de Posgrados
Ma. Cristina Solórzano Garibay
Difusión Editorial

POSMODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD
Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo

Enrique Dussel

Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Universidad Iberoamericana Plantel Laguna

1ª Edición 1999

D.R. © Universidad Iberoamericana, Golfo Centro

D.R. © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

D.R. © Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna

ISBN: 968 750 748 9

Impreso y encuadernado en México

Printed and bound in Mexico

Índice

Presentación

11

El proyecto filosófico de Vattimo

13

El primer estrato de la obra de Vattimo, 14; El segundo estrato de la obra de Vattimo, 21; El tercer estrato de la obra de Vattimo, 26.

¿“Con” Vattimo, “más allá” de Vattimo?

35

Crítica eurocéntrica de la modernidad: ¿hacia una transmodernidad?, 37; Escepticismo *versus* refutación del escepticismo: ¿una alternativa parcial?, 40; Ontología hermenéutica: ¿una recaída en el populismo?, 45.

¿“Contra” Vattimo?

53

Límites del síndrome ideológico helenocéntrico, 53; Límites de una ontología hermenéutica prepragmática, 57; Límites de una ontología hermenéutica preeconómica, 60.

Algunas de las obras de Vattimo citadas en este trabajo

65

Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que debe captar el ser como evento [...] Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen *de los otros*^{*}, de los contemporáneos: [...] las culturas *otras* con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta (*di dominio e unificazione del pianeta*) [...] Estos mensajes [...] piden ser escuchados con *pietas*, con atención devota (*attenzione devota*) que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros.

Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*
(1989)

[A] la rebelión del intelectual burgués le falta (y no sólo por su culpa, como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos *bárbaros*, es decir, de los excluidos, de los explotados [...] esa raza de hombres que vienen *de afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo [...] Nietzsche mismo nos propone [...] el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad.

Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara*
(1974)

* Las palabras y las categorías que aparecen subrayadas (cursivas) en las citas textuales pertenecen al autor del presente trabajo.

Presentación

En el verano de 1990 estuve en Torino, procedente de Florencia, donde dicté un curso, visitando el lugar donde Nietzsche se autointerpretó como el “Anticristo”, en aquel primer piso del hotel junto a la famosa plazoleta no lejos del editor Rosenberg, en la Vía Po. Pensando publicar mi *Filosofía della Liberazione*, que después apareció en Queriniana (Brescia, 1992), la descendiente del editor (hoy Rosenberg & Sellier) invitó a Gianni Vattimo para que tomáramos un café, no lejos de la sede de la editorial. Así conocí a Vattimo.

En septiembre de 1992, dictando un seminario en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, me expresaron su deseo de auspiciar la visita a México de un filósofo italiano. Yo propuse a Vattimo, y por ellos nos visitó del 13 al 18 de septiembre de 1993. El presente trabajo fue *una propuesta del inicio de un diálogo* con el filósofo italiano –y no una mera descripción de su pensamiento, ni tampoco una mera crítica.

El proyecto filosófico de Vattimo

Nuestro filósofo nace en Torino en 1936; estudió a los clásicos, como Aristóteles¹ –con su maestro Luigi Pareyson–, y posteriormente se internó en Heidegger, bajo la conducción de H.G. Gadamer, como becario de la Humboldt, en Heidelberg desde 1961, en el año que se publicaban los dos tomos del *Nietzsche*.² Era todo un presagio: un turinense (tierra del último Nietzsche) comienza a estudiar Nietzsche desde Heidegger³ –y, en cierta manera, permanecerá siempre en este horizonte teórico. La obra de Gianni Vattimo es un todo coherente y evolutivo, creciente, que va ahondando los mismos supuestos conceptualmente descubiertos desde el comienzo, al menos desde 1961, y que deseamos describir a partir de sus trabajos analizados cronológicamente.

¹ Su primer trabajo fue sobre el fundador del Liceo. Colocaremos la fecha de la primera edición de algunas obras de Vattimo que se citan en el texto, y si aparece una segunda fecha es la de la edición posterior o de la traducción de la obra de donde citamos. (Bibliografía anexa al final.)

² Cuando Vattimo llegaba a Alemania se publicaba de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, t.I-II, 1961. Gadamer había publicado en 1960 su obra *Warheit und Methode* (Mohr, Tübingen).

³ En efecto, la obra de Vattimo *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), se ocupa de Nietzsche antes de *Sein und Zeit*: “Chi è il Nietzsche di Heidegger” (*Ibid.*, pp.13-52). Para el *Nietzsche* de Heidegger véase mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, pp.123ss.; y *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973, t.II, pp.82ss.

El primer estrato de la obra de Vattimo

El primer momento lo constituyen sus tres primeros libros –si no consideramos su tesis sobre el “hacer” en Aristóteles–, que es el despliegue del horizonte heideggeriano en la cuestión hermenéutica.

En *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963) Vattimo comienza su camino. La excelente obra del joven filósofo de 27 años interpreta en Heidegger la veta de una ontología del arte (*Kunst*), de una “hermenéutica ontológica” (1963, 222),⁴ como “superación de la metafísica”⁵ adoptando la postura de una verdadera “defensa” de Heidegger contra detractores superficiales. Los cinco capítulos de la obra son ya todo un programa. El primero, que trata “Cuál es el Nietzsche de Heidegger” (1963, 13-51), es ya un anticipo potencial *de su obra posterior*, donde de alguna manera se abordan los grandes problemas que nuestro filósofo expondrá después. Para Heidegger “Nietzsche es el cumplimiento de la historia de la metafísica, y por ello el profeta del mundo contemporáneo” (1963, 15), porque: “En la historia del pensamiento occidental (*Geschichte des abendländischen Denkens*) desde su comienzo⁶ ha sido pensado el ser del ente (*das Sein des Seienden*), pero todavía queda como no pensada la Verdad del Ser”.⁷

⁴ Sobre la hermenéutica, como información general, véase Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988. Yo intentaba, en cambio, construir desde Heidegger una “ética ontológica” (véanse las obras citadas en nota anterior), no una ontología del arte.

⁵ Para el sentido de la “metafísica” y su superación, véase el capítulo 2 de *Introducción a Heidegger* (1971). Desde 1935 (con *Introducción a la metafísica* de Heidegger) el término “metafísica” se torna negativo, trata sólo el ser “del ente”, dejando en el olvido dicho “ser”.

⁶ Veremos de qué se trata ese *Anfang* (comienzo), porque según se decida dónde se encuentra el “comienzo” se interpreta el “cumplimiento”.

⁷ Heidegger, *Nietzsche*, t.II, p.260. En esta página Heidegger indica que: “La Voluntad de Poder (*der Wille zur Macht*), el Nihilismo, el Eterno retorno de lo Mismo, el Hombre-que-se-trasciende (*Übermensch*), la Justicia son las cinco palabras-fundamento (*Grundworte*) de la metafísica nietzscheana” (*Ibid.* pp.259-260). Estos serán cinco temas ineludibles de Vattimo, hasta el presente.

La “historia de la metafísica”⁸ comienza con los presocráticos en Grecia y culmina con Nietzsche. Es una historia unilineal que de Protágoras pasa por Platón o Aristóteles, para saltar a Descartes,⁹ Leibniz,¹⁰ Kant¹¹ y otros filósofos alemanes. La “época presente” como “época del ser” es de decadencia, de pobreza, de inautenticidad, porque “la errancia es la esencia de la metafísica como olvido del ser” (1963, 25). Es la época del nihilismo como “desvalorización de los valores supremos” (28).¹² Poner nuevos valores es “Voluntad de Poder”, voluntad de querer, de conservar, de acrecentar, de superar, de conocer, creatividad, innovación: arte (*Kunst*): “En la esencia del así concebido acrecentamiento del Poder se cumple el *concepto superior* del arte”.¹³

En la historia del Ser, “Nietzsche no es sólo el cumplimiento de la metafísica moderna,¹⁴ sino de la metafísica en general y por ella

⁸ Por mi parte deseo indicar la distinción entre tres niveles: 1) la “metafísica” intramundana u óntica (de la que se habla cuando se dice que estamos en una época “posmetafísica”, por ejemplo Habermas, inaugurada por Heidegger desde 1935); 2) la “ontología” (que sería la consideración del mundo o del ser mismo); pero, además, yo hablaré todavía [desde Levinas, Zubiri o el Sartre de *Critique de la raison dialectique* (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1974; 2da. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992)]; 3) una “metafísica” o “transontología” [cuestión que Vattimo ha sugerido cuando escribe: “Es innegable, por cierto, que el fondo de la problemática contemporánea de una superación de la metafísica (aquí Vattimo debió escribir “ontología”, pero no puede, porque está fuera de su horizonte reflexivo) es ético”; 1987, p.83)], cuyo “ámbito” se encuentra “más-allá” del horizonte del mundo: el Otro como otro (que no es simplemente el “Mit-sein”, el “ser-con” de *Ser y tiempo*).

⁹ Heidegger, *Nietzsche*, II, pp.141ss.

¹⁰ *Ibid.*, II, pp.105ss.

¹¹ *Ibid.*, II, pp.229ss.

¹² Cuando coloquemos sólo un número se trata de la página de la misma obra, aquí 1963.

¹³ Heidegger, *Op.cit.*, II, p.315.

¹⁴ Vattimo aclara: “Es decir, en términos historiográficos, el periodo comprendido entre 1600 a 1900” (1963, 32). Veremos posteriormente la significación de estas fechas, aparentemente historiográficas o ingenuas. Y por esto: “Descartes es sólo el inicio de la metafísica moderna” (39).

de la historia del Occidente” (32). La actitud ontológica de la técnica (como razón instrumental, diríamos hoy) está relacionada “a la esencia de la modernidad como *Neuzeit*” (44). El Destino (*Geschick*) del nuevo tiempo cae así en el *Ge-stell*: las cosas son interpretadas como “recursos”, como mercancías, a las que se le imponen o nos imponen (*ge-stellen*) condiciones, como objeto de pericia (*Ge-stell*).¹⁵ Todo es historicismo (*Historizismus* pero no *Geschichte*), técnica, seguridad, planificación, “imagen del mundo” como “re-presentatividad” del ente en el olvido del Ser. “El Nihilismo implica el descubrimiento de una nueva posición del hombre en su confrontación con el tiempo” (51).

En el capítulo 2 (“Destrucción del historicismo y fundación de la ontología”, 1963, 53-96), Vattimo expone una sugestiva interpretación de *Ser y tiempo*, desde la perspectiva de la temporalidad ontológica (el ser-para-la-muerte, la inautenticidad del *man*, la nada, etc.) Es decir, la ontología heideggeriana es la superación de la metafísica.¹⁶ Por otra parte, para Vattimo era esencial mostrar “la centralidad de la reflexión sobre el arte en el pensamiento de Heidegger” (parágrafo 1 del capítulo 2” “La acontecimentalidad¹⁷ del Ser y la obra de arte”; 1963, 97-131), porque de hecho se preparaba como profesor de estética en Torino. Gracias a Gadamer, por último, interpreta correctamente *Ser y tiempo*, y sus obras posteriores, mostrando que “ser-en-el-mundo” es siempre un ser-lingüísticamente (la “*Sprachlichkeit*” gadameriana). De alguna manera es la *linguistic turn*, pero ontológica (no óptica como en el pensamiento anglosajón). Esto completa el capítulo 4 (“Ser y

¹⁵ Heidegger escribe: “Lo que se me impone porque está-ya-dado como tema de una pericia (*Ge-stell*)”. (Véase en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp.23ss.)

¹⁶ Hemos tratado estos temas en la obra ya citada *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, Caps. 1-2. Vattimo repite el argumento en su obra *Introducción a Heidegger* (1971), Cap.1.

¹⁷ “Eventualità” en italiano no puede traducirse por “eventualidad” (de “evento”). El *Ereignis* heideggeriano, el “acontecimiento” castellano, podría traducirse por: “acontecimentalidad”.

Lenguaje”; 1963, 132-177)¹⁸ que termina con una reflexión sobre el “Silencio”–que puede dejar lugar a Wittgenstein o Levinas–: “El silencio como quietud o como *Gleichzeitiges* es así el *lugar* de todo movimiento, de todo dis-curso [...] un discurso que habla sólo en cuanto escucha el silencio. Como tal, el silencio no se deja jamás captar o encerrar en una *Aus-sage* [expresión]” (173).

En efecto, Vattimo será muy sensible a la distancia entre lo dicho y el Ser, entre el dogmático y el escéptico: “La imposibilidad de definir el Ser es por ello, bajo un cierto aspecto, una imposibilidad lingüística. No se puede encontrar una proposición que, intentando ser la definición del Ser, por su misma estructura no caiga en el nivel del ente” (142).¹⁹

La obra concluye con una reflexión sobre “Ser y hermenéutica” (Cap.5; 1963, 178-221), donde el filósofo de Torino en Heidelberg delimita ya el tema de toda su vida filosófica posterior. Desde aquella época ve claro que el segundo Wittgenstein ha superado intentar el imposible “lenguaje lógico perfecto” (a la Carnap), aunque acepta igualmente, con el mismo Heidegger, la imposibilidad de un lenguaje positivo del Ser; la “hermenéutica ontológica” llega en cierta manera siempre demasiado tarde (179, nota 2).²⁰

En *Poesía y ontología* (1967) Vattimo saca provecho de su profundo conocimiento de Heidegger²¹ y de Gadamer.²² Se trata de la propuesta de una “estética ontología” (1967, 9). Aunque están presentes todas las obras del filósofo de Freiburg, *El origen de la obra de arte* tiene una presencia particular: “Ser-obra (*Werksein*)

¹⁸ Actualizado en el Cap.3 de *Introducción a Heidegger* (1971).

¹⁹ Todavía escribe: “*El Ereignis*, el acontecer del Ser, es el darse del Lenguaje pero sólo en el sentido que comporta también siempre un ocultarse, conectado con la indecibilidad y inefabilidad de la *Sage*” (1963, 217).

²⁰ Es interesante que en esta nota nombra a K.-O.Apel, que en un artículo de 1959 comienza a plantear la problemática de la “pragmática” –a la que Vattimo nunca accederá frontalmente.

²¹ Véase el Cap. VII (1967, 147-168). Cabe recordar la descripción del “choque (*Stoss*)” como experiencia de la puesta en obra de la verdad, que Vattimo repetirá posteriormente.

