

HACIA UNA SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

JAIRO MARCOS

Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN: La razón emancipadora, posible allí donde se descubre la opresión, es un primer paso hacia una razón liberadora, posible cuando se des-oculta el eurocentrismo de la Razón excluyente, esa fabricación del proceso de modernización como devenir del Occidente privilegiado. La razón no desaparece, sino que se abre hasta dejar espacio a la existencia de diferentes tipos de saberes o racionalidades. Esta descentralización de la Razón excluyente, que corre desiderativamente paralela a una descentralización del sujeto, alumbra heterotopías plurales hacia una superación de la ontología fundamental. El no-Ser se constituye así, consciente de su positividad, como alteridad insospechada que interpela directamente al Ser desde una exterioridad que no reclama sino un carácter de instancia decisiva en las transformaciones pendientes hacia una pluriversidad. Para ello es preciso pensar el mundo desde una ontología que no sea la mera reafirmación del Ser.

PALABRAS CLAVE: ontología; superación; razón; liberación; transformación.

Towards an overcoming of the fundamental ontology

ABSTRACT: Emancipatory reason, possible there where oppression is discovered, is a first step towards liberating reason, possible there when the Eurocentrism of the exclusive reason is dis-hidden, that fabrication of modernization process as the development of the privileged West. The reason does not disappear, but it opens up to leave room for the existence of different types of knowledge or rationality. This decentralization of the exclusive reason, which runs desideratively parallel to a decentralization of the subject, illuminates plural heterotopies towards an overcoming of the fundamental ontology. The non-Being is thus constituted, conscious of its positivity, as an unsuspected alterity that directly challenges the Being from an exteriority that claims nothing but a decisive character in the pending transformations towards pluriversity. For this, it is necessary to think the world from an ontology that is not the mere reaffirmation of the Being.

KEY WORDS: Ontology; Overcoming; Reason; Liberation; Transformation.

La necesidad y la urgencia de imaginar ese salto de dimensión hacia una pluriversidad planetaria, desde las transformaciones que alumbren heterotopías en otros lugares de vida posibles, obliga a buscar alternativas a la Razón excluyente, propia de una ontología fundamental, la del *ego cogito* de la Europa moderna. Solo después será posible aterrizar en el replanteamiento de las relaciones persona-persona y persona-ecosistema por el que ya pasaron tanto la Modernidad como la reflexión de ésta sobre sí misma sin rebasamiento, es decir, la post-Modernidad. Esta pretensión no implica la renuncia total al legado ilustrado, sino la confrontación deslegitimadora de la racionalidad hegemónica, el combate a la violencia de la metafísica de lo Mismo. «Lo que se busca no es despedir el proyecto moderno, sino proseguirlo en base a *otro tipo de legitimación narrativa*. (...) Lo que se discute no es la validez de los

contenidos emancipatorios de la modernidad, sino del *status ontológico* de sus discursos»¹.

Porque hay conquistas de la Modernidad a las que no habría que renunciar. Pero no consiste en la exaltación hegeliana de la Razón mayúscula ni en su aplicación técnico-instrumental de raigambre utilitarista. Se trata antes bien de recuperar el plano histórico de la razón, reconocer su densidad, pues si bien «siempre quedará abierta la cuestión de saber en qué medida la historia es racional de lo que no cabe duda (...) es de que, sin historia, la razón no puede ser esa instancia crítica y emancipatoria»².

Esa razón emancipadora, posible allí donde se descubre la opresión, es un primer paso hacia una razón liberadora, posible cuando se des-oculta el euro-centrismo de la Razón excluyente, la fabricación del proceso de modernización como devenir del Occidente privilegiado. Y esto «es posible, aun para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro»³. Es precisamente la razón del Otro o razón alternativa la propuesta que pone encima de la mesa la Filosofía de la liberación⁴. Pero hasta llegar a ese punto es preciso primero regresar al esquema epocal y corroborar entre sus márgenes tanto la imposibilidad como la no-deseabilidad de la modernización periférica, para una vez ahí abordar la superación de la ontología fundamental.

Ni necesaria ni deseada modernización de las periferias, habida cuenta de que la realidad no la (sobre)viven de igual manera quienes han nacido en un lado del mundo que en el otro. Un hecho que ignora la Modernidad y por el que pasa de puntillas la post-Modernidad, pero que recuerdan diferentes voces periféricas, como la del franco-libanés Amin Maalouf⁵, para quien toda modernización implica

¹ Para una mayor adecuación terminológica, donde el autor dice «proseguir» habría que entender (o corregir) «transformar». CASTRO-GÓMEZ, S., *Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996, pp. 15-45, p. 33.

