



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**DERIVAS POLÍTICAS DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA DE GIANNI VATTIMO**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**EDUARDO DURÁN ALVARADO**

**TUTORA:**

**DRA. GRETA RIVARA KAMAJI**  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

**COMITÉ TUTOR:**

**DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA**  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

**DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTERRUBIO**  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Ciudad de México, septiembre 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## AGRADECIMIENTOS

Comparto mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México, a su Facultad de Filosofía y Letras y a su Instituto de Investigaciones Filosóficas, por haberme permitido elaborar y presentar esta investigación como tesis doctoral en su Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía. Especialmente, me siento profundamente agradecido con la Dra. Greta Rivara Kamaji por acompañarme con su sabiduría y con enorme generosidad al sostenerme y orientarme durante los años en los que me dediqué a esta indagación teórica. Sé que mi agradecimiento nunca será bastante para corresponder a tan invaluable y noble apoyo. Por supuesto, reconozco, muy agradecido, la amabilidad, el compromiso, la solidaridad y la siempre acertada dirección de las profesoras Dra. Griselda Gutiérrez y Dra. Julieta Lizaola, quienes me honraron con su inestimable disposición al integrar el Comité Tutor, porque, gracias a su siempre incondicional respaldo profesional es que pude orientar mi investigación y nutirla con sus inapreciables observaciones académicas.

Asimismo, quiero reconocer el generoso apoyo que recibí del Centre d'Estudis i Arxiu Gianni Vattimo de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, España y, desde luego, agradezco la disponibilidad pródiga de su director, Dr. Santiago Zabala, quien muy amablemente me admitió como Investigador Convidat y personalmente me ayudó a escudriñar en los papeles de Vattimo, lo cual me permitió hallar importantes datos para profundizar en el itinerario intelectual del filósofo italiano al reconstruir su pensamiento filosófico-político desde los manuscritos de preparación para sus obras publicadas.

Deseo expresar también un franco agradecimiento a la Dra. Rebeca Maldonado y al Dr. Bily López porque con enorme amabilidad e interés aceptaron leer este trabajo y ser parte del jurado en el examen de grado que sustenté y en cuyo contexto tuve la agradable ocasión de conversar sobre los resultados de esta investigación.

Finalmente, pero no menos importante, mi sentido agradecimiento es para quienes en mi familia han apreciado y apoyado mi trabajo académico durante estos años de dedicación completa. Especialmente, quiero agradecer y reconocer muy vivamente a mi hermana Mary porque sin su presencia en mi vida, sin su inestimable y cotidiano apoyo, sin su cariño y delicada comprensión esta investigación hubiera sido una tarea muy difícil de consumir.

*Para Alicia Alvarado, mi amada madre.  
In memoriam.*

*Para Edgar Eduardo, por ser, por estar,  
por creer, por amar, por la paciencia de  
esperar.*

# ÍNDICE

ÍNDICE.....	V
INTRODUCCIÓN.....	10

## CAPÍTULO 1

LAS FUENTES DE LA <i>ONTOLOGIA DELL' ATTUALITÀ</i> : PARA PENSAR LA POLÍTICA SIN METAFÍSICA .....	62
1. ¿POR QUÉ <i>ONTOLOGIA DELL' ATTUALITÀ</i> ?.....	65
2. EL EFECTO NIETZSCHE Y EL ANUNCIO DEL NIHILISMO CONSUMADO: “NO HAY HECHOS, SOLO INTERPRETACIONES” .....	78
3. EL EFECTO HEIDEGGER: DEJAR QUE EL SER, COMO FUNDAMENTO, SE VAYA .....	86
4. EL LEGADO DE GADAMER: “EL SER QUE PUEDE SER COMPRENDIDO ES LENGUAJE” .....	98
5. VATTIMO: DEL <i>PENSIERO DEBOLE</i> AL PENSAMIENTO DE LOS DÉBILES.....	118