²² Véase el Cap. VIII, donde puede entenderse el origen gadameriano de la “ontología hermenéutica” de Vattimo (1963, 179-184).

significa instalar un mundo [...] La obra como obra instala un mundo. La obra mantiene abierta la apertura del mundo (*das Offene der Welt*).²³

Enfrentándose a las estéticas de su momento (desde las estéticas poshegelianas del siglo XIX, a las Lukács, Sartre, o de la *Bauhaus*, en especial Kandinsky), más allá de la fenomenología, y de los métodos críticos (como los que proponen la “muerte del arte”), para centrarse una vez más en la hermenéutica: “Toda hermenéutica clarificante y completa implica la pertenencia de la obra al lector, la capacidad y posibilidad de parte de este último de tornarse plenamente gestor, es decir, de resolverla y disolverla en la interpretación” (1967, 107).

Lo que interesa al fin es “el lector”; la “exégesis de la obra” como “frucción” ante la puesta en ejercicio de la verdad del mundo, en el “permanecer de la apertura abierta por la obra, es decir, del mundo que la funda” (126). Termina la obra, no sin referirse a Adorno, con algunas conclusiones. Entre ellas:

El arte se configura hoy como el lugar privilegiado de la negación de la Identidad, y así del acaecer de la Verdad [...] La muerte del arte, que muchos ven como necesaria [...] no es sólo como muerte de una forma social específica [...], sino como el acaecer de la Discontinuidad y por ello de la Verdad (200).

En *Schleiermacher filósofo de la interpretación* (1968) Vattimo ahonda en su tema de “ontología hermenéutica”. Junto a Nietzsche, Heidegger, Gadamer, es Schleiermacher el cuarto filósofo que influencia profundamente el pensamiento de Vattimo (si dejamos fuera a Aristóteles y Pareyson). Internándose en la exégesis bíblica y patristica, nuestro autor estudia la hermenéutica moderna de

²³ Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, pp. 33-34. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, pp.64ss. En América Latina, la más importante estética ontológica la ha escrito Luis Juan Guerrero, *Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires, 1956; *Creación y ejecución de la obra de arte y Promoción y requerimiento de la obra de arte*, ambos tomos en Losada, Buenos Aires, 1967.

larga tradición, antes y después de Kant, que culmina con Dilthey o el mismo Heidegger, y posteriormente con Paul Ricoeur. Schleiermacher se ocupa de la interpretación, en primer lugar, porque tiene una percepción profunda y personal de la *individualidad*²⁴ ya explícita en su obra *Discurso sobre la religión*: todo ente finito es fruto de una intervención directa del infinito, es un *factum*. La hermenéutica es el modo de “conocer, que no consiste en el seguir la serie de los finitos para abstraer un determinado individuo o una determinada producción de la individualidad, sino en el penetrar el finito en su peculiaridad y en su individualidad” (1968,66). La ética²⁵ será, para Schleiermacher, la síntesis, el “encuentro” del universal y el particular, la relación entre la individualidad y el lenguaje.²⁶ Sólo la individualidad humana, ética, con lengua entonces, es individualidad plena que puede universalizarse en la comunicación. El individuo histórico inefable se torna universal en la relación ética del lenguaje comunicativo (77).²⁷ Pero esa universalidad vuelve a la individualidad,²⁸ ya que cada mundo histórico es difícilmente traducible (cuasi intraducible) a otros mundos (80). De todas maneras, la individualidad puede universalizarse por organización y simbolización, de donde nacen

²⁴ Objeto del Cap. 1 (1968,37-66).

²⁵ Lentamente Vattimo irá pasando de la estética a la ética, y esto por exigencias de su propio proceso filosófico. En mi caso, partí desde mi juventud (ya como estudiante de filosofía, con 19 años) de la ética, y he permanecido en ella en las malas (cuando la ética no interesaba) y en las buenas (cuando ahora, al fin del siglo XX, es uno de los temas centrales de la filosofía mundial).

²⁶ Cap. 2 (1968, 67-110). Schleiermacher se levanta contra el universalismo abstracto de Kant y Fichte, y es sensible a la *inefabilidad* (indecibilidad) de la individualidad finita en directa relación con el infinito, pero igualmente a la *irreductibilidad* de la individualidad en el sistema (como el hegeliano). Ese es el tema de su *Crítica de las doctrinas de las costumbres hasta el presente*.

²⁷ Nos entra aquí la tentación de copiar el texto de Hölderlin: “Desde [que hay] una conversación (*Gespräch*) somos nosotros y podemos oírnos unos a otros”. Cita inicial de la tesis de Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante vis Vico*, Bouvier, Bonn, 1963, p.17. La relación comunicación-ética se tornará hoy, en la década del 90, absolutamente central.

²⁸ “Individualidad suprapersonal”: “intersubjetividad de un proceso de comunicación que emerge de una estructura esencialmente idéntica en todos” (1968, 103).

las formas históricas de eticidad.²⁹ El lenguaje permite la comunicación entre esas formas universales históricas, y la hermenéutica, como momento de la razón universal, es el deciframiento de sus simbolizaciones respectivas. Nace así la necesidad de una “doctrina de la interpretación”. La ética une la individualidad personal (como la máxima concreta de Kant, aquí con un sentido radicalmente diverso) con la universalidad (como la ley moral, aquí el ámbito intersubjetivo de la comunicación, de la cultura, de la historia), individualidad suprapersonal. La “persona” (su “personalidad”)³⁰ necesita simbolizar (por una lengua individual) su individualidad como revelación, e interpretar la revelación de las otras personas en la intersubjetividad de la comunicación. Cada persona tiene expresión en su lengua particular (su estilo), cada lengua es una cultura: “una lengua universal contradice su naturaleza dinámica” (107):³¹ “El mundo se constituye como algo común sólo a través de la comunión de conocimiento, y éste, por su parte, se funda en la comunicación mediante la lengua”.³²

La *Crítica*, por su parte, es el fruto del diálogo, del poner una frente a la otra, recíprocamente, la individualidad personal en la individualidad intersubjetiva (y aun las individualidades intersubjetivas entre sí), y viceversa: “es la concreta comunicabilidad y reconocibilidad de la individualidad” (109).

Conocer la lengua es la condición absoluta para acceder al “ámbito de la palabra (*Wortgebiet*)”: el mundo de la individuali-

²⁹ Estas son, entre otras, el Estado, el comercio, el derecho, la Iglesia, etc., todas religadas por los bienes y a través de la lengua. La “revelación” de cada individualidad permite la comunicación ética entre los individuos.

³⁰ Vattimo cita: “Todo organismo natural relativamente autónomo, en el que, en cuanto finito y determinado, la razón siempre idéntica a sí misma se hace existencia particular, deviniendo por ello mismo centro (*Mittelpunkt*) de una esfera propia de actividad racional [...] y reuniendo en torno a sí a una comunidad, es lo que llamo persona” (*Sämmtliche Werke*, III Abteil., vol.2, p.481). Schleiermacher ha ya planteado explícitamente el problema intersubjetivo de la comunidad como “lingüística” pragmática.

³¹ Aun una lengua de un “espíritu planetario (*Erdegeist*)” sería sin embargo una lengua individual, la síntesis de lo particular o universal.

³² Schleiermacher, *Psychologie*, p.177 (1968, 108).

dad intersubjetiva.³³ La hermenéutica, de una ciencia auxiliar de la teología, se transforma así en un método fundamental; el niño ya tiene competencia hermenéutico-interpretativa: es en realidad universal. Es un modo originario de la razón humana intersubjetiva. En la *Hermeneutik*, Schleiermacher comenzó a describir su lógica³⁴ en un dinámico círculo hermenéutico. Esta obra dejará una marca profunda en Vattimo:

Según Schleiermacher, al término de todo análisis la relación hermenéutica se revela posible sólo en virtud de la pertenencia común del autor (de la obra) e intérprete a un ámbito más vasto, cuyo carácter es el de no constituir una totalidad [cerrada ...]. En tal perspectiva, las variadas estructuras racionales, explicativo-totalizantes, no son refutadas, sino reimplantadas en el ámbito de un horizonte que la rige sin reducirlas jamás completamente. Es ciertamente en esta dirección –aún válida para redefinir el valor de la razón [...]– que la herencia del romanticismo tiene todavía toda su virtualidad especulativa (244).

El segundo estrato de la obra de Vattimo

Pensamos que se inicia en 1972, aproximadamente,³⁵ cuando de manera prioritaria concentra su reflexión sobre Nietzsche, lo que

³³ Segunda parte, Cap. 3: “Determinación del ideal hermenéutico” (1968,113ss.), y Cap.4: “Círculo hermenéutico y problematicidad del método” (183ss).

³⁴ Se ocupa, entre otras cuestiones, de la interpretación gramatical y de la técnica, de la interpretación histórica o de la alegórica, hasta la interpretación psicológica. En el “círculo hermenéutico”, necesariamente aceptado, cada uno de estos tipos interpretativos o hermenéuticos se relacionan mutuamente. Se aclara la cuestión del significado (*Bedeutung*) al sentido (*Sinn*), y en especial la noción de “totalidad del discurso” (que nunca puede delimitarse artificialmente, ya que permanece dialécticamente abierto), que permite definir las reglas hermenéuticas: entre otras: “para comprender un discurso se debe conocer la persona que lo enuncia” (1968,134), lo cual supone que hay que situarlo en su tiempo, su contexto (en una interpretación histórica), su lengua, etcétera.

³⁵ Es verdad que en 1967 aparece *Ipotesi su Nietzsche* (Giappichelli, Torino), pero pareciera que desde 1972, donde tenemos ya los primeros artículos de *Le avventure della Differenza* (1980), Vattimo comienza a dedicarse intensiva-

se deja ver en su cuarto libro principal *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1974).³⁶ En su primera parte (1974, 11-65), con mano segura elige una veta interpretativa: la “máscara” buena (dionisiaca) y la mala (apolínea). Contra Hegel y el mismo Schopenhauer, a la conciliación del ser-apariencia como la nota esencial de lo “clásico griego” (Winckelmann y los románticos, como veremos), Nietzsche le opone “lo trágico” (anterior y superior a la “racionalización socrática”), la vitalidad dionisiaca³⁷ de la afirmación de “la apariencia” plural sin pretensión de unidad. Liberar “lo” dionisiaco es permitirle crear, vivir, diferenciarse. Liberarse “de” lo dionisiaco es lo apolíneo, la máscara como solución de la apariencia en “la unidad de la razón”: Sócrates: “Es una indiscutible tradición que la tragedia griega, en su forma más antigua, tenía por único objeto los sufrimientos de Dionisos y que, durante un largo periodo de su existencia, el único héroe de la escena fue precisamente Dionisos”.³⁸

mente sobre Nietzsche, teniendo en cuenta, sin embargo, que lo viene trabajando desde Heidelberg.

³⁶ Cuando Vattimo publica esta obra en Milán yo casi terminaba los cinco tomos de una ética que me valdrán un atentado de bomba en mi casa (1973) y la expulsión de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina, 1975), ya en manos de la derecha peronista y poco después de la dictadura militar. Ambas obras hablan de “liberación”, la de Vattimo a partir de Nietzsche, la mía *Para una ética de la liberación latinoamericana* (publicados los dos primeros tomos en Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1973; nueva edición y tomo III en Edicol, México, 1977; tomos IV-V, en USTA, Bogotá, 1979-1980, ... lugares del “exilio de la razón”, como escribirá Osvaldo Ardiles), a partir de la realidad latinoamericana.

³⁷ Veremos después (en § 3.a) el cómo lo dionisiaco es “egipcio”, y otros cultos populares son “fenicios”. No vaya a ser que lo que Nietzsche apreció más, por vitalidad diferenciada y plural, era egipcio-semita y no indoeuropeo (en esto consistiría justamente lo socrático). Véanse mis obras: *El humanismo semita* (Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969) y *El humanismo helénico* (igual editorial, 1976). En aquel tiempo ya estábamos “con Nietzsche más allá de Nietzsche”.

³⁸ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 10 (Friedrich Nietzsche, *Werke*, Wissenschaft. Buchges., Darmstadt, t.I, 1973, p.51). Sobre Sócrates nos dice:

Tanto para Nietzsche, como para Vattimo –y con precisiones igualmente para la Ética de la Liberación–:

Las apariencias no son ya totalmente negatividad e ilusiones, sino más bien, precisamente en el hecho de contraponerse a las pretensiones de *una única verdad* que valga universalmente, devienen el modo en que se expresa libremente la creatividad dionisiaca. Es cierto que se trata de salvar los fenómenos, pero manteniéndolos en su móvil cualidad de máscaras, rechazando al anquilosamiento de la canonización socio-lingüística de un grupo de ficciones como verdad [...] de la *ratio* desplegada en división de roles sociales (1974, 63-64).

En la segunda parte (1974, 67-151), se trata de “desenmascarar” la “máscara mala” del “sistema de la *ratio*” socrática que se desarrolla en la historia y constituye a la civilización occidental decadente,³⁹ que culmina en el hombre moderno, con una voluntad de “verdad” (la violencia de la *ratio* socrática, pero ahora también platónico-cristiana) que sepulta la “libre creatividad dionisiaca”, bajo sus cuatro formas, que son descubiertas por un “método genealógico”:⁴⁰ la moral, la religión, la filosofía (como “metafísica”) y el arte (desde la separación de Wagner).⁴¹ Es un “itinerario a través de la decadencia” hacia un “reencuentro con lo dionisiaco” (72). El último móvil real *moral* es la búsqueda de placer instintivo egoísta que se sublima o enmascara en actos morales altruistas,

“Mientras que en todos los hombres productivos el instinto (*Instinkt*) es exactamente la fuerza afirmativa creadora (*schöpferisch-affirmative Kraft*), y la conciencia (*Bewusstsein*) una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la conciencia como creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum!*” (*Ibid.*, § 13, p.64). A pesar de Vattimo, debemos conceder que el haber sido Sócrates del “vulgo” y no de la aristocracia (y además feo), era un estigma de nacimiento de Sócrates para Nietzsche.

³⁹ Veremos más adelante (§ 3.a) que esta pretensión es ya romántica y eurocéntrica.

⁴⁰ Véase 1974, 130-151.

⁴¹ El orden hegeliano sería: moral, arte, religión y filosofía. Para Nietzsche no había orden propiamente dicho, pero el arte cumplía sin embargo la función suprema.

jerarquizados, valorados, disciplinados, ascéticos en el sistema de la violencia de la *ratio* socrática, platónica-cristiana,⁴² y especialmente de la funcionalidad de la sociedad moderna. Kant (a través de Schopenhauer) es su oponente frontal,⁴³ y en quien quiere demostrar el “carácter ilusorio de las motivaciones morales” propuestas (102).