² MATE, R., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 163.

³ DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 355.

⁴ «Pretendemos ser la expresión de la “Razón” del que se sitúa más allá de la “Razón” eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos ser una filosofía de la liberación del Otro, del que está más allá del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la hermeticidad cefálica y castrante de la mujer (del uxoricidio) y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del capital (del ecocidio)». En DUSSEL, E., *La razón del otro. La «interpelación» como acto-de-habla*, México D.F., Siglo XXI, 1994, pp. 55-89, pp. 60-61.

⁵ «Quienes han nacido en el seno de la civilización dominante (...) pueden (...) avanzar en la vida, adaptarse, sin dejar de ser ellos mismos; se podría decir incluso que, en el caso de los occidentales, cuanto más se modernizan más en armonía se sienten con su cultura, y solo se quedan desfasados los que rechazan la modernidad. Para el resto del mundo, (...) la capacidad de recibir el cambio y la modernidad se plantea en otros términos. (...) La modernización ha significado siempre abandonar una parte de sí mismos. Aun cuando en ocasiones ha provocado entusiasmo, el proceso no se ha desarrollado nunca sin una cierta amargura, sin un sentimiento de humillación y de negación». En MAALOUF, A., *Identidades asesinas* Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 80-81.

una occidentalización, o la del martinico Frantz Fanon⁶, quien pide no forzar la humanidad del ser-persona con el pretexto de equiparlo todo con Europa. La cuestión no es cómo modernizar el mundo, sino el complejo debate de reformular el problema del ser *humano* planetario, nos-Otras (las víctimas) incluidas.

Hay que mudar de piel, sin temor a aplicar pensamientos transformadores que asuman postulados incómodos, entre ellos, la incapacidad que tiene la mayoría de la humanidad de modernizarse sin perder su identidad, sin sufrir la sensación de vivir un mundo construido por y para lo Mismo (y por ende, por y para los mismos), sin tener la impresión de que ya nada tienen que perder, salvo su propia vida ya antes imposibilitada. Todo ello es factible desde un horizonte o *locus enuntiationis* que, sin negaciones simplistas, cuestione el paradigma moderno, consciente de que «Europa [el Norte, Occidente] ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa a todo conductor a toda razón»⁷.

Con Vattimo corroboramos que el debilitamiento postmoderno afecta de forma mayoritaria al Ser europeo. La apertura postmoderna hacia las otras culturas carece de una conciencia suficiente de la positividad de las periferias: «No pueden ni imaginar que las culturas excluidas (...) puedan contribuir con sus aportes “positivamente” en la construcción de una sociedad y cultura futuras»⁸. El pensamiento débil vislumbra otros caminos pero, tal vez por su punto de partida desde el interior de Europa, no se atreve a recorrerlos. Con Vattimo pero también más allá de Vattimo y de los postmodernos, está la realidad de quienes sufrieron (pero no vivieron) la(s) Modernidad(es) y a quienes, por lo tanto, no podemos exigirles ser postmodernos, sencillamente, porque nunca les tocó ser modernos más allá del sufrimiento de la superioridad eurocéntrica.

No es posible para las periferias encontrarse con la misma Modernidad con la que convive el centro (posición 0 de la FIGURA 1). Ni con su plena realización en la actualidad (posición 1), como propone Habermas, pues sería caer una vez más en la falacia desarrollista, enredarse en el «mal infinito» de Hegel: por más

⁶ «No, no queremos alcanzar a nadie. (...) Se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa. (...) La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena. Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. (...) Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir». En FANON, F., *Los condenados de la Tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 291.

⁷ *Ibid.*, p. 288. No es extraño que, desde las afueras del sistema, también Maalouf coincida en este ocaso de Occidente: «No se puede negar (...) que el modelo occidental, pese a su victoria, pese a que extiende su influencia por todos los continentes, se percibe como un modelo en crisis, incapaz de resolver los problemas de la pobreza en sus propias metrópolis, incapaz de acometer graves problemas como el paro, la delincuencia, la droga y muchos otros. Es por otra parte una de las paradojas más desconcertantes de nuestra época que el modelo de sociedad más atractivo, el que se ha impuesto sobre todos los demás, tenga profundas dudas sobre sí mismo». En *Ibid.*, p. 97.

⁸ DUSSEL, E., *Op. Cit.*, p. 404.

que el esclavo trabaje nunca llegará a ser señor libre y, antes al contrario, enriquece al verdadero amo mientras se encadena más y más. Tampoco las víctimas encajan en esquemas pre-modernos (posición 2), pues son muchos los arrabales que ni siquiera se encuentran en ese momento anterior a la Modernidad, ya que no han pasado por el feudalismo que antecede al proceso moderno europeo; si bien su no-pre-Modernidad tampoco les obliga a declararse anti-modernas (posición 3), la postura elegida por los conservadores que sueñan con la restauración de un pretérito cada vez más lejano: no es posible la anti-Modernidad como un pasado idílico al que no se puede retornar por no haber siquiera existido.