## CAPÍTULO 2

DEBILITANDO LA POLÍTICA: ONTOLOGÍA POLÍTICA HERMENÉUTICA INSPIRADA EN EL <i>PENSIERO DEBOLE</i> .....	135
1. LA SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA .....	135
a) Secularización de la filosofía y filosofía de la secularización.....	144
b) La secularización del fundamento I: La tradición religiosa y su violencia metafísica .....	150
c) La secularización del fundamento II: Adiós a la verdad .....	165
d) La secularización de la política como emancipación de la violencia .....	173
2. POLÍTICA HERMENÉUTICA COMO <i>AN-ARQUÍA DEBOLE</i> .....	187
a) El an-arquismo de Reiner Schürmann.....	187
b) Ontología, an-arquía y política: la discusión Schürmann-Vattimo .....	200
c) Ontología de la comunidad y el primado de la caridad .....	210

### CAPÍTULO 3

LA DERIVA HERMENÉUTICA DEL COMUNISMO: CRÍTICA DE LA POLÍTICA METAFÍSICA Y ALTERNATIVA POR-VENIR .....	229
1. LA IMPOSICIÓN ( <i>GESTELL</i> ) DEL REALISMO METAFÍSICO Y SU DERIVA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO Y ECONÓMICO .....	235
2. LA LÓGICA DE LA PRAXIS NORMATIVA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA .....	258
3. EL COMUNISMO HERMENÉUTICO O CÓMO VOLVER A SER COMUNISTAS .....	305
4. EL MARXISMO <i>DEBOLE</i> DENTRO DE UN PROYECTO POLÍTICO DE IZQUIERDA: LA ALTERNATIVA A LAS IMPOSICIONES NEOLIBERALES.....	326

### CAPÍTULO 4

DEBILITANDO LA DEMOCRACIA: HACIA UNA DEMOCRACIA HERMENÉUTICA POSTMETAFÍSICA .....	362
1. DEL FUTURO DE LA DEMOCRACIA A LA DEMOCRACIA POR-VENIR: MÁS ALLÁ DE LA TEORÍA POLÍTICA LIBERAL .....	378
2. EL <i>DEMOS</i> DE LA DEMOCRACIA <i>DEBOLE</i> .....	403
3. EL <i>KRATOS</i> DE LA DEMOCRACIA <i>DEBOLE</i> .....	441
4. DEMOCRACIA <i>DEBOLE</i> : <i>ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ</i> Y DECOLONIALIDAD.....	485
IN-CONCLUSIONES .....	512
<i>Pensiero debole, ontologia dell'attualità</i> y hermenéutica política: la reconstrucción de la racionalidad.....	515
Hermenéutica política <i>debole</i> .....	529
Democracia <i>debole</i> .....	545
Un camino <i>otro</i> : democracia <i>debole</i> y el <i>des-velamiento</i> de la colonialidad en América Latina.....	550
BIBLIOGRAFÍA.....	568

Altazor ¿por qué perdiste tu primera serenidad?  
¿Qué ángel malo se paró en la puerta de tu sonrisa  
Con la espada en la mano?  
¿Quién sembró la angustia en las llanuras de tus  
    ( ojos como el adorno de un dios?  
¿Por qué un día de repente sentiste el terror de  
    ser?

Y esa voz que te gritó vives y no te ves vivir  
¿Quién hizo converger tus pensamientos al cruce  
    ( de todos los vientos del dolor?  
Se rompió el diamante de tus sueños en un mar  
    ( de estupor  
Estás perdido Altazor  
Solo en medio del universo

Solo como una nota que florece en las alturas del  
    ( vacío  
No hay bien no hay mal ni verdad ni orden ni  
    ( belleza

¿En dónde estás Altazor?

(...)

Abrí los ojos en el siglo  
En que moría el cristianismo  
Retorcido en su cruz agonizante  
Ya va a dar el último suspiro  
¿Y mañana qué pondremos en el sitio vacío?

Pondremos un alba o un crepúsculo  
¿Y hay que poner algo acaso?

Vicente Huidobro. *Altazor o el viaje en paracaídas*. (1919), Canto I.



τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς  
“El ser se dice de muchas maneras”  
Aristóteles. *Metafísica*, 1003<sup>a</sup> (35)

El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que está realmente en crisis, y la cuestión sería encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo. Quiere decir que la razón humana tiene que asimilarse el movimiento, el fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora. Acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.

María Zambrano. *La reforma del entendimiento*.

## INTRODUCCIÓN

La hermenéutica es la filosofía de ese mundo en el que el ser se da como debilitamiento y disolución.

G. Vattimo. *Ética de la interpretación*.

Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas.

G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico*.

Nunca como ahora el momento histórico del mundo exige que la filosofía no sea apolítica y que la política no pretenda ser neutral o racionalista y abstracta. En el actual imperio de la racionalidad objetivante propia de los poderes políticos opresores y del moderno capitalismo neoliberal<sup>1</sup> que dominan

---

<sup>1</sup> Entendemos por racionalidad capitalista neoliberal aquella racionalidad en donde se da la primacía de la libertad del individuo y la propiedad privada (individualismo posesivo), de las leyes del mercado global (mercantilismo globalizado); de los intereses de las empresas nacionales o transnacionales contra el primado de la comunidad, de los intereses colectivos, de la organización social y de las prácticas de solidaridad. En términos de Christian Laval y Pierre Dardot, la racionalidad neoliberal tiende a estructurar y a organizar la acción de los gobernantes y la conducta de los ciudadanos. “La racionalidad neoliberal tiene como

las relaciones sociales en las que se mercantiliza la vida, se banaliza el mal, se refuerzan los fundamentalismos, se expulsa a los pobres, se desorientan los Estados y se extravían las libertades, una alternativa de política transformadora solamente es posible si se postula como alteración de esa racionalidad comprensiva del mundo que está en el fundamento mismo de las estructuras de opresión y explotación.

En el contexto del presente entramado capitalista neoliberal, toda revolución social necesita una revolución del pensamiento que se dirija hacia la transformación-erradicación de situaciones irrespirables<sup>2</sup> que en el curso de nuestra historia progresivamente van socavando y exterminando la vida como ocurre en las condiciones de pobreza extrema, racismo, xenofobia, terrorismo,

---

característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación... El neoliberalismo es *la razón del capitalismo contemporáneo*, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumido como construcción histórica y norma general de vida. El neoliberalismo se puede definir como el conjunto de discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia”: Laval, Ch. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013, p. 15.

<sup>2</sup> *¡I can't breath!* fueron las últimas palabras que, por una veintena de ocasiones y trabajosamente, profirió el afroamericano George Floyd cuando un policía de Minneapolis le oprimía el cuello contra el piso y le asfixiaba hasta la muerte. Rápidamente, ese clamor se convirtió en el grito de lucha de centenares de hombres y mujeres que se manifestaron en las principales ciudades de todo el mundo en protesta por la barbarie de un sistema de opresión que, más allá del cotidiano abuso de un policía blanco, ha condenado a millones de personas a no poder respirar, es decir, a no poder vivir como personas. Al *¡I can't breath!* se ha sumado el movimiento *Black Lives Matter* con miles de actos de manifestación ciudadana que reclaman el derecho político a la existencia y el fin de la opresión de seres humanos víctimas del racismo, la xenofobia y otras violencias sociales e institucionales producto de la racionalidad supremacista que inspira el exterminio de la diferencia.

las violencias sociales, las ofensivas desigualdades, la injusticia estructural, los discursos y prácticas de odio, etcétera.

Las rebeliones ciudadanas<sup>3</sup> que advertimos con cierta frecuencia en varias geografías del mundo parten de una conciencia nueva, de un pensamiento otro, revolucionario y disidente, que provoca que el proceso de racionalidad opresiva experimente una ruptura. La razón sublevada ya no es más la razón de las narrativas de dominio y sometimiento construidas sobre absolutos y cuya lógica es puesta en crisis por la irrupción de una voz discordante o de un conjunto de voces –antes silenciadas– y que ahora se unen a coro (en armonía) en un reclamo de libertad y justicia. La historia humana, es cierto, es la historia de la dominación, del sojuzgamiento, de la opresión, de la explotación y del sufrimiento de los más débiles. Pero, también, es la historia de las luchas colectivas por la libertad, la emancipación, el fin del dominio (como poder político opresor y como poder económico explotador) y la disolución del colonialismo y del racismo.