Por su parte la *metafísica* occidental, que tiene un sentido evidentemente negativo (como para Heidegger y Vattimo), con sus ideas centrales (el alma: el “yo”, la libertad y Dios),⁴⁴ han nacido por una búsqueda de la *seguridad y miedo a la muerte*. Los que controlan el sistema se *aseguran* en la tranquilidad contra ese temor por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho. El *arte*, que también ha caído en el sistema de la *ratio*, tiene sin embargo una posibilidad dionisiaca por “una superación irónica [...], por la autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados” (129): “Son los individuos no ligados, mucho más inseguros y moralmente más débiles (*moralisch-schwächeren*),⁴⁵ aquellos de quienes depende en tales comunidades el *progreso intelectual*; son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad”.⁴⁶

En la tercera parte (1974, 154-333), Vattimo interpreta como central el tema de la liberación –aunque no lo es para Nietzsche⁴⁷–,

⁴² Y por ello esta reconstrucción genética la aplica igualmente a la religión.

⁴³ El Kant dualista (donde el “yo” se escinde para luchar contra su pulsión empírica), luterano-pietista, de la negación de todo lo “patológico”, de lo individual de las máximas en el respeto disciplinado y cuasi masoquista de la obligación de la ley universal formal. ¡Hay que conocer Alemania universitaria del siglo XIX para entender a Nietzsche! ¡Nietzsche hubiera sido imposible en las montañas semitropicales de Guatemala o en la caribeña isla de Martinica!

⁴⁴ La superación del “yo”, la refutación de la “libertad” y la “muerte de Dios”, son tres pasos para la *superación de la metafísica* en Nietzsche.

⁴⁵ ¿Tenemos aquí ya el sentido *positivo* de la “debilidad” del Vattimo posterior?

⁴⁶ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; ed. cit., I, p.348.

⁴⁷ El subtítulo de la obra: “Nietzsche y el problema de la liberación”, pareciera ser una concesión al momento histórico (lo mismo que las referencias a la dialéctica, a Hegel, a Marx, al proletariado). ¡Hace veinte años dentro del “tono” culto que-

articulado al descubrimiento del “Eterno Retorno de lo Mismo”. Dividamos la cuestión en cuatro momentos. 1) *La liberación “desde”* la “enfermedad de las cadenas” (171-3), del “sistema de la funcionalidad de la *ratio*” (257-9), “de la autoridad” (299), de las “virtudes del rebaño” (157). Ese mundo es fruto de una “Voluntad de Poder”—primer sentido—, la de los poderosos, la antigua (316), que ha producido las estructuras de dominadores-dominados⁴⁸ y que han impuesto el “Yo” o la “conciencia” (tanto cognitiva como moral; 195, 203-5), la “lengua”, la gramática, la “metafísica”. Para liberarse del “pasado” (225) que oprime, es necesario producir la “disolución del sujeto”, por la experiencia-decisión del “Eterno Retorno de lo Mismo”,⁴⁹ a fin de vivir la felicidad dionisiaca del presente. 2) *La liberación “de”* lo que estaba atrapado en el sistema antiguo, de lo simbólico,⁵⁰ de lo dionisiaco (270), del azar (257-8), de la casualidad, de una “Voluntad de Poder”—segundo sentido— que “transmuta los valores (*Umwertung*)” (261), que adopta el “nihilismo” ante la *ratio* (259). 3) *La libera-*

daba bien (y el 1968 estaba todavía cerca) el problema de la “liberación”! ¿Será hoy, en 1993, lo mismo? Por mi parte sigue siendo central el tema de la “liberación”.

⁴⁸ Para Nietzsche nunca se libera, ni interesa que se libere, el “oprimido” —pueblo, vulgar, las mayorías, el rebaño, los débiles (233-5). Los que se liberan serán sólo los fuertes, los señores, el *Übermensch*.

⁴⁹ Véanse las pp. 186-190, 223, 243, 251, etc. Es por la “experiencia-decisión” del “Eterno Retorno” que el pasado pierde su inevitable “sido” y que el “yo” no tiende ya a un futuro de realización, para afincarse en cambio en una relación instantánea del “presente-eternidad” retornante que disuelve el yo y el miedo, la memoria, el *sentimiento de venganza*. Este capítulo III: “Crepúsculo del sujeto”, tomando como hilo conductor “el cuerpo” (pp.195ss.), es excelente. Vattimo escribe: “Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere al sujeto y al predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento [... es una estructura de dominación] de las que no podemos salir” (213). Este será el “irracionalismo” que criticará Habermas —pero del que yo tengo otro juicio a partir de Levinas.

⁵⁰ Este es el tema central para Vattimo, muy frecuente en su obra, p.e. en pp.163, 233, 239, 252, 259, 260, 289, 305, etcétera.

ción como “creación” de los símbolos (263-7, 281, 305-6), de los valores (*neue Wertsetzung*),⁵¹ una transvaloración (261), hacia nueva edad donde irrumpe el *Übermensch*⁵² como el “hombre nuevo”. Es la “Voluntad de Poder”–tercera manera– como causa creadora de la vida. 4) *La liberación como “Voluntad de Poder”*⁵³ *de los fuertes* (310-332). Aquí Vattimo, que ha hecho una interpretación rigurosa, sobre todo de las primeras obras de Nietzsche, naufraga ahora al querer salvar al Nietzsche más conocido, al definitivo, al del *Más allá del bien y del mal* (desde el § 259), de la *Genealogía de la moral*, y de *La Voluntad de Poder* (desde el § 866). Nietzsche habría recaído en “una fetichización [metafísica] de la noción de Voluntad de Poder” (320), y quedaría en pie: “El rasgo positivo del arte [que] se separa del negativo, y la libertad de lo simbólico se convierte verdaderamente en principio de una nueva existencia” (271).

El tercer estrato de la obra de Vattimo

Este momento se abre, aunque anticipado en muchos aspectos, con *La aventura de la diferencia* (1980), donde nuestro filósofo desarrolla como un pensar triangular: en un ángulo está Heidegger,⁵⁴ en el otro Nietzsche,⁵⁵ y en el tercero la realidad de la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía, vigente en el Norte (Europa, Estados Unidos o Japón). La reflexión se mueve constantemente, se entrecruza, se retroalimenta de un ángulo al otro en todos los sentidos. El hilo conductor de la reflexión es el concepto de

⁵¹ Véase Heidegger, *Nietzsche*, I, pp. 490-491.

⁵² En Vattimo en pp. 241-244, 293, 308, etcétera.

⁵³ Cuarto sentido de “Voluntad de Poder”.

⁵⁴ El Heidegger de Vattimo, ahora, es definitivamente el último Heidegger reinterpretado.

⁵⁵ Ahora es el Nietzsche de Vattimo, reinterpretado desde el joven Nietzsche, descartando casi completamente el viejo Nietzsche que caería en una fetichización metafísica.

Di-ferencia (*Unterschied*) en el último Heidegger, la pluralidad como positividad (lo dionisiaco del primer Nietzsche) y el diálogo con Derrida (varias referencias en 1980, especialmente en pp. 151ss.).⁵⁶ Contra la metafísica, la diferencia, la multiplicidad, la apariencia, el abandono de fundamentación, la disgregación de la unidad, la disolución de la forma y la jerarquía, la des-titución de la presencia son interpretados como “positividad”. Una diferencia como des-fundamento, una “filosofía u ontología del crepúsculo (*declino*)”⁵⁷ (1980, 9). Contra las “categorías *violentas*” de la metafísica, en el momento de la decadencia de la modernidad, la razón de un “sujeto depotenciado”(10), y superado, se abre disponible a la complejidad todavía no sintetizable. Es como una razón a la espera, a la expectativa. Contra la “enfermedad histórica” de la dialéctica, sin aceptar ser irracionalista, se define como definitivo el estilo del joven Nietzsche dionisiaco. El ser como evento que se manifiesta a la lengua como poesía, como arte, permite permanecer firme en la Di-ferencia. El Heidegger del *An-denken*, del *Ge-stell*, de la *Verwindung* (no solo *Überwindung*) de la metafísica (125ss.) es una referencia continua. En *Más allá del sujeto* (1981), una “ontología del crepúsculo (*declino*)” (1981, 7), trata un tema: “Proponer una lectura ontológica [...] de la existencia humana en la condición moderno tardía, posmoderna, tecnológica; es decir, en la constelación de lo que Heidegger denominaba con el término *Ge-Stell*” (9).

En la sociedad de masas las interpretaciones son múltiples, no hay “presencia plena” (19), dialéctica, sino dispersión, disolución

⁵⁶ Vattimo no deja ver claramente que Derrida es deudor fundamentalmente de E. Levinas en esta cuestión. La Filosofía de la Liberación desde 1970 plantea la cuestión de la “Di-ferencia” (como “Dis-tinción”), desde la periferia mundial (véase más adelante Esquema I). Para Derrida “différence” y “différance” (en el artículo “La Différance”, en *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972), para nosotros “Di-ferencia” y “Dis-tinción”.

⁵⁷ En italiano “declino” no puede traducirse al castellano por “declinación”. Podría traducirse técnicamente como “decadencia”, “declive”, “del declinar”, “atardecer” (por aquello de *Abendland*). Hemos optado por “crepúsculo”.

del sujeto que se encuentra escindido (21ss.). Como el *Übermensch* nietzscheano, hay que “ejercitar una *hybris*” (29). Hay que mantenerse en el “crepúsculo (*declino*)”, en el “ser-para-la-muerte”, en el nihilismo del derrumbe de la antigua razón socrática, sin buscar un “fundamento (*Grund*)” único, un “silencio más allá del lenguaje”.⁵⁸

En 1983, con el artículo “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil” (1983), Vattimo continúa con la problemática de la *posmodernidad*, que lo ocupará hasta el presente. Ahora, contra un conocimiento “duro” o “fuerte” (de las ciencias explicativas naturales), la hermenéutica se autodefine *positivamente* como conocimiento “blando” o “débil” (1983, 12): “En la base de esta debilidad del pensamiento [...se encuentra] la conexión del pensamiento débil con la hermenéutica [...] que no puede proceder con una lógica de verificación o del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento eminentemente estético de la intuición” (24). Es decir, “la regla de los juegos lingüísticos no se imponen en nombre de su funcionalidad demostrada” (25). Cada juego tiene su *pietas*, su ethos diferente que puede ser hermenéuticamente interpretado dentro del “horizonte *retórico* de la verdad” (26), a fin de que el Occidente “viva hasta el fondo su debilidad” (27).

En 1985 escribe su libro más publicitado: *El fin de la modernidad*.⁵⁹ Se ocupa de la “disolución de la estabilidad del ser” (1985, 11), de la crisis del concepto de progreso unitario que deviene *rutina*,⁶⁰ de la vigencia del mundo científico-técnico en especial de la información (la *media*) que crea un mundo plural, de la multi-

⁵⁸ Hay un velado y continuo diálogo con K.-O.Apel, oponiéndose a su pretensión de “fundamentación”, y también con J.Habermas, sin asumir sus posiciones.

⁵⁹ En la *Introducción* indica que su discurso se encuentra circunscrito dentro “del arte, de la crítica literaria, de la sociología” (1985, 9). Veremos que, como en todos los grandes filósofos europeo-norteamericanos del presente, la economía está ausente, no sin consecuencias.

⁶⁰ Arnold Gehlen le sirve de inspiración (15ss.; 110ss.). Le debe la manera de encarar el tema de la “secularización” (véase de Gehlen *Die Säkularisierung des Fortschritts*, 1967).

plicidad, de la contemporaneidad o simultaneidad de los acontecimientos mundiales. Se produce la transformación del ser como valor de cambio.⁶¹ Todo esto es visto como “una oportunidad”.⁶²

Habiéndose definido la modernidad como la época de la “superación”, el problema actual es afrontar la decadencia: “No se saldrá de la modernidad mediante una superación, lo que sería todavía un momento interno a la modernidad. Hay que buscar una vía diversa. Es así el momento del nacimiento de la posmodernidad en filosofía [...] El fin de la época de la superación” (175-176).

Es una “filosofía del amanecer (*matino*)” (180):

Se trata, en otras palabras, de descubrir y preparar la manifestación de la oportunidad ultra u posmetafísica de la tecnología planetaria. Esta *Verwindung* –escribe Vattimo con un optimismo a toda prueba– se realizará obviamente reconstruyendo la continuidad entre tecnología y la pasada tradición del Occidente(188).

El tema discutido en este seminario de México, parte del artículo de 1987, “Metafísica, violencia, secularización”, donde se confronta principalmente con Adorno y Levinas.⁶³ Se trata del desmascaramiento de la metafísica por parte de Nietzsche; ya que la negación intentada por Carnap⁶⁴ ha fracasado (al punto de que hoy ciertos neoempiristas simpatizan con la metafísica). ¿Qué puede significar hoy una “superación” (*Verwindung*) de la metafísica? Adorno⁶⁵ muestra que la crítica de la metafísica, sobre todo desde su fruto violento, como Auschwitz, no impide su retorno, y

⁶¹ “La consumación del ser como valor de cambio” (35).

⁶² “El nihilista cumplido es aquel que ha comprendido que el nihilismo es su (única) *chance*” (27).

⁶³ En el § 3.b, abordaré la cuestión de Vattimo ante Levinas.

⁶⁴ P.e. en su obra de 1932 *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.

⁶⁵ Véase “Meditationen zur Metaphysik”, en *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp.352-397.

para Vattimo, al quedar ligado Adorno a la dialéctica lo transforma en un pensador prenietscheano, preheideggeriano (1987, 81).

Emmanuel Levinas habría pretendido superar la metafísica de una manera más radical que Adorno (82ss.), desde la ética. Para Vattimo lo que “buena parte del pensamiento crítico del siglo XX llaman metafísica [...] se llama en Levinas ontología; reserva el término *metafísica* [...] para señalar el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehúye la lógica de la violencia” (83).⁶⁶ Con Derrida, Vattimo critica a Levinas de, al final, quedar apresado en la violencia de la ontología, porque el Otro deberá usar la lengua, y sobre todo “el *logos*, el discurso coherente de la razón” (90). Vattimo no enfrenta a Levinas en el nivel de la alteridad antropológica, se desvía únicamente hacia la alteridad del infinito, al pensamiento hebreo como teología,⁶⁷ y pierde el rastro filosófico del tema, con lo que se descubre que no ha penetrado todavía suficientemente el problema de la alteridad antropológica. Volveremos en el § 3.b sobre el asunto.