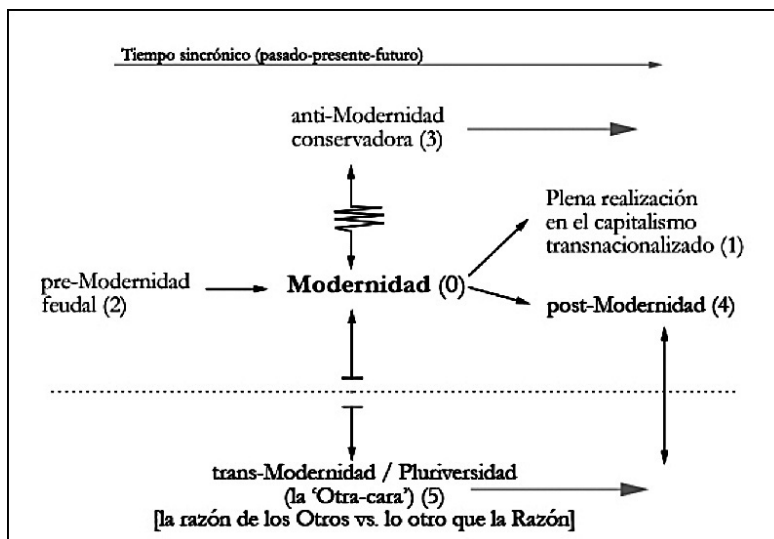
Sí existe empero una cierta complicidad con la post-Modernidad (posición 4 de la FIGURA 1), especialmente en lo que se refiere a las críticas negativas a la Modernidad. Pero dichas denuncias, de matices nihilistas y escépticos, reflejo de una sofisticada situación de abundancia, no son suficientes en las periferias. «No podemos ser postmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida»⁹. ¿Cuáles son entonces las alternativas, toda vez que la post-Modernidad tampoco incluye a los seres humanos de los perímetros de la historia?

La trans-Modernidad (o mejor incluso, su apertura planetaria como Pluriversidad) no es la afirmación folclórica del pasado (pre-Modernidad, posición 2), ni el rechazo del presente (anti-Modernidad, posición 3), ni la negación de toda razón hasta caer en el irracionalismo nihilista (post-Modernidad, posición 4). Nace como una propuesta que se opone al sistema como Totalidad: asume lo mejor de la Modernidad (incluyendo su revolución tecnológica, pero descartando los caminos anti-ecológicos y des-humanizantes), poniéndola al servicio de mundos de vida distintos, de valores alterativos, de culturas y modos de consumo otros que los del imperio de las mercancías universales. Una pluriversidad decrecentista y glocal (más allá del desarrollo y más acá del consumo), humana pero sin sujetos históricos (más allá de la democracia y más acá de las clases y los populismos), feminista y *cuidadana* (más allá del heteropatriarcado machista y más acá de los cuerpos), sabia y pedagógica (más allá de la Verdad y más acá de la pedagogía), y lúdica (más allá del de la velocidad y más acá del trabajo). Una pluriversidad transformadora, como apertura del *yo* y del *nosotros*, también del *vosotros*, desde y con el *ellas*¹⁰. El planteamiento no conduce a la utopía soñada, a ese sin-lugar deseado pero imposible en el *Lebenswelt* humano, sino a plurales heterotopías, mundos o transformaciones por construir aquí y desde ahora, conscientes de las muchas dificultades que implica tamaña travesía.

⁹ DUSSEL, E., «Introducción de la “transformación de la Filosofía” de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)», *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, Eds. Enrique Dussel, Karl O. Apel, y Raúl F. Betancourt, México D.F., Siglo XXI, 1992, pp. 45-104, p. 47.

¹⁰ La preferencia por el femenino («ellas», «Otras», etc.) no es casual; obedece a una suerte de justicia lingüística, en aras a remarcar gráficamente cómo a lo largo de la humanidad pasada, presente y futura son las mujeres quienes de forma abrumadora *existen* como no-Ser, como esa parte periférica de lo Mismo, también la Totalidad filosófica que deconstruyen estas líneas.

FIGURA 1



Paradigmas de la Modernidad. Fuente: elaboración propia, desde Dussel¹¹.