Frente a la razón de dominio, ¿desde cuál perspectiva debemos enfrentar hoy el reto de formular una política alternativa-alterativa en las sociedades del mundo occidental?

---

<sup>3</sup> Cfr. Di Cesare, D. *Il tempo della rivolta*. Bollanti Boringhieri editore, Torino, 2020. Hay traducción al español, *El tiempo de la revuelta*. Siglo XXI, Madrid, 2021.

El autoritarismo en la sociedad y en la política es una de las configuraciones<sup>4</sup> de la acción que se deriva de este tipo de racionalidad que reconocemos deudora del racionalismo metafísico<sup>5</sup> ya preparado en la antigüedad griega (socrática y post-socrática) y que llega a su más amplio despliegue en la racionalidad tecnocientífica de los siglos XX y XXI en el mundo europeo, anglosajón y –con variantes– en otras regiones de nuestros mundos colonizados de la periferia capitalista neoliberal.

De acuerdo con una interpretación en la que el mundo político, cultural, económico y tecnológicamente globalizado, se nos muestra como erigido sobre la base de una concepción metafísica del propio ser humano, el mundo y la historia, es preciso interrogarnos ¿cómo sería posible hoy una filosofía política que pudiese ser, por un lado, crítica radical de la metafísica tradicional manifiesta en los principios de acción de los totalitarismos, los autoritarismos y las democracias liberales impuestas y, por otro, una propuesta de reivindicación

---

<sup>4</sup> En el contexto de la hermenéutica de Vattimo, hemos de entender la idea de *configuración* de la realidad como obra de la interpretación que los seres humanos realizamos en relación con *nuestro* mundo y al interior de *nuestra* historia.

<sup>5</sup> Entendemos la metafísica en el sentido peyorativo que Heidegger dio a este término a partir de *Sein und Zeit* y del que Vattimo, Rorty, Derrida y otros hacen un amplio uso y desarrollo en el contexto de la crítica a la modernidad. En este sentido, metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente, es decir, el ser es concebido en toda la historia de la filosofía occidental como simple presencia; así, el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser u olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente. Cfr. Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000].

de las personas y las comunidades emancipadas de los controles que devienen muchas formas de opresión, explotación, marginación y acallamiento –sobre todo– de los más débiles?

En el intento de atisbar una posible propuesta de respuesta ante este amplio interrogante, es importante considerar que el horizonte de la reflexión política del que nos hemos de ocupar aquí tiene un lugar destacado dentro del itinerario filosófico de Gianni Vattimo. En su obras –sobre todo las producidas y publicadas después del año 1996– es frecuente encontrar reflexiones, planteamientos y problemas de naturaleza política sin que ello le haya llevado a abandonar las primeras ideas filosóficas de su pensamiento que, por lo demás, ya se presume como una filosofía en la línea de preocupación por el horizonte ético-político como se puede advertir en *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* cuya primera edición data de 1974. Como afirma Alberto Martinengo, la “politica non è soltanto il campo nel quale Vattimo misura le conseguenze della sua filosofia, ma è anche il terreno nel quale il suo pensiero sembra trovarsi finalmente “a casa propria”. Si può essere perfino più

radicali e sostenere che l'azione politica rappresenti il punto di partenza e di arrivo della sua filosofia".<sup>6</sup>

En los años ochenta del siglo XX Vattimo declaró la tesis que consistía en pensar la hermenéutica<sup>7</sup> como la nueva *koiné* (idioma común) de la cultura de esos años.<sup>8</sup> Ello venía a remplazar a la hegemonía que en décadas antes tuvieron el marxismo y el estructuralismo. En esos años, después de la publicación y difusión de *Wahrheit und Methode* (1960) de Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica se convirtió en el centro de referencia cultural para los discursos de la década y de lo que vendría después de la misma. La *koiné* hermenéutica hace referencia a la centralidad del lenguaje, al giro lingüístico que opera en las hermenéuticas del siglo XX a las que se les confiere el sentido de ser un lenguaje común compartido por diversas filosofías de la cultura de signo post-historicista y anti-metafísico que destacan la centralidad del evento

---

<sup>6</sup>Martinengo, A. "Pensare il passato, progettare il futuro. L'azione politica secondo Gianni Vattimo" en Nouzille, P. y Rindone, S. (A cura di). *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*. Aracne Editrice, Canterano (RM), 2018, p. 15.