En *La sociedad transparente* (1989 a) escribe Vattimo, para la edición española: “¿Es posible actuar una emancipación que libere la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos

⁶⁶ Véase mi obra *Filosofía della Liberazione*, § 2.4.9 (ed. italiana, pp. 116ss.); y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992, pp.40ss. Vattimo tiene dificultad en entender a Levinas. Por ejemplo, dice que “El otro como rostro [...es] la primera verdadera experiencia del ser” (85). De ninguna manera: el Otro no es una experiencia del ser, sino una experiencia “más allá del ser” (¡jamás del ser!); esto sería retrotraer la “meta-física” a la mera ontología de Vattimo. El Otro nada tiene que ver tampoco con “el *Grund* metafísico” (86).

⁶⁷ La relación entre biblia y filosofía griega debe plantearse de otra manera. En mi *Humanismo semita* (1963), cit., realicé un análisis filosófico de las estructuras éticas de un conjunto de pueblos históricos. En dichas culturas semitas se pueden descubrir estructuras inexistentes entre los indoeuropeos, griegos. No se trata de una relación entre biblia y filosofía: sino entre dos pueblos con “núcleos ético-míticos” (para hablar como Ricoeur) diferentes, sobre los cuales puede aplicarse una reflexión filosófica crítica. El resultado levinasiano no es teológico: es un intento filosófico de analizar una experiencia ética distinta a la griega y la moderna europea. La acusación de teología del pensar levinasiano es una manera cómoda de evitar el trabajo de entenderlo.

aproxime la felicidad o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios?”⁶⁸

La *mass media*⁶⁹ en vez de producir, en la interpretación de Vattimo, una sociedad unitaria, ha producido, al contrario, una sociedad dispersa, múltiple, de diferentes culturas yuxtapuestas. La “sociedad transparente” –a la que para Vattimo aspira Apel o Habermas (1989 a, 29ss.)– o el “ideal normativo de la autotransparencia” (34):

[...] se revela como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra sobre todo la sociología crítica de Adorno, mientras

⁶⁸ *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p.71. Sería bueno hacerle esta pregunta al comandante sandinista Omar Cabezas, quien en su obra *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1982), nos responde: “Como que la montaña y el lodo, el lodo y la lluvia, también la soledad, como que nos fueron lavando un montón de taras de la sociedad burguesa. Nos fueron lavando una serie de vicios. Allí aprendimos a ser humildes porque vos solo no valés ni mierda ahí adentro, aprendés a ser sencillo [...] El hombre nuevo empieza a nacer con hongos, con los pies engusanados, el hombre nuevo empieza a nacer con soledad, el hombre nuevo empieza a nacer picado de zancudos, el hombre nuevo empieza a nacer hediondo. Esa es la parte de afuera, porque por dentro, a fuerza de golpes *violentos* todos los días, viene naciendo el hombre con la frescura de la montaña, un hombre, pareciera mentira, medio cándido, sin egoísmos, un hombre que ya no es mezquino, un hombre tierno [...] porque uno siempre cultiva esa ternura en la montaña, yo cultivaba la capacidad de no perder esa belleza...” (pp.99-100).

⁶⁹ Este es el tema de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979, atento a la heterogeneidad de los “juegos lingüísticos” y teniendo razón en aquello de que “la invención se produce a través del disenso” (Introducción). Lyotard, como Derrida, deben mucho a Levinas. Es una obra escrita contra Habermas; este último responde en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Véase R.Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, en *Praxis International*, IV, 1 (1984), pp.4ss. Por mi parte he entrado en el debate con mi artículo “Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt”, en K.-O. Apel *et alia*, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp.96-121. Mi *Filosofía de la Liberación*, escrita en 1976 en México y publicada en 1977, decía al final de las Palabras preliminares: “La Filosofía de la Liberación es posmoderna, popular, feminista...”.

que por otro —lo que Adorno sin embargo no veía— se desarrollan, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (el “surgir de nuevos centros de historia”) que terminan, en definitiva, por volver *imposible* la realización de la autotransparencia” (36).

Así nace un cierto *arcaísmo*, un *relativismo cultural* como “irracionalismo moderado o racionalidad limitada” (52) que revaloriza los mitos a los que se le controla por un proceso de “conservación-distorsión-vaciamiento” (61). Partiendo de Benjamin (articulando el *Stoss* de Heidegger con el *shock* de aquél), Vattimo revaloriza la reproducción *Kitsch* urbano, el *design* como debilitamiento y propagación del arte, como utopía estética heterotópica de la pluralidad (84ss.).

Por último, en la *Ética de la interpretación*⁷⁰ (1989 b), vuelve insistente el problema del “crepúsculo” (ahora *declinato, fine della storia*) (13); la invalidación (*invalidé, confutato*) de la razón en Auschwitz, de la revolución en Stalin, de la metafísica en la ideología enmascarante... en Lyotard como “fracaso del proyecto moderno” (14), de la “historia de la metafísica como una historia de eventos casuales” (Rorty) (16). Y posibilita este nuestro diálogo de hoy cuando escribe: “El diálogo con las otras culturas es ahora un verdadero diálogo, no es solamente cuestión de hacerlo posible liquidando el punto de vista eurocéntrico [...]; se trata de ejercerlo en verdad, más allá, por lo tanto, de posiciones puramente descriptivas” (41). Siendo la interpretación la *koiné* cultural de la actualidad, no se puede partir de la posición de un observador, sino de un diálogo entre juegos de lenguaje que se modifican en dicho ejercicio.⁷¹

A partir de Benjamin o Rosenzweig se plantea el problema de la secularización (49ss.), la “muerte de Dios”, de donde se puede

⁷⁰ Ahora Lyotard está más presente que en sus obras anteriores, igualmente el Habermas crítico de los posmodernos.

⁷¹ “La hermenéutica, contra la pretensión (aunque implícita) de neutralidad positivista o estructuralista, reivindica la pertenencia del *sujeto* al juego de la comprensión y al evento de la verdad” (43).

volver a Parménides (como Severino) o desde Schelling a una filosofía “de la creación y de la libertad” (como Pareyson) (62), desde la “comunidad” (96ss.),⁷² se hace una última pregunta: “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” (135ss.).⁷³ Ética es el “ethos, costumbres, cultura compartida de una época” (135), en el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana.⁷⁴ Vattimo critica así a Apel y Habermas:

Una ética de la comunicación [...] encuentra la norma de la comunicación ilimitada o de la acción comunicativa sólo al precio de colocarse en una posición de radical a-historicidad; y paga esta elección desembocando en una situación que oscila entre el formalismo y el relativismo cultural, por una lado, y la dependencia del ideal moderno del sujeto, o sea, del sujeto de la ciencia, por el otro (145).

En cambio, una ética de la interpretación es el “despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia”; es “una ética que tiene en su base una *ontología* de la reducción y del aligeramiento, o si se quiere, de la disolución” (145). El nihilismo es

⁷² Aquí nuevamente es un diálogo con Apel y Habermas, donde se cita la obra de M.Theunisse, *Der Andere* (De Gruyter, Berlin, 1965, que no se ocupa de Levinas), pero sin sacarle provecho. Sobre Levinas, de nuevo, en 1989 b, 132-133.

⁷³ A lo que ahora deseamos proponer otra pregunta: “¿Ontología hermenéutica del crepúsculo o Ética de la liberación?”, porque, en realidad, no veo todavía la arquitectónica de esa “Ética de la interpretación”. Con respecto a la Ética del Discurso o de la Comunicación, venimos realizando un debate con Apel. (Véase el debate de Feiburg 1989: K.-O. Apel-E.Dussel *et alia*, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; el de México 1991: Idem, *Diskursethik oder Befreiung?*, ya citado; y además dos nuevos diálogos, de Mainz 1992 y Sao Leopoldo 1993, que se editarán próximamente.)

⁷⁴ Moral para Apel o Habermas, ahora, es la transformación de la moral formal kantiana (véase J.Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991). Para mí, en cambio, ética es, en el sentido levinasiano, trasontológica: formal trascendental pero como ámbito desde-el-cual el Otro *interpela* (como un muy específico acto-de-habla, del que hablo en mi artículo ya citado “La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla”).

una experiencia crepuscular del Occidente, de Europa, de la modernidad. ¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que esto tiene para un mendigo hindú enlodado por las crecientes del Ganges, para un miembro de una tribu Bantú del Sudsahara que muere de hambre, para los millones de chinos semicampesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcóyotl o Tlanepantla, tan pobladas como Torino, en México? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad sólo una estética de la “negatividad”, de la “disolución como destino del ser”? (147)

¿“Con” Vattimo, “más allá” de Vattimo?

Ahora nos internamos en una segunda parte, como comienzo del diálogo. Ciertamente, el punto diferente de partida de la “Ontología hermenéutica del crepúsculo” (más que una ética) y de una “Ética de la Liberación”, permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur. Uno parte de la modernidad y el capitalismo tardío (el *Spätkapitalismus* de Habermas o Lyotard), nosotros en cambio del primer “bárbaro” que se intentó “modernizar”⁷⁵ desde 1492, el mundo colonial de la modernidad, los “condenados de la Tierra” de Frantz Fanon. De allí que en el Norte puede ser saludable hablar de la positividad del “crepúsculo (*declino*)”. Nuestro punto de partida para esta segunda y tercera parte crítica, entonces, tiene en consideración un hecho con relevancia ética: 20% de la población más rica de la Tierra consume-destruye 82.7% de los bienes (*incomes*) del planeta,⁷⁶ mientras 20% más pobre consume sólo 1.4% de dichos

⁷⁵ No hay modernidad sin “modernizado”, ni civilización superior sin “bárbaro”: América Latina fue la primera periferia europea moderna. ¡Nosotros fuimos los primeros “bárbaros” de la modernidad! Véase mis conferencias en la Goethe Universität de Frankfurt de 1992: *1492: el encubrimiento del Otro* (en especial la segunda parte, desde la conferencia 6, y el Apéndice 2).

⁷⁶ *Human Development Report 1992*, United Nation Development Programme, Oxford University Press, New York, 1992, p.35. Sobre este tema véase el catastrófico informe de Donella Meadows-Dennis Meadows *et alia*, *Beyond the limits* (trad.cast. Aguilar Ediciones, Madrid, 1992), donde se muestra que lo previsto hace veinte años, en 1972 (D. and D. Meadows *et alia*, *The Limits of Growth*,

bienes.⁷⁷ Por su parte 60% más pobre aprovecha sólo 5.6% de ellos. Una disparidad tal *nunca* había existido en la historia de la humanidad. Los mecanismos estructurales de acumulación –en manos de pocos– de los recursos de la humanidad que gestiona el sistema capitalista han llevado, después de 500 años de modernidad, a la existencia de más pobres (cuantitativamente casi 4 000 millones de personas) más pobres (cualitativamente con diferencia de 1 a 60 entre más ricos y más pobres, que *jamás pudo* –era *imposible* antes– darse en la historia de la humanidad, ni en la estructura regional de ningún imperio o pueblo anterior a la mundialización europea-moderna de 1492). Es por ello que, fruto del diálogo que venimos desarrollando, Karl-Otto Apel reconoce ahora: “El problema *número 1* de la política mundial y de una *macroética*, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la *crisis ecológica* y la *crisis socioeconómica*”.⁷⁸

Nuestro ir “más-allá” de Vattimo o estar en posición “crítica” surge, como puede verse, de un punto de partida dis-tinto: una Ética de la Liberación parte desde el Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistema sacralizados fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica ...

New York, 1972) ha sido superado ampliamente y “para peor”: “[Este informe] revela que el nivel de ingreso medio posible continuado es más bajo hoy que hace veinte años, producto de nuestro fracaso en comprender los límites en el uso de los recursos naturales” (p.14).

⁷⁷ En 1960 la diferencia era de 1 a 30, hoy es de casi 1 a 60: la pobreza ha crecido en un 100%.

⁷⁸ “Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel”, en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, p.37. El mismo Ricoeur reconoce que “accordo ben volentieri che queste figure dell'alterità e queste figura dell'altro vengono a riassumersi e a culminare nel momento di alterità in cui l'altro è il povero” (“Filosofia e Liberazione”, en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, p.115.)

*Crítica eurocéntrica de la modernidad:
¿hacia una transmodernidad?*

Con Vattimo podríamos estar de acuerdo *parcialmente*, con respecto al tema que trata en el tercer estrato de su obra que se centra en la cuestión del fin de la modernidad o la posmodernidad (supra § 1.c): “El término posmoderno sí tiene sentido [...] Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido” (1989 a, 7).

Para saber qué es lo que ha concluido es necesario considerar la descripción de la modernidad (en el tiempo, en el espacio, y por sus determinaciones). Su comienzo en el tiempo debe situarse “a finales del siglo XV” (1989 a, 8).⁷⁹ Una de sus notas constitutivas es la de considerar a:

[...] la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal [...] La condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que puede ser vista como un proceso unitario [...] Tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro (8-9).

⁷⁹ Aunque en otra ocasión nos habla del 1600 como inicio de la modernidad. De todas maneras, como para Habermas, se deja entender que la modernidad comienza en el siglo XVII (con Galileo, condenado en 1616; con el *Novum Organum* Bacon en 1620; con el *Discurso del Método* de Descartes en 1636). Lo que no se ve frecuentemente es que en el siglo XVI hispano-lusitano, “nuevos observables modernos” desintegran el antiguo paradigma europeo-medieval. Es el inicio de la modernidad. En el siglo XVII, después de la decadencia de España y Portugal, la modernidad puede formular los nuevos paradigmas (el heliocentrismo astronómico, el empirismo científico, la ontología del *ego* en filosofía, etc.). La modernidad no se inicia en el siglo XVII, sino a finales del siglo XV, porque allí la Europa medieval (regional) deviene en la Europa-moderno-mundial, “centro” del “sistema-mundo” (véase el § 1: “El sistema-mundo como problema filosófico”, en mi ponencia “Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y a Paul Ricoeur. Sobre el sistema-mundo y la económica”, presentada en el XIX Congreso Mundial de Moscú, agosto 1993, en la Mesa Redonda sobre “Problemas éticos Norte-Sur”).