La superación de la situación postmoderna abre la posibilidad transmoderna o pluriversa (posición 5). «Lo de “trans” quiere indicar que no solo es posterior a la Modernidad central occidental (que la partícula “post” indica igualmente), sino que nace fuera, más allá, desde una “fuente creadora”, (...) “desde la nada” de la cultura occidental y aun de su “condición postmoderna” (último momento crítico de la misma Modernidad)»¹².

Con la post-Modernidad, la trans-Modernidad está de acuerdo en la superación de la metafísica, concebido como ese plano ontológico fundante por encima de todo lo físico, incluido el ser; más allá de la post-Modernidad, intenta superar la ontología fundamental por el camino de una trans-ontología del Otro como ámbito originario¹³. Los postmodernos (posición 4) y los transmodernos

¹¹ DUSSEL, E. (1992), «Introducción de la “transformación de la Filosofía” de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)», *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, Eds. Enrique Dussel, Karl O. Apel, y Raúl F. Betancourt, México D.F., Siglo XXI, 1992, pp. 45-104, pp. 45-49.

¹² DUSSEL, E., *Materiales para una política de la liberación*, México D.F., Plaza y Valdés, 2007, p. 207.

¹³ «El juicio ético de la razón práctica crítica negativa es trans-sistémico, y si el sistema de la “comprensión del ser” (en el sentido heideggeriano) es lo ontológico, sería entonces (...) trans-ontológico: un juicio que procede desde la realidad de la vida negada de las víctimas, en referencia a la totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado. En este sentido, (...) más allá (...) del “ser” (si el “ser” es *fundamento* del sistema) se da todavía la posibilidad de la afirmación de la *realidad* de las víctimas. Se trata de la Alteridad del Otro “como otro” que el sistema». En DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009, p. 300, [Edición original: 1998].

(posición 5) comparten la crítica a la Razón autoritaria, instrumental y heteropatriarcal. Pero frente a los primeros, los transmodernos no critican la razón en cuanto tal (el racionalismo universalista, posición 1), sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno. Su apuesta por la razón (en minúscula) es un órdago por la razón-del-Otro, muy diferente de lo otro que la razón; la superación de la Razón moderna por parte de la crítica no ha de entenderse como negación en cuanto tal, sino como la otra cara de la Razón excluyente.

Se trata de una «transmodernidad» como proyecto mundial de liberación donde la alteridad, que era coesencial de la Modernidad, se realice igualmente (...), donde la Modernidad y su alteridad negada (las víctimas) se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad (...) del centro/periferia, mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, humanidad/Tierra, cultura occidental/culturas el mundo periférico (...), etcétera, no por pura negación, sino por *incorporación* desde la alteridad¹⁴.

La razón no desaparece, sino que se abre hasta dejar espacio a la existencia de diferentes tipos de saberes o racionalidades. Esta descentralización de la Razón excluyente, que corre desiderativamente paralela a una descentralización del sujeto, alumbrá heterotopías plurales hacia una superación de la ontología fundamental. Precisamente, la trans-Modernidad dusseliana «quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, (...) desde la *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, (...) que asume los desafíos de la Modernidad y aun de la posmodernidad (...), pero que responde *desde otro lugar* (...) y por ello con (...) soluciones imposibles para la sola cultura moderna»¹⁵.

El no-Ser se constituye así, consciente de su positividad, como alteridad insospechada que interpela directamente al Ser desde una exterioridad que no reclama centralidad alguna, sino un carácter de instancia decisiva en las transformaciones pendientes hacia una pluriversidad cuya característica primera es lo que Lévinas llama el «humanismo del Otro»¹⁶. Es decir, el tránsito hacia una sociedad planetaria en la que las diferencias no sean consideradas parte de la Unidad, sino valiosas por sí mismas. Para ello es preciso pensar el mundo desde una ontología que no sea la mera reafirmación del Ser (la ontología como pensar que piensa el Ser, la metafísica independiente del espacio-tiempo¹⁷), ni

¹⁴ DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Op. Cit., p. 356.

¹⁵ DUSSEL, E., *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, México D. F., Akal, 2015, p. 283.

¹⁶ LÉVINAS, E., «El extrañamiento en el ser», *Humanismo del otro hombre*, Guillot, Nau-calpan de Juárez, Siglo Veintiuno, 1974, pp. 127-133.

¹⁷ «No solo la filosofía, sino también la ciencia, en la época de la metafísica, viven precisamente en la lógica del fundamento. (...) La metafísica, y la ciencia con ella, ha pensado el ser como absoluta estabilidad de la presencia, como eternidad, como *independiente del tiempo*». En Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, p. 116.

siquiera como «utopía negativa» (la dialéctica negativa de Adorno¹⁸) o pasada (el *Andenken* del último Heidegger¹⁹), sino como otros mundos posibles que comienzan a gestarse participativamente aquí y ahora.