<sup>7</sup> La raigambre hermenéutica del pensamiento de Vattimo se puede mostrar en su *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989, y más particularmente en *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994. Una reflexión sugerente sobre la ontología hermenéutica de Vattimo como alternativa a la violencia de la metafísica puede encontrarse en la filósofa española Teresa Oñate: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Alderabán Ediciones, Madrid, 2000 (Capítulo X); además, el "Prólogo" en Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. [Trad. Carmen Revilla], Paidós, Barcelona, 2002.

<sup>8</sup> Vattimo, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-71].



dialógico entre pueblos, culturas, tradiciones, procedencias, etcétera, como horizontes de interpretación regidos por el *telos* de la “verdad” como fusión de estos horizontes. Es esto lo que hace decir a Gadamer que la filosofía debe hoy (siglo XX) dejarse guiar por el hegeliano espíritu objetivo, es decir “lo que conforma las costumbres de un país, en lo que es el ordenamiento jurídico de un país, en lo que es la constitución política de un país...”<sup>9</sup>

Cuando se afirma –en el contexto de la filosofía de Vattimo– que la hermenéutica es la nueva *koiné*, se quiere decir que no es el resultado de una teorización, sino de la acogida de un lenguaje para articular y dar sentido a ciertos procesos sociales, políticos y éticos. La hermenéutica es una herramienta para interpretar la realidad y la historia (tradicción) dentro de un horizonte dialógico. Gadamer sostendrá que el pensamiento hermético no es posible ni debe estar separado de la praxis ética y social. De este modo, para Vattimo, una filosofía como la hermenéutica debe también hacerse explícita como un programa de emancipación para ser coherente con sus propias premisas y, por ello, no puede confundirse con una descripción más acerca de la estructura de la experiencia. La verdad de la hermenéutica no se da en una proposición que describe fielmente la realidad, sino que se da como *evento*. Esto quiere decir

---

<sup>9</sup> Cfr. Gadamer, G-H. “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Vattimo, G. (Comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Tr. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji], Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 89-112.

que se trata de liquidar la realidad con su pretendida naturalidad y su supuesto carácter definitivo como “lo ya dado”, “lo ya establecido” y “lo ya dicho”. El ser, dirá Vattimo, no es “lo ya dado”, no es lo objetivo, el *objectum*; el ser no es, sino que acontece: “L’Essere non è quel che c’è (e non può non essere), ma è l’evento, ciò che ‘si dà’”.<sup>10</sup> El ser es lo que acontece y que yo contribuyo a determinar hermenéuticamente. La verdad es un asunto hermenéutico que se da, acontece, en el acto dialógico con otros. Por eso, la experiencia de verdad es siempre una experiencia de interpretación en la que el intérprete está comprometido, como lo está en la historia del ser y en el proceso de la progresiva disolución de la objetividad (como historia del nihilismo).

De este modo, con Vattimo, nos interesa destacar el sentido emancipador de la hermenéutica como “respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las ‘otras’ tradiciones con que se mantiene en contacto”.<sup>11</sup> Así, pues, la hermenéutica para Vattimo es la filosofía propia de la condición

---

<sup>10</sup> Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 14 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 17].