Cuando esta unidad y centro entran en crisis, iniciamos el crepúsculo de la modernidad, la posmodernidad, con Nietzsche y Heidegger. Entre las notas que Vattimo considera para definir a la posmodernidad se encuentran: “La consumación del ser como valor de cambio, el devenir fábula del mundo verdadero, el nihilismo aun cuando comporta un debilitamiento de la fuerza de la realidad” (1985, 35). Un factor esencial, como para Lyotard, son los *mass media*,⁸⁰ que, contra una posible ilusión, produce una sociedad que no es autotransparente (1989 a, 34ss.).

Más allá de Vattimo, afirmamos que sus propuestas son críticamente insuficientes. Como en general los filósofos de Europa y Estados Unidos, Vattimo no tiene clara conciencia que los fenómenos intraeuropeos anteriores al 1492 son provincianos, regionales.⁸¹ Aristóteles, Maimonides o Tomás de Aquino fueron pensadores *regionales*; mientras que Bartolomé de las Casas, Descartes o Kant fueron ya pensadores de una cultura que se había constituido como “centro” de la historia como *empíricamente mundial*. Por ello, la nota constitutiva de la modernidad, y contra las opiniones que hoy se vierten,⁸² es la “centralidad” empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) historia efectivamente mundial.⁸³ El no considerar esta “centralidad” como nota esencial de la

⁸⁰ “En el nacimiento de la sociedad posmoderna las *mass media* desempeñan un papel determinante” (1989 a, 11ss.)

⁸¹ En Europa, el mundo turco, el imperio mongol o chino, lo mismo que entre aztecas o incas, los acontecimientos eran empíricamente “regionales”. Tanto el mundo mediterráneo, como el imperio romano o la Edad Media europea se situaron en un espacio regional de la historia Afro-Euro-Asiática, y nunca en el “centro”.

⁸² Por ejemplo, Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; Stephen Toulmin, *The Hidden Agenda of Modernity*, Macmillan, New York, 1990; o la ya citada de J.Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ninguno considera el hecho fundamental de la constitución *empírica* de una historia mundial.

⁸³ No estamos hablando de la “concepción” de una historia universal, que es posterior. Estamos hablando del *empírico* contacto que “una” cultura (Europa) toma efectivamente con “todas” las otras culturas de América Latina (primero), África y Asia. La “mundialidad” del acontecer humano es anterior a los *mass media*: lo

modernidad es una actitud eurocéntrica, porque atribuirá a las virtualidades medievales de los burgos libres (*Frei-burg*) de Europa todos los logros modernos posteriores, que son fruto de una dialéctica entre centro-periferia; es decir, la “periferia” es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Esa periferia de la modernidad es su “otra-cara” (como la “otra cara” de la moneda o de la luna, que no se ve) constitutiva. No hay modernidad sin “modernizado”, civilización sin “bárbaro”. Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el “mito de la modernidad”: la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes, y a los victimados como culpables.⁸⁴ Entre las violencias que Vattimo (Nietzsche o Heidegger) le atribuye a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido, a la gran mayoría de la humanidad.

Vattimo no se opone a estas propuestas, pero es necesario ir positivamente más allá de su crítica, desplegarla, profundizarla, darle un sentido *mundial*. En ese caso, los “bárbaros” excluidos aunque afectados, pueden beneficiarse de un “debilitamiento” de la razón dominadora, nihilista, pero esta decadencia, crepúsculo de la razón, como razón débil no basta. Es necesario todavía la afirmación de una “razón liberadora”, de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada, para por una praxis constructora-liberadora abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la modernidad) hacia una *trasmmodernidad* (como ejercicio de una “razón estratégica” y de

inauguran Portugal y España desde 1492 (y no antes, porque África era conocida, pero América significa una novedad con horizonte ontológico). Véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, desde la conferencia 2 en adelante.

⁸⁴ Véase el Apéndice 2 de la obra nombrada *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

“responsabilidad” en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante, del capitalismo central a fines del siglo XX). Es decir, ante la posmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la modernidad europea: estamos con Vattimo. Pero además, más allá de Vattimo, afirmamos que la trasmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la “otracara” oculta y negada. Por ello, recordamos ahora las palabras de Vattimo que hemos copiado al comienzo de este trabajo: “Los verdaderos *bárbaros*, los excluidos [...] esa raza de hombres que vienen de *afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo” (1974, 332).

Desde la Exterioridad *de*⁸⁵ la modernidad, el Otro constitutivo esencial de la modernidad (pero como el explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna *sujeto de praxis innovadora* (una especie de *Übermensch* mundial, humilde, débil, racionalmente ético: transformación radical de la intuición nietzscheana).⁸⁶

Ese proyecto transmoderno será también fruto de un diálogo entre culturas. Debemos comenzar de una manera sistemática y real dicho diálogo filosófico. Se habla de él pero no se organiza efectivamente su despliegue.

*Escepticismo versus refutación del escepticismo:
¿una alternativa parcial?*

Con Vattimo creemos que un cierto “irracionalismo moderado” o “racionalidad limitada” (1989 a, 52), que Levinas define como crítica a la Totalidad, y que Vattimo acepta desde la crítica de la metafísica tradicional desde Heidegger, o del “sistema de la *ratio*

⁸⁵ Es decir, un genitivo objetivo: es una Exterioridad como co-referencia obligada a la modernidad y por ello momento negativo de su realidad.

⁸⁶ Esto es lo que hemos expuesto en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 29-31: “La libertad meta-física del Otro y la negatividad”; “Bondad moral de la praxis liberadora”; “El *ethos* de la liberación” (t.I, pp. 89ss.)

socrática” en Nietzsche, quiere situar la imposibilidad de una clarividencia total, una “transparencia” racional plena. Se trataría del “irracionalismo hermenéutico” (1991, 90), si por racionalismo en este caso se trata de la racionalidad epistemológica de la “ciencia normal” de un Kuhn. De allí la apología del pensamiento “débil”, hermenéutico, interpretativo, que Rorty llamaría edificante. Vattimo, además, desde Schleiermacher sabe que la “individualidad” (y más cuando es libre) es inefable en cuanto tal. Es toda la cuestión del “escepticismo” (1985 a, 12), en la que Apel se especializa.⁸⁷ Este último, critica la posición del escepticismo o racionalismo hermenéutico cuando escribe: “El paso del tiempo no ha hecho sino reforzar esta valoración mía: especialmente respecto a la historia efectual internacional de Gadamer —hasta el historismo-neopragmático de Rorty y la versión del posmodernismo de Vattimo”.⁸⁸

Lo mismo que Apel, J.Habermas debe, a toda costa, probar la irracionalidad de Nietzsche —y con ello la de Vattimo.⁸⁹ Vattimo, en cambio, quiere salvar en Nietzsche todo lo salvable (hasta el

⁸⁷ Pero Vattimo lo conoce muy bien, por ello escribe: “...el argumento contra el escepticismo: se dice que todo es falso pretendiendo decir algo verdadero, luego...” (*Ibid.*). Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel, como puede verse en la Introducción a la traducción italiana de algunos artículos de la *Transformación de la filosofía* (K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp.VII-XXXII).

⁸⁸ “¿Vuelta a la normalidad?”, en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (ed. cast. en K.-O. Apel *et alia*, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp.79ss.). Para Apel (y también para una Ética de la Liberación, pero enunciado de otra manera), Gadamer o Vattimo, no tienen “un principio normativo universalmente válido” (*Ibid.*, p.81) que les permita afirmar o no la moralidad de un mundo de vida (*Lebenswelt*) dado. ¿Cómo se puede dialogar racionalmente sobre cuestiones morales “desde” dos mundos de vida históricamente concretos? En mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, Conferencia 8.3 (*El diálogo interrumpido*), doy un ejemplo del diálogo entre los sabios aztecas (tlamatinime) y los misioneros franciscanos en 1525, en México: es un prototipo de asimetría e imposibilidad del diálogo racional en el inicio de la historia de la naciente modernidad. Al hablar del *fin de la modernidad* debemos hacerlo con referencia al inicio (*Anfang*) de esta época.

⁸⁹ Del autor citado *Der philosophische Diskurs der Moderne*, IV. “Eintritt in die Postmoderne” (pp.104ss.).

racismo heredado de los románticos). Yo me encuentro libre y puedo comprender el “manejo” racional limitado de Nietzsche, como inevitable, distorsionado, helenocéntrico, germanocéntrico. Habermas juzga demasiado rápido al irracionalismo, sin querer entender su punto de vista. El racionalismo tiembla ante el irracionalismo del nazismo, y en esto una Ética de la Liberación (que ha sufrido el militarismo de la Seguridad Nacional instaurado por Estados Unidos en América Latina entre 1964 a 1983) no puede sino aprobarlo totalmente.⁹⁰ Pero el racionalismo de Frankfurt no es *sensible* al problema planteado por Levinas –pero tampoco logra Vattimo expresarlo de esta manera.

Por ello, admitiremos la crítica del “racionalismo del terror” (para nosotros por ejemplo el de la CIA, que Europa no sufre *hasta ahora*) con Levinas cuando escribe:

El discurso coherente que se absorbe enteramente en *lo Dicho* –¿no debe su coherencia al Estado que excluye, por la violencia, el discurso subversivo? [...] La asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y la medicina⁹¹ supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se inclina ante la lógica es amenazado de ir a la prisión, de ser internado en un asilo psiquiátrico o de tener que sufrir el prestigio del maestro o el medicamento del médico: violencia o razón de Estado aseguran al racionalismo *de la lógica* su universalidad y *a la ley* su materia sumisa.^{92, 93}

⁹⁰ Además vivimos ahora el terror del neoliberalismo económico (de F. Hayek o M. Friedman), tanto o más peligroso que el del nazismo; economía cínica sin principios éticos en nombre de la civilización occidental y democrática. Estos “peligros” no son advertidos por Apel y Habermas, pero en cambio los posmodernos se transforman en aliados coyunturales.

⁹¹ Está pensando en los sanatorios de “locos” del stalinismo, que trataban a los discípulos como enfermos mentales. Las dictaduras militares de América Latina, alumnos de las escuelas “of the Americas” en Panamá, West Point (donde estudió Somoza de Nicaragua), etcétera, son la otra cara del liberalismo occidental del mismo problema que todavía hoy sufrimos.

⁹² En Argentina, donde sufrí un atentado de bomba en mi hogar y fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, como profesor de Ética, y tuve que partir al exilio, tantos filósofos pudieron continuar sus temas analíticos o abstractos, “sin en-

Es decir, estamos con Vattimo y Levinas, en cuanto al peligro de una razón estratégico-instrumental, económico-militar, y otras, que oprime a la periferia desde 1492, y que se acentúa en el presente, mucho más desde 1989, cuando el capitalismo del centro, hegemónico sin tener que compartir el poder, puede lanzar cuantas guerras quiere en nombre de la “civilización” contra los pueblos “bárbaros” del Sur, y así realizar sus “intereses” ónticos, económicos, políticos, culturales y hasta religiosos. Pero, estamos con Apel y Habermas, en cuanto al hecho de que se deben negar *ciertos tipos* de racionalidad⁹⁴ (la racionalidad cínica, la estratégica o la instrumental autonomizadas; la racionalidad metafísica o abstracto proposicional prepragmática), pero, al mismo tiempo, habrá que asegurar el ejercicio de la *razón* ética, de la discursiva que subsumen las anteriores con criterios morales.

Pero es aquí, más allá de Vattimo y de Apel o Habermas, que Levinas recuerda que:

El discurso escéptico que enuncia la ruptura, el fracaso, la impotencia o la imposibilidad del discurso, caería en contradicción, si *el Decir (le Dire)*⁹⁵ y *lo Dicho (le Dit)* no fueran correlativos, si la

terarse que había dictadura militar”. (Véase la obra de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Sils-María, Córdoba, Argentina, 1988; es una auténtica crítica nietzscheana latinoamericana, donde, “desde la *razón*” ética, se critica desde la Filosofía de la Liberación, la razón del terror estratégico-instrumental: “quien no quiere hablar de fascismo no puede hablar de liberación”; p.155.)

⁹³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, p.216.

⁹⁴ Véase mi artículo sobre “Razón escéptica y razón cínica (Acerca de los oponentes de la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación)”, ponencia presentada en la discusión con Apel en abril de 1992 (ha publicarse próximamente en las actas del seminario).

⁹⁵ “El Decir” en Levinas es la “exposición” misma del rostro, de la carnalidad del Otro, que afronta en el riesgo, la vergüenza o el peligro, que aparece como Persona, *antes* de la expresión lingüística. Tiene algo que ver con la infabilidad de la individualidad libre de Schleiermacher, pero no en tanto que “yo no la conozco”, sino en tanto que “él se me revela”. Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 4.2.3: “Expresión”, que no es “exposición” (§ 4.2.6).

significancia (*significance*) de la proximidad⁹⁶ y la significación sabida y *dicha* pudiera entrar en el orden de lo común; si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho*; si *el Decir* entrara en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad [...] El decir escéptico refutado por la filosofía, recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable, es decir, memorable. De donde, las trazas del *Decir* [la trace du Dire], lo que nunca está presente, me obliga, la responsabilidad por el Otro, jamás asumida, me liga [...] La filosofía [¿apeliana, habermasiana?] subestima la profundidad de la negación en ese *no pertenece*, que excede a la pretensión lógica de la negación y la afirmación.⁹⁷

Siendo efectiva la “distancia” entre el Otro, como sujeto que se presenta lingüísticamente por “revelación” (recuérdese a Schelling)⁹⁸ y “lo que expresa”, Levinas llega a comprender la mutua complementariedad del escepticismo y su refutación:

El retorno del escepticismo, a pesar de la refutación que hace caer en contradicción su tesis con las condiciones de toda tesis, sería un puro no-sentido si todo en el tiempo fuera memorable, es decir, en la medida que hace estructura con el presente, si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho* ...⁹⁹

⁹⁶ Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 2.1. Cfr. Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, cit., 4.2: “Die Nähe des von Angesicht zu Angesicht” (pp.74ss.)

⁹⁷ *Autrement qu'être...*, p.214.