La ontología fundamental u ontología de la Totalidad, pieza clave en la epistemología de la Europa moderna, analiza lo que no pertenece a ella, al Sujeto fundante, como objeto, es decir, como cosa en bruto, no-Ser, barbarie. Esta relación asimétrica e injusta sujeto-objeto explica la totalización de lo Mismo. Por eso «la primera gran tarea de un pensamiento crítico, liberador y poscolonial es la “destrucción” —en sentido heideggeriano— de la ontología que ha hecho posible la dominación colonial europea sobre el mundo»²⁰. Partiendo de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, es lo que pretenden, entre finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo XX, tanto Enrique Dussel, «desde las ruinas de la totalidad»²¹, como Gianni Vattimo, con sus expediciones hacia la diferencia²².

La ontología desfundamentada fruto de tales deconstrucciones se corresponde con una depotenciación del sujeto que permite la libertad del Otro no como Razón o *Logos*, sino como «un *prius*, como lo anterior de *suyo* (como diría Zubiri) o la negatividad primera (...) del semejante pero jamás igual, el próximo (“prójimo”) pero nunca el mismo. Desde esa nada (*ex-nihilo*) es que irrumpe, desde su libertad (la *nada* misma primera), el Otro como creador;

¹⁸ La síntesis no es el punto final y superior de la oposición tesis-antítesis, puesto que de este binomio se derivan toda una serie de contradicciones o puntos pendientes que calan crudamente en la realidad; desde esos umbrales es desde los que Adorno confiere su dialéctica negativa. Ver ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005.

¹⁹ Martin Heidegger se aleja del Ser como fundamento a través del *Andenken* (recuerdo), una especie de rememoración del ser como envío (*Schickung*), no el Ser como presencia sino como proveniencia ya siempre sucedida. Ver HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Tecnos, 2009. «Lo que hace el *Andenken* como pensamiento hermenéutico (...) es precisamente desfundamentar continuamente los contextos históricos a los cuales se aplica». En VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, pp. 123-124.

²⁰ CASTRO-GÓMEZ, S., «La “des-trucción” del mito de la modernidad», *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005, pp. 42-49, p. 44.

²¹ DUSSEL, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1995, p. 111.

²² «La tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento” que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras, en el culto del *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa. Todas las categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa “primera”, el hombre como “responsable”; pero también la voluntad de poder, si se la lee metafísicamente como afirmación, toma de poder sobre el mundo) son categorías violentas. (...) Es a la luz de semejante “ontología de la decadencia” que Heidegger puede hablar del mundo técnico, al que llama *Ge-Stell* —y, por consiguiente, de la sociedad de masas— también como el lugar en que se anuncia el alumbramiento del ser». En Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, p. 9.

interpelante, pro-vocador de justicia»²³. En este punto, los caminos de Vattimo y Dussel discurren colindantes hacia un pensar el ser que salta o bien hacia el *Ab-grund* (abismo o carencia de fundamento, Vattimo²⁴ desde Heidegger) pretérito o bien hacia el Otro proyectado cual comienzo no-sistematizable (sin preconcepción fundante, Dussel²⁵ desde Lèvinas), en un análisis contextual imposible de asimilar por la lógica del fundamento.

Mientras Vattimo des-borda la ontología fundamental desde un más allá de la interpretación (ontología hermenéutica), la filosofía de la liberación lo hace desde un más allá analéctico²⁶ (trans-ontología). Por un lado, la negación de la negación, con el sistema como horizonte desde el que rebasar la propia ontología; por otro lado, la afirmación del Otro real y existente como arranque de esa negación de la negación por fuera del sistema o Totalidad. En primer lugar, la visión vattimiana del ser y de la historia

como transmisión de llamadas, como dialéctica-dialógica de preguntas y respuestas —en la cual el que contesta está siempre constituido por su ser interrogado—, [consecuencia de] (...) que la interpretación de la historia, y del conocimiento en general, no es un proceso de desciframiento, de remontarse desde el signo hasta el significado (...), sino sobre todo un diálogo en el que (...) la verdadera cuestión en juego es aquella «fusión de horizontes» de la que habla Gadamer, fusión en la cual el «mundo», con sus «objetos», se reconstruye continuamente, de algún modo «aumenta» en el ser con el curso de la interpretación. Esto implica dos cosas: a) el modelo de la objetividad de la conciencia histórica es sustituido por el modelo de carácter dialógico; (...) b) que la interpretación es un proceso *in(de)finido* en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el «otro» del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada y (...) hace surgir nuevas preguntas²⁷.