<sup>11</sup> Vattimo, G. *Etica dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 67].

posmoderna<sup>12</sup> (Lyotard) enclavada en una tradición que, aunque toma como su origen la hermenéutica gadameriana, enfatiza su continuidad con el

---

<sup>12</sup> Es preciso tener claro el sentido de la idea de posmodernidad en Vattimo para quien esta categoría no significa el irracionalismo o el quietismo nihilista. Cfr. Vattimo, G. “Ricostruzione della razionalità” en *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995]. Cuando hacemos referencia a los términos posmodernidad o tardomodernidad lo hacemos para significar la filosofía que sostiene, por un lado, “una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de ‘superación’ crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación ‘crítica’ respecto del pensamiento occidental”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, pp. 10-11 [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 10]. Por otro lado, también significa “la disolución de la idea de que haya un significado y una dirección unitaria en la historia de la humanidad, idea que, en la tradición moderna, ha sido una especie de fondo continuo del pensamiento occidental, que consideraba su propia civilización como el máximo nivel de evolución alcanzado por la humanidad en general, y que, sobre esta base, se sentía llamado a civilizar y también a colonizar, convertir y someter a todos los demás pueblos con los que entraba en contacto”: Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 33. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 39]. Asimismo, Vattimo precisa que por posmodernidad no debemos entender una modernidad aún más reciente de acuerdo con la lógica de la modernidad que concibe el tiempo (la historia) como un “proceso continuo y unitario que camina hacia lo mejor –al menos según la versión ilustrada de la modernidad– ... Ahora bien, si hay algo que constituya el contenido mismo de la idea de posmodernidad y también su posibilidad lógica, es la negación de ese carácter lineal del tiempo histórico (...) Nietzsche... enseñó que en la historia no hay una lógica, no hay un desarrollo racional. Son los vencedores... los que constituyen una filosofía de la historia como sistema racional, al ver en ella la ‘lógica’ preparación y legitimación de su posición de privilegio (...) La cuestión está en que, mientras la modernidad creía en la historia como proceso objetivo unitario, hoy sabemos que nuestra interpretación de la historia es precisamente una interpretación y nada más... El verdadero tránsito a la posmodernidad es ese acontecimiento que Nietzsche llama la ‘muerte de Dios... lo que Nietzsche llama nihilismo’”: *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, pp. 59-62 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 69-72]. En definitiva, “il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di ‘fine della storia’, piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o più regredito, non importa, della storia stessa”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 12 [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 12]).

pensamiento de Heidegger –acerca de la historia del ser o historia de la metafísica y su progresiva disolución–, en particular a partir de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*),<sup>13</sup> *Holzwege* (*Caminos de bosque*),<sup>14</sup> la *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*)<sup>15</sup> y su relectura-interpretación de Nietzsche elaborada en los años treinta y cuarenta del siglo XX<sup>16</sup>. De este modo, Nietzsche y Heidegger serán las fuentes no solo de la hermenéutica como nueva *koiné* de la filosofía del siglo XX, sino de la particular ontología hermenéutica de Vattimo quien, en referencia al origen de su vocación hermenéutica, llegó a afirmar:

La tesi che qui si propone è che, sviluppando la premesse contenute in Nietzsche e Heidegger, la filosofia contemporanea ha declinato bensì nell'ermeneutica, le basi di un unico modo di fare filosofia, no più come pensiero fondativo ma come attività di interpretazione.<sup>17</sup>

La ontología hermenéutica que seguimos a partir de Vattimo tiene una doble tarea: por una lado, quiere mostrar que las pretensiones de verdad son siempre

---

<sup>13</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003.

<sup>14</sup> Heidegger, M. *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998.

<sup>15</sup> Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000.

<sup>16</sup> En español se han traducido las lecciones heideggerianas en la Universidad de Friburgo y otros trabajos de estos años en la obra en dos volúmenes titulada *Nietzsche*, publicados por la editorial Destino en el año 2000 a partir de la edición alemana de 1961.