⁹⁸ Véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, en “Superación europea de la dialéctica hegeliana” (pp.115ss., donde estudiamos el viejo Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Sartre, Zubiri y Levinas). La *Philosophie der Offenbarung* (1841) de Schelling tiene mucho que ver con la diferencia entre “Decir-exposición-revelación” y “lo Dicho-expresión-presencia”. El escéptico es *sensible* a esta distancia; el racionalista es ingenuamente optimista de la identidad entre *Decir-lo Dicho*; el ético de la liberación sabe por propia experiencia (la filosofía latinoamericana está *excluida* de la comunidad filosófica hegemónica) la dificultad de la comprensión de la interpelación del Otro (véase mi artículo “Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt”, en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, pp.96-121), pero afirma críticamente la *razón* en un sentido ético más radical todavía que la misma *Ética del Discurso* apeliana.

⁹⁹ *Autrement qu'être...*, p.217. Véase Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992, pp.156ss.: “4.2. Scepticism”. Se

Pero lejos de caer en un irracionalismo, ni siquiera “limitado”, Levinas y la Ética de la Liberación (y esta última con mayor razón que el mismo Levinas porque se trata de la liberación estratégico-instrumental de la praxis ético-discursiva del oprimido) afirma radicalmente la importancia de una razón, que yo llamo “razón ético-originaria”: “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 responsabilidad¹⁰⁰ por el Otro me obliga antes de toda decisión, antes de toda deliberación”.¹⁰¹

Esta “razón ético-originaria”, que reconoce en el Otro un otro libre, más allá del ser, del sistema, de la Totalidad, es el punto de partida de la “razón discursiva”: si argumento (razón discursiva apeliana) es porque el Otro (razón ético-originaria) es persona, igual, otra.¹⁰² Con Vattimo afirmamos la imposibilidad de la identidad entre el Decir y lo Dicho; más allá de Vattimo, y con una teoría ampliada de los tipos de racionalidad, podemos estar con Apel o Habermas, pero radicalizando sus posiciones y comprendiendo su insensibilidad ante lo inefable, o ante las dificultades, patologías o asimetrías del diálogo.

Ontología hermenéutica: ¿una recaída en el populismo?

Con Vattimo (y con Nietzsche, Heidegger o Habermas)¹⁰³ estamos de acuerdo en cuanto a la superación de la metafísica. Estamos

pregunta este autor: “How is the Saying, my exposure to the Other, to be Said or given a philosophical exposition without utterly betraying this Saying? How does one write the otherwise than Being in the language of Being, without this simply becoming a being other-wise? (p.164)

¹⁰⁰ “Responsabilidad” *a priori* y no *a posteriori* como la de Weber, Jonas o Apel.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.212.

¹⁰² Véase mi artículo “Ética de la liberación (Hacia el punto de partida, como ejercicio de la razón ética originaria)”, § 2.3, ponencia presentada en septiembre de 1993 en Madrid.

¹⁰³ J. Habermas tiene extrema claridad en este punto, en cuanto la Unidad o la Pluralidad son ambos momentos de la metafísica: en “Die Einheit der Vernunft in der

pues en una época posmetafísica.¹⁰⁴ Sobre este punto no deseamos decir aquí nada más, porque está claro.

Más allá de Vattimo (y por ello de Nietzsche, Heidegger o Habermas) la cuestión se enuncia así: ¿es posible ir más allá de la *ontología* misma? Este es el tema inicial de Levinas y de la *Ética de la Liberación*. Escribía yo en 1970:

Habíamos dejado planteada (§ 13), en el Heidegger de *Identidad y Diferencia*, *Gelassenheit*, etc., la cuestión de un “ámbito (*Ort*, *Bereich* o *Gegnet*) que pide otro decir (*Sagen*)” ante el que sólo cabe la “apertura ante el misterio (*Offenheit für des Geheimnis*)”, la “serenidad (*Gelassenheit*) ante las cosas”, la “espera” a la “asimilación” como “acontecimiento co-participativo (*Er-eignis*)”, que es un “entre (*Zwischen*)” más allá del horizonte ontológico, la “conciliación”. La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a *el Otro* (no ya “lo” otro neutro) como lo Dis-tinto, sin un “lo Mismo” (*tò autó, das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la Di-ferencia (*Unter-Schied*). La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia persona-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad persona-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (como momento meta-físico).¹⁰⁵

Vielfalt ihrer Stimmen”, en *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.153ss.

¹⁰⁴ Ya en 1970, en los dos primeros capítulos de *Para una ética de la liberación*, indicábamos la superación de la metafísica desde Heidegger. Toda la obra *Para una des-trucción de la historia de la ética* (1970), Ser y Tiempo, Mendoza, 1973, era un “pasar” de la onto-teología moral a una ética-ontológica.

¹⁰⁵ *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 16; t.I, p.119. Estas líneas fueron escritas en 1970; era una posmodernidad en la “periferia”, que al leer años después la propuesta de Lyotard, comprendió que no era posmoderna a la manera europea-norteamericana, sino algo dis-tinto, y por ello hablo hoy de transmodernidad. Lo “Di-ferente” es la Diferencia ontológica de Vattimo; lo “Dis-tinto” es la “Différance” de Derrida pero en un sentido levinasiano trans-ontológico. Todas estas propuestas quedaron como objeto de la “crítica de los ratones” (diría Marx); nunca entraron en el “gran debate” europeo-norteamericano por ser la expresión de una “comunidad filosófica *excluida*” (como la latinoamericana). ¿Habrán llega-

Es decir, con Vattimo, entonces, partíamos del “segundo Heidegger”, pero desde Levinas intentamos ir “más-allá”, trascender la ontología hacia una “meta-física”, “trans-ontología”, hacia el Otro como un ámbito ético trascendental.¹⁰⁶

Vattimo toca el problema del último Schelling, de la “ontología de la libertad” en Pareyson,¹⁰⁷ de la *Estrella de la Redención* Ro-

do el momento de comenzar un diálogo entre el Norte-Sur filosóficamente hablando?

¹⁰⁶ En el Cap. 5: “Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana”, en nuestra obra citada *Método para una filosofía de la liberación* (pp.175ss.), yo escribí hace más de veinte años: “Esta simple posición [de una filosofía de la liberación latinoamericana] Europa no la acepta [simplemente la ignora]; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa y sus prolongaciones cultura-dominadoras (Estados Unidos y Rusia [¡esto fue escrito en 1973!]), no sabe oír la voz del otro (de América Latina, del mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como *bárbara* y al pensar el *no-ser* europeo todo lo que dice es falso [...] Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, *moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación*” (p.197). Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es posmoderna... ¡Años *después* Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre el tema recuerda que la “filosofía de la periferia” viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía.

¹⁰⁷ Véase de Luigi Pareyson, *Filosofía dell'Interpretazione*, Rosenberg & Siller, Torino, 1975. Vattimo escribe: “En conclusión, y porque el Ser no es fundamento, sino *Ab-grund*, que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones [...] En el centro de esta búsqueda –como lo confirma aun el Rosenzweig de la *Estrella de la Redención*– es el pensamiento del último Schelling (que es uno de los inspiradores de Heidegger)” (1989 b, 56ss.). Esta es exactamente el punto de partida (europeo filosófico) de la Filosofía de la Liberación. Véase el § 17: “Del Hegel definitivo al viejo Schelling”, en mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, pp. 116ss. Véase el pasaje en la Filosofía de la Liberación de Kant a Fichte, y de éste a Hegel y Schelling en la tesis doctoral de Anton Peter, *Der befreiungstheologie und der transzendental-theologische Denkansatz. Ein Beitrag*

senzweig, y aun de la obra de Levinas,¹⁰⁸ pero no se plantea siquiera el problema de un “más-allá” de la ontología hermenéutica. Al final, pretende superar la metafísica desde una estética (como ya lo intentaron Marcuse en *Eros y civilización*,¹⁰⁹ o Adorno en *Dialéctica negativa*¹¹⁰) mientras que Levinas y Zubiri se ocupan

zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner, Herder Verlag, Freiburg/Br., 1988, 625 p.

¹⁰⁸ En especial en la ponencia leída por Vattimo en este seminario en México: “Metafísica, Violencia, Secolarizzazione” (1987, 82ss.).

¹⁰⁹ La superación de la alienación por la “fantasía” estética no es suficiente. Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Macmillan, London, 1984, pp.154ss. Véase mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 29, t.II, pp.89ss.: “Libertad meta-física del Otro y la negatividad”.

¹¹⁰ *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, en la que se puede ver que la crítica de la metafísica se hace siempre desde una ontología, aunque sea negativa (véase además de Adorno, *Teoría Estética*, Einaudi, Torino, 1977). En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, hemos criticado por insuficiente la “dialéctica negativa”; en primer lugar, por ser sólo dialéctica, y, en segundo lugar, por negativa. Afirmamos, desde Schelling, una dialéctica *positiva*; desde Levinas una revelación del Otro, que denominamos “analéctica”; y desde la miseria del Sur una pragmática-económica como interpelación del pobre, el afectado-excluido (la mayoría de la humanidad dominada, explotada, hambreada...), como proceso de liberación. Adorno escribe: “Kein Sein ohne Seiendes” (p.137). Desde Levinas o Marx, contra Nietzsche (por su fobia antireacionista antisemita) podríamos escribir: “Kein Sein ohne die schöpferische Quelle des Seins, der Andere”. Escribe Marx en *El capital*: “[...] tiene la propiedad de ser *fuerza de valor (Quelle von Werth)* [...] *creación de valor (Werthschöpfung)* [...] que existen en la corporalidad, en la personalidad vida de un ser humano” (I, 1867, Cap.2; *MEGA* II, 5, p.120; véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores, México, 1990, pp.335ss.). El Ser es el *Grund* (aun *Abgrund*), el Otro es *Quelle*, “más-allá” del ser, el “Señor del Ser”. Por ello dice Schelling que la “fuente de la revelación” no es el Ser, sino el “creador del Ser” (*Werke*, ed.Schroeter, München, t.V, 1959, p.306; véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, p.120). Todo comienza en la distinción entre “ser (*Sein*)” y lo que lo trasciende: la “realidad (*Wirklichkeit*)” del Otro (el Absoluto para Schelling o Kierkegaard, el “trabajo vivo” para Marx; distinción que se da en Levinas, Javier Zubiri y en la Filosofía de la Liberación). En este punto Schelling (del cual depende Feuerbach) va más allá que Schleiermacher. Schelling escribe: “La filosofía *positiva* puede comenzar puramente con la sentencia: Yo

de la superación de la ontología misma, evitando recaer en una onto-teología. Vattimo escribe que “lo que Heidegger o Adorno [...] llaman metafísica, se llama en Levinas *ontología*” (1987, 83). De mi lectura de Levinas tengo comprendido que ontología y Totalidad son lo mismo, pero que se aplica a los que han intentado superar la metafísica. Por ello, metafísica y ontología no es lo mismo para Levinas. En realidad la cuestión es más compleja.

Esquema 1
Metafísica, ontología y meta-física (o ética)
en Levinas y la Ética de la Liberación

Metafísica (tradicional)	Ontología (Heidegger, Vattimo)	Meta-física o ética (Levinas, Et. Liber.)
Los entes. La diferencia óntica.	Identidad (el ser lo mismo). Di-ferencia ontológica. Superación de la metafísica.	El otro. Dis-tinción. Más allá de la ontología.

Vattimo (como Nietzsche o Heidegger) tiene sólo dos dimensiones (la metafísica y la ontología, esta última *irrevasable: Nichtintergebar*). Levinas y la Ética de la Liberación tienen tres dimensiones (metafísica, ontología y trans-ontología). Es por ello que Vattimo no puede “dejar espacio” para el Otro *antropológico*, y siempre lo reduce al Infinito (pero interpretándolo en una onto-teología como el ente supremo, como una mera reflexión bíblica-teológica),¹¹¹ a la que se le opone una secularización, que Levinas

quiero lo que se encuentra más allá (*über*) del Ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer el real pasaje (*Übergang*)” (*Werke*, t.V, p.746).

¹¹¹ Por nuestra parte, en mi obra *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, indicaba ya la necesidad de situar “antropológicamente” la alteridad levinasiana, al mismo tiempo que desarrollar sus intuiciones en una praxis de construcción del nuevo sistema o Totalidad (que Levinas no puede hacer). Escribíamos en 1974: “La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera *teología kierkegaardiana*

ha supuesto siempre desde el ateísmo de la Totalidad. Decir: “¡Dios ha muerto!” en referencia al Dios (ente supremo) de la metafísica no es la cuestión de Levinas ni de Marx. La cuestión comienza cuando el Ser de la ontología se diviniza (p.e. “el capital” se fetichiza como valorización del valor en Marx: Moloch). El Otro, el pobre, están más allá de la ontología, y exige el fin o la ateización de la divinización ontológica del sistema (no sólo del Dios ente supremo de Nietzsche, sino de la Divinidad del Ser de Heidegger). Por ello Levinas exige una secularización radical de la ontología. La negación de que la cristiandad¹¹² en la cultura occidental es la posibilidad de liberar la revelación del Otro, aun en el ámbito religioso, metafórico, para Paul Ricoeur. En Heidegger, hemos indicado, hay una divinización del horizonte ontológico: ¿qué es el *Ge-Schick*?, ¿no es un ambiguo “Destino” que suena “peligrosamente” a los oídos del “pueblo” alemán... después de Hitler?

Vattimo todavía escribe: “Así ante la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, se reacciona sólo con la reivindicación –patética, metafísica– de otros valores *más verdaderos* (p.e.: los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etcétera.) (1985, 33).

Es en este sentido que en América Latina se nos propone un pasaje de la Filosofía de la Liberación hacia una “hermenéutica de la sabiduría popular”¹¹³ –en la línea de Gadamer, Ricoeur, subsu-

(!) [...], sino como una ética *primeramente antropológica* o una meta-física histórica?” (*Método para una filosofía de la liberación*, pp.175-176).

¹¹² Véase Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, II, Cap. V: “Das Problem der Christlichkeit”, pp.350ss., en especial el concepto de “Christentums”, que para Kierkegaard era la paganización hegeliana del cristianismo. Para Levinas y la Filosofía de la Liberación (véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (España), 1993) el ateísmo o antifetichismo de la Divinidad ontológica o de la Totalidad es la condición de posibilidad del descubrimiento de la alteridad del Otro (para mí, ante todo, como Otro antropológico).