²³ DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II Vol. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina, 1973, p. 93.

²⁴ «Es (...) en cuanto mortal que el ser-ahí accede al *Ab-grund* sobre el que se sostiene toda la contextualidad fundante-fundada de su historia. (...) El ser-ahí piensa al ser como diferencia solo en tanto se proyecta para la propia muerte. (...) Esta relación con el *Ab-grund* se articula siempre (...) como relación con el pasado, del cual el ser-ahí en tanto mortal proviene». En VATTIMO, G., *Op. Cit.*, p. 123.

²⁵ «El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el otro, diríamos contra (...) la ontología clásica. El otro se revela realmente como otro (...) cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma) (E. Lèvinas)». En DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 81.

²⁶ *Ana-*, del griego *aná*, significa «más allá», es decir, el más allá del horizonte ontológico fundamental, la trascendencia del Ser a través de la afirmación del Otro o, en términos de Ser y no-Ser, la negación de la negación, el Otro ya no como la utópica dialéctica negativa adorniana, sino como heterotopía posible que pretende situaciones de justicia.

²⁷ VATTIMO, G., *Op. Cit.*, p. 30. Para la referencia a Gadamer, ver sobre todo Gadamer, Hans-Georg, «¿Qué es la verdad?», *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 51-62.

En segundo lugar, la visión dusseliana del no-Ser y del devenir «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»²⁸. Este planteamiento de la existencia del Otro coincide con la experiencia espacio-temporal del *Lebenswelt*, en tanto en cuanto «ser es existir en este mundo»²⁹ y no solo en una tradición concreta, sin ir más lejos, desde la que Gadamer pretende construir criterios morales válidos en el diálogo intercultural.

Ambos discursos, el de Vattimo y el de Dussel, son confluentes, si bien la dimensión en la que se mueven no es idéntica, pues mientras la ontología hermenéutica del italiano se basa en los juegos de la di-ferencia³⁰ como superación de la metafísica, la trans-ontología del mexicano-argentino lo hace en la distinción³¹ del Otro como superación de la ontología fundamental. Desde el segundo Heidegger, Vattimo contempla dos dimensiones, la metafísica y la ontología, esta última infranqueable, salvo para una deidad suprema, reflexión teológica bajo la que lee por ejemplo el Infinito levinasiano. También desde el segundo Heidegger pero a través de la interpretación de Lévinas, Dussel admite una tercera dimensión, que se une a la metafísica y a la ontología, la trans-ontología, lugar donde ubica al Otro, al Pobre (en un primer momento de su pensamiento entendidos en mayúscula), que desde su más allá de la ontología exigen la atezación de la divinidad ontológica del sistema, es decir, la secularización de la segunda dimensión en la que se mueve Vattimo.

FIGURA 2

Modernidad	Vattimo	Dussel
Metafísica (ontología fundamental)	Dialéctica interpretativa (ontología hermenéutica)	Analéctica (trans-Ontología)
El Ser (lo Mismo, la Unidad)	El ser-para-la-muerte (ocaso del Ser)	El Otro (el no-Ser desde su positividad)
Identidad	Alteridad absoluta/teológica	Alteridad antropológica
Diferencia óptica	Diferencia ontológica	Distinción transontológica

Metafísica, ontología y trans-Ontología. Fuente: elaboración propia, desde Dussel³².

²⁸ DUSSEL, E., *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, México D.F., Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, p. 172.

²⁹ LÉVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 14.

³⁰ Di-ferente remite a la partícula latina *dis* (división o negación) y el verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar); la diversidad de la Unidad (lo Mismo) previamente establecida.

³¹ Lo *dis-tinto* añade diversidad sin suponer la unidad previa, pues viene de la partícula de negación *dis*, acompañada del verbo *tingere* (pintar, poner pintura).

³² DUSSEL, E., *Op. Cit.*, p. 166 y DUSSEL, E., *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana, 1999, p. 49.

El salto de dimensión no es óbice para que el ser-para-la-muerte se asemeje, de camino hacia una superación de la ontología fundamental, al Otro dusseliano. Tanto es así, que Vattimo, a la hora de abordar la reconstrucción del sentido como integración del presente en el pasado y el futuro advierte que «hay algo que se resiste y hace imposible la integración: es el *otro*, el otro ser-ahí que deja siempre su marca (...). El otro no se deja jamás absorber en el horizonte del intérprete; mejor aún: la fusión del horizonte se produce en la medida en que cada uno de los interlocutores “renuncia” al *propio* horizonte; no renuncia a tener un horizonte, sino a administrarlo como propio, a disponer de él»³³.