<sup>17</sup> Texto inédito extraído de los archivos de Gianni Vattimo en la Biblioteca General de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Dipòsit de les Aigües, Caja 23, Notes (2), Folio 1b.

pretensiones de poder, y, segundo, que es posible la convivencia humana sin “la verdad” en el contexto del respeto a la pluralidad de valores y concepciones del mundo.<sup>18</sup> Por eso, la ontología hermenéutica de Vattimo es una filosofía de la praxis como crítica a la supuesta definitividad de la verdad. Esta hermenéutica, en cierta medida, se acerca más a la poesía que a la ciencia, pues es a través de metáforas que busca comprender los fenómenos del mundo entre los que destaca el mundo de lo humano; como decimos, es más una filosofía práctica, –una ética y una política– que una filosofía descriptiva. En ese sentido, “interpretare il mondo è trasformare il mondo”<sup>19</sup>, es decir, la hermenéutica es un compromiso en la acción y, consecuentemente, una “ontologia della rivoluzione”.<sup>20</sup>

Efectivamente, una política hermenéutica como la que aquí nos inspira no puede dejar de lado el compromiso histórico de pensar las alternativas como alteraciones, pues la hermenéutica posee en potencial revolucionario, es decir, un potencial disolvente de la racionalidad de dominio que identificamos al

---

<sup>18</sup> Cfr. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 91 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 77]. Remitimos también al pensamiento de Heidegger acerca de la filosofía como *Weltanschauungen* en donde se insiste en que la filosofía de las concepciones del mundo no es un asunto sobre un saber teórico, sino que se trata de una referencia al *Dasein* de cada época. Cfr. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (Trad. Juan José García Norro), Trotta, Madrid, 2000, pp. 28-30.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, pp. 325-335.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 143.

interior del poder político opresor y del poder económico explotador. Se trata de una filosofía de la revolución por cuanto se erige como filosofía de la transformación social basada en la afirmación de la identidad cultural<sup>21</sup> como arma de lucha contra el orden capitalista e imperialista.<sup>22</sup> Esta política hermenéutica se construye a partir de la crítica a la metafísica, crítica que entiende a la metafísica en el sentido que proviene de Heidegger en relación con toda concepción filosófica que pretende fundar cualquier sistema u orden –sea ético, político, social, científico, económico, religioso– en principios últimos y objetivos, dados de una vez y para siempre (sean universales, fijos, inmutables, eternos).<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> “Cultura” es una categoría que comprendemos a partir de la caracterización de Boaventura de Sousa Santos como “conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro de un territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos”: Santos, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Ediciones Abya-Yala / ILDIS-FES, Quito-Ecuador, 2004, p. 5.

<sup>22</sup> Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 139 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 109].

<sup>23</sup> Cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003; *Introducción a la metafísica*. (Trad. Angela Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2003; “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000; *Identidad y diferencia*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988; “La pregunta por la técnica”, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001.

Pensar la política contemporánea desde la propuesta de la ontología hermenéutica deviene una necesidad capital de cara a la violencia metafísica en el mundo, esto es, la imposición tanto de los totalitarismos como de las democracias liberales coloniales y neocoloniales. La vocación y la responsabilidad de las filosofías disruptivas en nuestro tiempo tendrá que ser la de dar voz a quienes han sido silenciados otras tantas veces por quienes imponen “una sola” concepción del ser humano, del mundo, de la ética, de la política y “una sola” solución a los problemas que nos involucran a todos. La filosofía hoy debe ser elaborada como una defensa de las causas perdidas en el pasado. Creemos que aún es una responsabilidad de los filósofos proponer un camino para conseguir una convivencia social “justa”.<sup>24</sup>

En consecuencia, en este trabajo partimos del análisis y la crítica de la metafísica occidental moderna (en el sentido que va de Nietzsche y Heidegger

---

<sup>24</sup> A este respecto, queremos recordar las ideas de Gramsci expresadas en este texto: “No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato, no se puede ser filósofo, es decir, no se puede tener una concepción del mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, bien determinados y “originales” en su actualidad. ¿Cómo se puede pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento elaborado por problemas de un pasado a menudo remoto y superado?”: Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. [Selección y traducción de J. Solé Tura], Ediciones Península, Barcelona, 1970. Disponible en [Introducción a la filosofía de la praxis \(wordpress.com\)](#) Véase también Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4, [Trad. Ana María Palos]. Ediciones Era, México, 1986, p. 246.

hasta Vattimo) y del contexto cultural del capitalismo neoliberal y global, como se trata, principalmente, en las obras de Gianni Vattimo *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto* (2003); *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era* (2007), y *Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx* (2011) (escrito con Santiago Zabala), para entrever algunas derivas y alternativas-alteraciones políticas que sugiere su ontología hermenéutica una vez que ha sido aplicada a la reflexión crítica sobre algunos temas de la política contemporánea<sup>25</sup> en referencia a los *débiles*<sup>26</sup> de la historia, es decir, de aquellos que han sido acallados por la violencia metafísica<sup>27</sup> de los dominadores.