¹¹³ Véase entre otros Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990; y J.C.Scannone (Ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984. En este último

miendo también la comunidad de comunicación apeliana.¹¹⁴ En este caso puede verse que la “hermenéutica ontológica” (también de Rodolfo Kusch en la que se inspira Scannone) puede caer en la mera tautología de una *Lebenswelt* (como en el caso de Vattimo) o en el “populismo” (por olvidar la opresión o negatividad que sufre la “cultura popular”). De todas maneras, una “ontología hermenéutica”, tanto la sociedad posmoderna como la popular de los países periféricos, pareciera que no necesita reflexionar sobre la liberación, ni pretenden crear utopías históricas futuras (por encontrarse en el mundo del *Spätkapitalismus* sin alternativas y por contar sólo con una razón débil antiutópica como en Europa, o por sobrevalorar la cultura popular a tal punto que pareciera que ya poseen todos los valores necesarios para una vida humana).

debate, Peperzak dijo: “En nuestra discusión, vocablos como *tierra, estar, nosotros, la sabiduría del pueblo* continúan siendo ambiguos, lo que encuentro sumamente peligroso” (p.84). Y Levinas comentó en un momento: “Los hambrientos del mundo no pueden ser saciados por pura gracia, gratuitamente: ni cada uno ni los otros. [...]Por naturaleza los otros me están encomendados. De tal manera que la técnica no es una degeneración de la cultura [...] El desarrollo técnico del mundo es un asunto importante de la humanidad dado entre nosotros” (p.184).

¹¹⁴ En este punto Scannone propone una profunda reflexión crítica de lo “trascendental” en Apel: “Trascendental: las limitaciones del planteo trascendental” (*Op.cit.*, pp.118ss.). En efecto, si lo trascendental es “lo ya siempre *a priori* presupuesto” en toda argumentación (o comunicación), el Otro es, aún más radicalmente, la realidad (no sólo empírica, pero ciertamente no metafísica ni ontológica) trans-ontológica o formal alterativa (Apel define al final una trascendentalidad ontológica), como el momento mismo ilocucionario del cara-a-cara, como lo que nunca puede deducirse, y aún anterior a toda pretensión de validez; el Otro no puede “pre-sub-ponerse”, sino que se revela efectivamente desde-sí y puede interpretarse *a posteriori*. El Otro no es “deducible *a priori* o dialécticamente previsible, sino sólo reconocible *a posteriori* en la historia de la interacción contingente y libre” (*Op.cit.*, p.123); “alteridad irreductible a todo *a priori* trascendental y a toda totalización dialéctica” (*Ibid.*, p.131).

¿“Contra” Vattimo?

Ahora nuestra reflexión se endereza a algunas cuestiones donde nuestra posición deberá confrontar la de Vattimo más claramente, ya que partimos no de la sociedad opulenta posmoderna, sino de la miseria de las sociedades dominadas y explotadas por Europa (y hoy Estados Unidos) desde hace justamente cinco siglos, desde 1492, el *inicio de la modernidad*.

Límites del síndrome ideológico helenocéntrico

Nietzsche (y también Heidegger, Gadamer o Vattimo), como toda la actual generación mundial filosófica (también en América Latina), hemos sufrido la “distorción romántica” de la interpretación del hecho “griego” (y helenístico en general). Una verdadera inversión, una invención que se produce en Alemania, pero también en Inglaterra y Francia,¹¹⁵ desde la derrota de los turcos en 1683 (y

¹¹⁵ Para toda esta argumentación véase la obra en tres tomos de Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t.I-, 1987-. La “caída de Egipto y la subida de Grecia” se produjo en Inglaterra desde el racismo de Locke y Hume, hasta Newton (*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, 1690) (Bernal, I, p.191), John Potter (1697) (p.195ss.) o MacPherson (1762), o en Francia con Anne Robert Turgot. Este último inició la idea metafísica del “progreso”, que partiendo de China o Egipto llega hasta Platón (todavía un filósofo cuasi asiático); sólo con Aristóteles

la llegada de los moscovitas al Mar Negro). Europa del centro, del Norte, comienza a producir una *Narrativa fantástica* (un verdadero *grand méta-récit* a lo Lyotard, una “Gran Palabra” diría Rorty, en la que el mismo Lyotard o Rorty caen, así como Taylor o Habermas) que todavía nos envuelve con sus redes. Los grandes promotores fueron, entre otros, los románticos alemanes. Alemania prusiana necesitaba una autocomprensión heroica y mundial, en la moda europea del racismo, antisemita, y culturalmente válida. Winckelmann en la Universidad de Göttingen¹¹⁶ comienza el proceso, que lo culminarán Goethe, Herder, y posteriormente Schlegel. De todos, el más influyente, fue Wilhelm von Humboldt, ministro de educación prusiano, fundador de la Universidad

comienza la edad europea de la ciencia empírica, que continúa con Bacon, Galileo, Descartes y Newton. Tenemos así ya incoado el “síndrome Grecia-Germanidad” (Bernal, I, pp.199-200). Mis obras citadas más arriba, *El humanismo semita* y *El humanismo helénico*, avanzaban ya, sin las presentes pruebas, la misma argumentación o las intuiciones esenciales en la cuestión: la experiencia semita (desde acadios a árabes) es diferente y *éticamente más relevante* que la indoeuropea (en especial griego-helenístico-romana). Estas obras, que escribí hace treinta años, son el punto de partida de mi crítica contra el eurocentrismo y como comienzo de una filosofía latinoamericana que está en la base de mi *Ética de la Liberación* actual.

¹¹⁶ Fue reorganizada en 1734, como modelo de universidad en su momento, ayudada por el rey de Inglaterra y Elector de Hanover, George II. Los románticos de Scotland llegaron a Alemania (Bernal, I, p.215). Kristophe Hermann establece en el *Acta Philosophorum* de 1715 que “aunque los egipcios cultivaron muchos estudios, nunca fueron filósofos” (*Ibid.*, p.216). Para él los griegos fueron los iniciadores de la filosofía –contra toda la tradición hasta el siglo XVIII incluyendo a Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, y toda la tradición helenística, romana, medieval y moderna hasta dicho siglo, que opinaban que Atenas era una colonia de Sais egipcia, y que la filosofía se había originado en Egipto (*Ibid.*, pp.98-120). “Isokrates admired the caste system, the rulership of the philosophers and the rigour of the Egyptian philosopher/priests’ *paideia* (education), that produced the *anēr theorethikós* (contemplative man), who used his superior wisdom for the good of his state. The division of labour allowed a *leisure* (*scholé*), which allowed for *scholé*, learning. Above all, he insisted that *philosophia* (philosophy) was, and could only have been, a product of Egypt” (*Ibid.*, p.104). Me extenderé sobre este tema en mi obra en elaboración *Ética de la Liberación*, Cap.1, § 1.1.

de Berlín (que será el nuevo modelo para toda Alemania, en especial por su sistema *socrático* de “seminarios”) y el *Gymnasium* (educación secundaria dentro del espíritu de la helenidad-germánica). Así surgen las hipótesis de las lenguas indo-germanas, unido al racismo ario (que se inspira en Darwin), y a la unilinealidad de la historia universal (como *Heilsgeschichte* en Hegel),¹¹⁷ todo lo cual se aprende y enseña en torno a una ciencia central en la ideología-política prusiana: las *Altertumswissenschaften*. Es de entender que cuando Nietzsche, alumno de grandes maestros de esta “ciencia” como Ritschl, con quien de Bonn pasó a Leipzig, o Erwin Rodhe, se atreva a criticar el *dogma prusiano* (el “síndrome greco-germano”) de la conciliación cuasi divina de la verdad del *logos* en Sócrates, en favor de lo dionisiaco (múltiple, vital, inorgánico), el influyente filólogo Wilamowitz movió todas las redes para dejar al joven Nietzsche “fuera” de la carrera académica alemana.¹¹⁸ Paradójicamente, el último Nietzsche (que Vattimo no sabe cómo interpretar), ¿no logrará “reconducir” su posición teórica a una postura más aceptable para la “burocracia prusiana” de los fuertes, poderosos, nobles (no burgueses), arios?: “Es imposible que un hombre no tenga en su sangre las cualidades y las predilecciones de sus padres [...] Este es el problema de la raza [...] En nuestra época tan democrática, o mejor, tan plebeya, la educación y la cultura deben ser, sobre todo, el arte de engañar sobre el origen, sobre el atavismo plebeyo en el alma y el cuerpo”.¹¹⁹

El racismo existía en toda Europa (incluida Inglaterra y Francia) y en Estados Unidos. Desde los románticos se pensaba que los climas tropicales no eran aptos para el desarrollo de las civilizaciones (véase la *Antropología* de Kant) y dejaban estigmas raciales insuperables.

Lo peor es que Nietzsche se levanta contra el dogma romántico griego desde el propio horizonte romántico: no puede saltar sobre

¹¹⁷ Véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, Cap.1: “El eurocentrismo”, y el Excurso al Cap.6.

¹¹⁸ Véase Karl Jaspers, *Nietzsche*, trad.cast. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p.73.

¹¹⁹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 264 (ed.cit., II, p.155).

su sombra. ¿Y si el mismo culto dionisiaco fuera egipcio y no griego?¹²⁰ ¿Y si Atenas fue una colonia egipcia y Tebas fenicia, es decir, semita? ¿Y si *Europa* la hija de Kadmos fuera también fenicia?¹²¹ ¿Y si la misma filosofía (p.e. el *logos* como razón apofántica está presente en el *Texto de Memphis* unos 3000 a JC) fuera también de origen egipcio?¹²² Aun el joven Nietzsche debería comenzar de nuevo. Sus hipótesis históricas eran demasiado endebles, ideológicas, helenocéntricas.

No es nada inocente el “helenocentrismo” romántico, ya que funda el eje “Grecia-Germanidad prusiana”, expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura europea contemporánea o en Estados Unidos —ya que el “americanismo” es el último capítulo del eurocentrismo, que pasando del “Este hacia el Oeste”, atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico. Hay que deconstruir este “síndrome ideológico-político” que todavía pervive en el optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del “Occidente”,¹²³ y desembocar

¹²⁰ M. Bernal, *op.cit.* I, pp.21ss. Se indica que en la mitad del siglo xv a.JC (mil años antes de Sócrates), en la XVIII dinastía egipcia, debió comenzar en Grecia el culto a Dionisos. Fuera de uno o dos dioses griegos, los restantes tienen origen en Egipto o en el mundo semita. El mismo Apolo (¿dónde queda así la ideología apolínea?) se origina en Ra, Aten o Tm, el joven o el viejo sol egipcio. “Semantically, the derivation of Apollo from *Hprrr* would seem very good. *Hprrr* was identified with *Hrmsht*, the Greek Harmachis, Horus of the Rising Sun. Horus had been identified with Apollo...” (*Ibid.*, p.68).

¹²¹ Véase M.Bernal, *op.cit.*, I, p.98.

¹²² Véase, entre otros P.Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, London, 1922; J.H.Breasted, “The philosophy of a Memphite priest”, en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (1901), 39, pp.39-54; M.Butler, *Romantic Rebels and Reactionaries: 1760-1830*, Oxford University Press, London, 1981; C.A.Diop, *The Cultural Unity of Black Africa*, Chicago, 1978; C.Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Paris, 1971; G.G.James, *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, Philosophical Library, New York, 1954; etc.

¹²³ Véase el Apéndice 1 de mi obra ya citada *1492: el encubrimiento del Otro* (hay edición francesa Ed.Ouvrières, Paris, 1992; alemana *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos, Düsseldorf,

sólo en lo dionisiaco (egipcio, pero con pretensión de auténtica helenidad) en Nietzsche, en Parménides (en Heidegger), o en el origen de la metafísica (Vattimo). El helenocentrismo (que pretende que Grecia es el origen, que nada debe a egipcios y semitas, siendo que Grecia no fue sino la parte *dependiente y periférica* occidental de las culturas del Medio Oriente, hasta la expansión de Alejandro Magno) funda el germanocentrismo romántico, prusiano y racista, y reconstruye sobre nuevas bases el antiguo eurocentrismo humanista y mercantilista que comienza en el 1492 –no antes.¹²⁴ Europa es el “centro” y el “fin” de la historia universal en la ontología hegeliana. Ni Nietzsche, ni Heidegger, y por lo tanto tampoco Vattimo, superan el eurocentrismo ontológico (ni sus cimientos: el helenocentrismo-germonocéntrico). Por otra parte, la enseñanza de la filosofía es la quinta-esencia de dicho helenocentrismo en todo el mundo (incluso en las universidades de África, América Latina y entre las élites influyentes de Asia). ¿Podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? Una *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero “liberar” a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía *mundial* futura, en el siglo XXI. Para hablar como el Feuerbach del 1842, estamos tentados en decir que uno de los *Principios de la Filosofía Futura* debiera ser el de no caer en el heleno, el germano, o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y un horizonte *mundiales*. Los posmodernos no han todavía comenzado el proclamado *real diálogo* con otras culturas: es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico (el americanocentrismo es su prolongación transatlántico-occidental). ¡Abramos el juego, comencemos pues!

Límites de una ontología hermenéutica prepragmática

Cuando en 1970 pretendí desarrollar desde Heidegger una “ética ontológica”, comprendí que era imposible. En el “ser-en-el-

1993; portuguesa Vozes, Petropolis, 1993; italiana Piccola Editrice, Verona, 1993).

¹²⁴ Véase mi artículo enviado sobre Europa que publica el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles sobre: “Europa, modernidad y eurocentrismo”.

mundo” (del yo o del nosotros) el Ser, el *télos* o la “vida buena” es como es, *así*, y simplemente se la puede reproducir en la Identidad de la “autenticidad”. Está limitado por el *ethos* trágico de lo ya dado –situación a la que no pueden escapar tampoco los “comunitarios” actuales,¹²⁵ que no superan el horizonte de una *Lebenwelt*. El “Mit-sein” heideggeriano no va más allá de un solipsismo (aún entre muchos) neutro: es sólo la ontológica referencia al propietario (la “propietariadad”) del ente en el mundo (“mío”, “tuyo”, “suyo”, “nuestro”...), pero no una relación práctica con el Otro como alguien personal. El Ser, el *An-denken*, el *Gestell*, todas estas categorías ontológicas (o su intento de superación) son pre éticas, pre personales, neutras. La hermenéutica ontológica no puede trascender esta limitación heideggeriana, a la que se remite constantemente hasta el presente. Esto explica que Vattimo, en realidad, no haya podido desarrollar una ética. Su *Ética de la Interpretación* no llega a ser una ética, sigue siendo una estética lingüística, hermenéutica del *ethos*, moderno o posmoderno.