La pretensión de la crítica postmoderna en aras a descentralizar la Razón excluyente discurre peligrosamente entre márgenes muy estrechos, los que separan la consiguiente descentralización del Sujeto ilustrado, sea en la forma solipsista del *ego cogito*, sea en la forma del *ego* colectivo marxista, de la fragilidad extrema de forzar un sujeto aislado, así como de su inversión absoluta. Hay que preguntarse si ese ser-para-la-muerte no se inclina peligrosamente hacia el individualismo de un no-Ser despotenciado que cede su dignidad humana a cambio de las virtudes que le promete el sistema, quedando a su vaivén.

Pero también hay que preguntarse si ese Otro que Dussel centra en el Pobre de la teoría de la dependencia reemplaza al Sujeto ilustrado con otro Sujeto absoluto contrahegemónico, de forma análoga al antihéroe novelesco cuyos valores aparentemente niegan los del superhombre siempre triunfante, con quien sin embargo coincide en intenciones y resultados. Resuenan aquí los ecos de inicios de la Filosofía de la liberación³⁴: «El Otro, como otro, es indemostrable; es el comienzo de toda de-ducción. (...) La negatividad del Otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una Totalidad cumplida: son dos semicírculos que nunca se unen porque el Otro es insistematizable,

³³ VATTIMO, G., *Op. Cit.*, p. 145.

³⁴ Enrique Dussel es uno de los autores más representativos de una corriente compleja que, nacida al albur de las condiciones concretas e históricas que vivió Argentina a finales de los años 60 y principios de los 70, respondía a una praxis latinoamericana más amplia, viéndose influenciada por las categorías filosóficas entonces existentes, como la fenomenología, el existencialismo, Hegel y la Escuela de Frankfurt, además de otras corrientes latinoamericanas como el populismo o la teoría de la dependencia. Sobre el telón de fondo, acompañan el surgir de la Filosofía de la liberación momentos históricos como la Revolución cubana de 1959, el sesentayochismo francés y la reunión celebrada por los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Medellín, también en 1968. Tal es la densidad y diversidad de este paradigma de pensamiento, que abarca todo el crisol ideológico, de uno a otro extremo. Dada por acabada por sus detractores ya en los años 80 del siglo pasado, en la actualidad experimenta una maduración que se refleja tanto en la inclusión de nuevos temas (el feminismo es uno de ellos) como en la evolución reflexiva de alguna de sus voces más representativas, caso de las matizaciones o aclaraciones que ha ido introduciendo Dussel en su discurso. Desde dentro de la propia Filosofía de la liberación, una de las visiones panorámicas más aceptadas es la que ofrece CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, enfrentada y contestada frontalmente también desde dentro, entre otros, por el propio Enrique Dussel.

incomprensible. Misterio de libertad que nos relanza continuamente como historia»³⁵.

La posibilidad de una Verdad suprema, de valores objetivos dictados por la Totalidad sistémica para el cobijo de sujetos débiles o para la proyección de un Otro absolutizado como radicalmente Otro mayúsculo, caen nuevamente en la ontología fundamental que se quiere abandonar. La bisectriz es extremadamente angosta y más teniendo cuenta que, a estas alturas, «no es posible volver la mirada nostálgicamente a una cultura des-capitalizada (la “cultura popular”), como quiere Dussel, pues la identificación con los signos del capital es una aspiración internalizada por todos los sectores de la sociedad, principalmente por los más pobres»³⁶, pero tampoco resulta ni transformador ni esperanzador el refugio en una post-Verdad construida con la reiterada suma de apariencias (interesadas o no) aupadas desde el Universo comunicacional, la salida fácil al *Adiós a la verdad*³⁷ de Vattimo, aunque no deje de ser ésta una interpretación cuestionable del autor italiano.

Si bien la conclusión a la que llega Vattimo es que «la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor; —pocas líneas después matiza cómo— si se piensa la verdad en (...) términos hermenéuticos, (...) deberá buscarse sobre todo en la construcción de un consenso y de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término»³⁸.

El acercamiento de la comprensión del pobre como sujeto trascendental queda también mejor resuelta en los posteriores escritos de Dussel, a partir de su apuesta sin ambages por una ética que sepa superar la aporía: o eticidad concreta que imposibilita la universalidad o moral formal que no alcanza la eticidad concreta. Penetra así en la alteridad antropológica y lo hace a través de una razón ético-originaria que reconoce al Otro libre, más allá del Ser, de la Unidad, como punto de partida de la razón discursiva, como ámbito ético trascendental. El rostro del Otro es una experiencia más allá del Ser que nada tiene que ver con el *Grund* metafísico. «El Ser es el *Grund* (aun *Abgrund*), el Otro es *Quelle*, “más-allá” del ser. (...) Todo comienza en la distinción entre “ser (*Sein*)” y lo que lo trasciende: la realidad (...) del Otro»³⁹.