Dicha ontología hermenéutica puede ser situada en dos ámbitos que harían posible una ética. En primer lugar, desde una pragmática,¹²⁶ y aunque Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel o Habermas, de hecho no ha asumido sus aportes. Pareciera moverse todavía en la neutralidad de un solipsismo ontológico (el *Dasein* heideggeriano yo-nosotros sin relaciones práctica intersubjetivas efectivas). La interpretación o hermenéutica, como la proposición (*sentence*), pareciera no estar constituida desde el momento ilocucionario del acto-de-habla (*statment o Sprechakt*).

¹²⁵ Véase mi ponencia en diálogo con Charles Taylor titulada: “Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación”, ha publicarse en *Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1994.

¹²⁶ En el sentido de Apel véase *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, en especial: “El *apriori* de la Comunidad de Comunicación y la fundamentación de la Ética”; t.II, pp.358-435, que Vattimo ha introducido, como ya hemos indicado más arriba, en la edición italiana: *Comunità e Comunicazione*, pp.205-268, y por lo tanto conoce muy bien. En J.Habermas se replantean las tesis fundamentales en *Erläuterungen zur Diskursethik*, ya citada.

La hermenéutica ontológica de Vattimo tiene las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*,¹²⁷ en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el diálogo intercultural. Es decir, no alcanza a situar a la ética en un nivel *apriori* con respecto a la interpretación o hermenéutica dentro de la comunicación.¹²⁸ Desde Schleiermacher podría muy bien integrarse la “pragmática” (es decir, desde una relación practico-ética de comunicación intersubjetiva en la comunidad) a la misma interpretación o hermenéutica. Pero veo que Vattimo siempre se queda en el nivel heideggeriano del pensar ontológico.

Además, si la interpretación o la ontología hermética pudiera dar el paso trans-ontológico de Levinas, se entendería el por qué toda interpretación u ontología hermenéutica debe situarse como “pensamiento débil”, en el sentido de que la “interpelación” del Otro en su *Decir* nunca es idéntico a *lo* simplemente *Dicho*. Las mismas pretensiones de validez se reducen en su vigencia (ya que con el Otro como otro sólo es posible una cuasi inteligibilidad, una cuasi verdad todavía no alcanzada, desde una ambigüedad institucional o rectitud imposible, apoyándose al final la comunicación casi exclusivamente en la sinceridad, y a partir de ella en el creer la palabra del Otro).¹²⁹ Pero es desde el Otro, desde otro mundo, desde el que está “afuera” como “bárbaro” –al decir de Vattimo–, que la hermenéutica se hace necesaria, pero no como interpretación unívoca, sino metafórica o análoga, y desde la convergencia de una praxis común –como proceso de mutuo aprendizaje del mundo del Otro. La hermenéutica de Ricoeur, muy

¹²⁷ K.-O. Apel indica la cuestión en su artículo “¿Vuelta a la normalidad”, en ed.cit., pp.79ss.

¹²⁸ Es decir, el aporte fundamental de Apel y Habermas es el colocar ciertos *presupuestos éticos* (como el reconocimiento de la persona de los miembros de la comunidad como iguales).

¹²⁹ Esta es la problemática de mi artículo citado “La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla”.

diferente a la de Vattimo –ya que despliega un análisis hermenéutico constructivo como la “vía larga”, y no meramente ontológico o como “vía corta”–, sin embargo, tampoco ha integrado la pragmática, y aún menos la categoría de alteridad. Por ejemplo, ¿cómo se ejerce una hermenéutica en la interpretación del *texto* (o la palabra oral) del dominado?¹³⁰ ¿Puede el dominado interpretar el texto del dominador?¹³¹ De hecho, la modernidad europea ha impuesto violentamente su *texto* a las culturas dominadas, negando sus *textos* como inexistentes.

La Ética de la Liberación, más allá de la Ética del Discurso o pragmática, pretende situar el arranque de la reflexión desde el Otro, pero *el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica. El problema estriba entonces en descubrir y describir la cuestión del afirmar como digno, valioso y existente el *texto* (la palabra, el mito...) de las culturas negadas. Esto se hace expreso en el título de la obra de la Premio Nobel de la Paz de 1992: “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”.¹³²

Límites de una ontología hermenéutica preeconómica

Sin ética es difícil entender para una ontología hermenéutica la necesidad de desarrollar una “económica”. Mi crítica permanente

¹³⁰ En la conquista de América, la primera expansión de la modernidad en cuanto tal, el europeo-español impuso su texto (p.e. el catecismo tridentino) y negó el texto del Otro dominado y afectado-excluido (p.e. los códices aztecas o el *Popol Vuh* maya).

¹³¹ Véase esta problemática sugerida a Paul Ricoeur en mi ponencia “Ermeneutica e Liberazione” en el diálogo sostenido en abril de 1991 en Nápoles (*Filosofia e Liberazione*, ya cit., pp.91 ss.).

¹³² Siglo XXI Editores, México, 1985: “Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que *no he aprendido en un libro* y que tampoco he aprendido *sola* ya que todo esto lo he aprendido *con mi pueblo* y es algo que yo quisiera enfocar” (p.21).

al filosofar europeo-norteamericano –Taylor, Ricoeur, Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty, etc.– es la falta de una “económica”.¹³³ Una hermenéutica o pragmática sin “económica” es materialmente vacía –recordando el adagio de Kant–; sin olvidar que una “económica” sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega. La Ética de la Liberación intenta articular una comunidad de comunicación (pragmática) con una comunidad de reproducción de la vida (económica), formulando la norma ética universal desde el enunciado apodíctico:

Siempre (universalidad), en *toda* institucionalización de la comunidad de comunicación o de reproducción de la vida humana reales, habrá dominados (*principium oppressionis*) o afectados-excluidos (*principium exclusionis*). Por ello, la *participación* de *todos* los afectados es el objetivo diacrónico de un proceso de liberación real, siempre a reiniciarse en diferentes frentes y en la medida en que históricamente se toma conciencia de ser *afectados* dominados y, o, excluidos.¹³⁴

Esta formulación apodíctica, formal, cuyo contenido material siempre se supone porque se parte de un sistema (Luhmann) o Totalidad (Levinas), pero desde su exterioridad, permite superar la aporía de la ética: o eticidad concreta que niega la universalidad, o moralidad formal que no logra asumir comprometidamente la eticidad concreta. En nuestra propuesta se trata, en cambio, de la afirmación de la *materialidad* de la eticidad concreta (con res-

¹³³ No se trata de una “ciencia económica”, ni una “economía” en sentido restringido. Se trata, como punto de partida, de una ontología económica (ser-en-el-mundo *instrumentadamente*, no solo *lingüísticamente* [a la *Sprachlichkeit* habría que articularla a una *Oekonomizität*]), que implantada desde el Otro permitiera ser comprendida la hipótesis de Marx de una “comunidad de productores” ideal (el comunismo) o real (el capitalismo). En el artículo de diálogo con Ricoeur ya citado, pp.87-99.

¹³⁴ De no haberlos se habría alcanzado el “fin de la historia” o el “saber absoluto” de Hegel. En el artículo sobre “El proyecto filosófico de Charles Taylor...”, hemos desarrollado la cuestión.

pecto a la Totalidad y al *ethos* del excluido), cuya maduración histórica permite la toma de conciencia de los “afectados dominados y, o, excluidos” (universalidad *formal* situada). Pero, además, y por sobre la Ética del Discurso, esta “toma-de-conciencia” del “afectado dominado y, o, excluido” se cumple como ejercicio de la “razón ética originaria” (reconocimiento del Otro como persona-otra, y no como “cosa” excluida: el “esclavo *por naturaleza* esclavo” de Aristóteles) de la cual se deduce la “razón discursiva” o argumentativa.¹³⁵

Hace veinte años, cuando Vattimo tenía que confrontarse con la dialéctica marxista en Italia, que estaba de moda, escribió en *El sujeto y la máscara* lo siguiente: “Lo alegórico [¿o idealista reformista?] del razonamiento de Nietzsche-Zaratustra [¿Vattimo?] está conectado con su completo aislamiento del movimiento revolucionario del proletariado [... su] falta de un nexo orgánico con el movimiento revolucionario del proletariado [...]” (1974, 168).¹³⁶

Hoy podríamos decir, que lo abstracto, pre económico del pensamiento de Vattimo, como de la filosofía europeo-norteamericana en general, pareciera ser un efecto del aislamiento que Europa tiene (y acrecienta) del Sur, de la pobreza, de la violencia que se ejerce sobre el África, Asia, América Latina, en la salvaguarda de sus propios intereses. Vattimo tiene sin embargo conciencia: “En Marx –escribe recientemente–, ciertamente, todo depende de lo intolerable de la condición de explotación y del hecho de que, en último término, el proletariado nada tiene que perder sino sus cadenas” (1989 b, 130).¹³⁷

¹³⁵ Se argumenta *porque* (a causa de que) el Otro en la comunidad es persona libre (principio de autonomía, Kant), igual (principio de consenso, Apel), otra (principio de disidencia, Lyotard).

¹³⁶ Es evidente que el Vattimo actual niega esta etapa cuasi dialéctica, pero de todas maneras esos textos han sido escritos y deben considerarse.

¹³⁷ Vattimo valora a Nietzsche, entre otros aspectos, por “la contribución que él hace de este modo a la revolución [en] la elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración de modelos alternativos” (1974, 170). Si es verdad que Nietzsche critica frecuentemente a la burguesía, lo hace desde un ideal aristocrático, racista y no propiamente alternativo de liberación.

En conclusión, Vattimo intenta una ontología hermenéutica del crepúsculo “que deberá estar signada por la *pietas*, por el viviente y por sus trazas, más que por el signo de la acción *realizadora de valores*” (1981, 8): “una ontología del crepúsculo (*declino*)” atenta a la Diferencia más que a la Unidad fruto de la razón estratégico-instrumental, de la “perfecta eficiencia”; y como “una vuelta más bien *hacia el pasado* que hacia el futuro [porque] el futuro está hoy paradójicamente garantizado por el automatismo del sistema” (11). Pero, para un mundo de los pobres, de los afectados explotados y, o, excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, en los países del “centro”, pero especialmente en la “periferia”, todo eso no es suficiente. El pasado es el lugar de la derrota, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro es el horizonte de la esperanza de los pobres, de los excluidos. Después del “fin de la modernidad” es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una “transmodernidad” planetaria, mundial, una “nueva civilización” como “realizadora de los valores” de los “bárbaros”, de los de “afuera”, que incluya una redefinición de la relación de la *persona-naturaleza como recreación ecológica*, y la relación *persona-persona como justicia* cultural, político-económica... Y para ello, una Ética de la Liberación debe contar con la *razón*, con criterios éticos supra regionales, planetarios, superando los mitos de violencia y la imposibilidad de modelos de un anarquismo irracional sin instituciones que concreten responsable, democrática y justamente el cumplimiento de los derechos humanos. Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los posmodernos, lo positivo de la modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización.

Algunas de las obras de Vattimo citadas en este trabajo

- 1961 *Il concetto di fare in Aristotele* (Giasppichelli, Torino)
- 1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Marietti, Genova, 1989)
- 1967 *Poesia e Ontologia* (Mursia, Milano, 1985)
- 1968 *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (Mursia, Milano)
- 1971 *Introduzione a Heidegger* (trad.cast., Gedisa, México, 1990)
- 1974 *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (trad.cast. Ediciones Península, Barcelona, 1989)
- 1977 a *Estetica moderna* (Il Mulino, Bologna)
- 1977 b "Introducción" a K.-O.Apel, *Comunità e comunicazione* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp.VII-XXXII)
- 1980 *Le Avventure della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano, 1988). Con artículos del 1972 a 1979.
- 1981 *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Feltrinelli, Milano, 1989).
- 1983 "Dialettica, differenza, pensiero debole", en G.Vattimo (Ed.) *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milano, 1987, pp.12-28)
- 1985 a *La fine della Modernità* (Garzanti, Milano). Con artículos de 1980 a 1984.
- 1985 b *Introduzione a Nietzsche* (Laterza, Roma)
- 1987 "Metafisica, violenza, secolarizzazione", en *Filosofia '86* (Laterza, Roma, pp.71-94)
- 1989 a *La società trasparente* (Garzanti, Milano)
- 1989 b *Etica dell'Interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Torino). Con artículos de 1984 a 1988.
- 1990 (Ed.) *Filosofia al Presente* (Garzanti, Milano)
- 1991 "Riconstruzione della Razionalità", en *Filosofia '91* (Laterza, Roma, pp.89-103)
- 1993 "Ritorno alla (questione della) Metafisica", inédito, texto leído en el seminario de septiembre de 1993 en México.

OTRAS PUBLICACIONES Y COEDICIONES DE LA
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
GOLFO CENTRO

Octavi Fullat
Antropología y educación

José de Jesús Ledesma Uribe
Valores cristianos y educación jurídica

Elena F. Carcedo
Lenguaje científico técnico y elaboración de tesis de posgrado

Elías Pérez Pérez
Aprendizaje oral del español para educación primaria

Javier Prado Galán, S.J.
Ética sin disfraces

Gerardo Pérez Viramontes (coordinador)
Educación, paz y derechos humanos

Jorge A. Abascal Andrade, Jorge Basaldúa Silva (compiladores)
Sociedad civil e incertidumbre

Mónica Gendreau, Luis Javier Vaquero Ochoa (coordinadores)
México país endeudado ¿país de deudores?

Mauricio Beuchot Puente, O. P.
Los derechos humanos y su fundamentación filosófica

Eduardo López Azpiarte, S.J.
La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento

Revista *Magistralis*
Publicación semestral (números disponibles del 3 al 14)

Puede solicitar éstas y otras obras en el Centro de Difusión Universitaria de la
UIA Golfo Centro.

Km 3.5 carretera federal Puebla – Atlixco, Col. Concepción la Cruz, Puebla,
Pue. C.P. 72430

Tel.: (22) 29 07 27. Correo electrónico: alebenag@uiagc.pue.uia.mx

Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo de Enrique Dussel se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1999 en los talleres de Impresione, con domicilio en Chignahuapan 25, colonia La Paz, de la ciudad de Puebla, Pue.

La corrección y cuidado de edición es de Ricardo Escárcega Méndez, el diseño editorial de José Luis Olazo y el diseño de portada de María de los Ángeles López Hernández.

El tiraje consta de 1000 ejemplares