El ser es humano y al mismo tiempo radicalmente Otro, tal y como muestra la grafía castellana del *nosotros*, en cuyo interior están ya explícitos esos *otros* plurales: nos-Otros, sin necesidad de recurrir a una onto-teología de valores absolutos ni en un Ser reificado. «Se trata (...) de la afirmación de la *materialidad* de la ética concreta (...), cuya maduración histórica permite la toma de conciencia de los (...) “excluidos” (universalidad *formal* situada). (...) Esta “toma-de-conciencia” (...) se cumple como el ejercicio de la “razón ética

³⁵ DUSSEL, E., *Op. Cit.*, p. 175.

³⁶ CASTRO-GÓMEZ, S., *Op. Cit.*, p. 40.

³⁷ Ver VATTIMO, G., *Op. Cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 29.

³⁹ DUSSEL, E., *Op. Cit.*, p. 48.

originaria” (reconocimiento del Otro como persona-otra, y no como “cosa” excluida) (...) de la cual se deduce la “razón discursiva” o argumentativa»⁴⁰.

Este ensamblaje de la hermenéutica como una comunidad de comunicación con pretensión de verdad, la verdad debilitada de Vattimo⁴¹, pero a partir de un reconocimiento de los Otros como iguales y con la razón práctico-material⁴² de una comunidad de reproducción de la vida (postulados feministas⁴³) es lo que aborda la Ética de la *liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. La ontología hermenéutica vattimiana sigue presente, pero ahora como momento trans-Ontológico en el que la palabra del Otro, el decir alterativo, tampoco es idéntico a lo dicho, si bien es desde ese Otro o ser-para-la-muerte, desde esos otros mundos posibles, que la hermenéutica de carácter no unívoco se hace necesaria. Pensamiento débil a lo Dussel o trans-Ontología debilitada, una fórmula válida que no elude la cuestión del ser *humano* ni la posible emergencia de nuevos sujetos socio-históricos:

Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuando víctima o solidario con la víctima. (...) La Ética de la *liberación* es una ética posible acerca de toda acción de cada día. Sin embargo, lo propio de esta Ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operará como el/los sujetos en última instancia⁴⁴.

La subjetividad se ha multiplicado, debilitándose el sujeto sin perder potencialidad, dejando de ser fundamento, pero manteniéndose en tanto que referencia o instancia decisiva de los seres *humanos*. La categoría de «Pobre», sobre la que tanto tiempo pivotó la Filosofía (y la Teología) de la liberación, da paso, sin perder protagonismo, a la de «víctimas» o «seres-para-la-muerte» plurales como exterioridades escurridizas en un horizonte historizado que supera (y complejiza) las estructuras estables del Ser y del no-Ser propios de la ontología fundamental.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁴¹ Una especie de interpretación metafórica «que no dependa de lo verdadero y lo falso de los enunciados». En VATTIMO, G., *Op. Cit.*, p. 30.

⁴² Es el aspecto material o de contenido de la ética, es decir, la conservación de la vida humana de un sujeto ético concreto en cada comunidad histórica, como principio de producción, reproducción y desarrollo de dicha vida humana.

⁴³ Así se entiende la digresión que hace Dussel para buscar «un *criterio de validez moral intersubjetivo* (formal consensual) que debe articularse con el *criterio de verdad práctica* de reproducir y desarrollar la vida humana». En DUSSEL, E., *Op. Cit.*, p. 206.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 513. Ver más en detalle el epígrafe 6.2. La cuestión del sujeto, pp. 513-528.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro-Gómez, S. (2005). *La «des-trucción» del mito de la modernidad: la poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (1996). «Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana», en *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, México D.F.: Akal.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo; con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*. México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México D.F.: Plaza y Valdes.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II Vol. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (1992). «Introducción de la “transformación de la Filosofía” de K. O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)», en *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación*, Eds. Enrique Dussel, Karl O. Apel, y Raúl F. Betancourt. México D.F.: Siglo XXI, 45-104.
- Dussel, E. (1994). «La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla», en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México D.F.: Siglo XXI, 55-89.
- Fanon, F. (2014). *Los condenados de la Tierra*, Trad. Julieta Campos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Maalouf, A. (2010). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

Universidad Nacional Autónoma de México
 Universidad Nacional de Educación a Distancia
 jmarcos@desplazados.org

JAIRO MARCOS

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]