En total coherencia con la actitud antimetafísica de Heidegger, debemos retomar una propuesta de crítica filosófica que llamamos con Vattimo “heideggerianismo de izquierda” –y que, junto a Vattimo, tiene en Richard

---

<sup>25</sup> Los temas políticos a los que hago referencia son: el poder, la legitimidad y la obligación de obedecer, la libertad, la igualdad, la justicia, la representación política, la ciudadanía, la democracia, el nacionalismo, el pluralismo y la tolerancia articulados al interior de algunos problemas específicos que plantea la situación política del mundo globalizado.

<sup>26</sup> Utilizamos esta expresión aquí siguiendo la coherencia teórica entre la propuesta filosófica del pensamiento débil (*pensiero debole*) de Gianni Vattimo y el pensamiento de los débiles o a cerca de los débiles de la historia, es decir, de aquellos que requieren de la emancipación respecto del ser metafísico y su lógica de imposición violenta, pues el *pensiero debole* es una filosofía que se construye como un esfuerzo del pensamiento en contra de las razones de la fuerza impositiva.

<sup>27</sup> Por violencia metafísica entendemos aquí la imposición del pensamiento único con verdades absolutas e inamovibles que se erigen como otras tantas depositarias de la “naturaleza o esencia humana” y su destino, así como del sentido en una visión de la historia configurada como curso unitario y con un único *telos*. En la perspectiva política que nos interesa destacar, incluso podemos ver en ello una interpretación de lo que entendía Heidegger por el *Sein-zum Tod*: ser-para-la-muerte, más allá de la interpretación existencialista sobre la finitud.



Rorty<sup>28</sup> y Reiner Schürmann<sup>29</sup> a dos de sus exponentes más preclaros— con la intención de apartarnos de otras interpretaciones de Heidegger. Asimismo, se reconoce aquí la importancia de una lectura de Marx que busca ser una interpretación a la luz del *pensiero debole*<sup>30</sup> vattimiano y que resulta para nosotros susceptible de ser comparada con aquellas realizadas por el

---

<sup>28</sup> Cfr. Por ejemplo, Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2.* (Trad. Jorge Vigil Rubio), Paidós, Barcelona, 2006; Rorty, R. *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.* Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>29</sup> Cfr. Por ejemplo, Schürmann, R. *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris, 1982. [Trad. Miguel Lancho: *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar.* Arena Libros, Madrid, 2017].

<sup>30</sup> En español el término “débil” es equívoco y es por esta razón por la que preferimos recurrir al uso de los términos italianos: *debole* y *debolismo*. En este trabajo hemos optado por usar el término italiano “*pensiero debole*” con la intención de despojar de los malentendidos a que puede dar lugar el término “débil” en lengua española. Vattimo refiere por “pensamiento débil” a la característica del pensamiento de después de la metafísica en la actualidad (en el sentido heideggeriano). “Débil” no significa teoría endeble, sino el modo de darse un pensamiento que se aleja de los férreos conceptos propios de la tradición metafísica la cual creía ser capaz de captar la estructura objetiva y estable de la realidad, su esencia, su fundamento y su verdad. La debilidad del pensamiento débil, lo que llamamos con Vattimo *debolismo*, tiene que ver precisamente con la pérdida de las certezas cognitivas y con el rechazo del pensamiento único en su forma de totalitarismo sea teórico o político. En consonancia con el nihilismo nietzscheano, el *pensiero debole* se atiene al aligeramiento de la realidad, al adiós a la verdad objetiva y al despido de los primeros principios para, con ello, abrirse a las posibilidades de la hermenéutica nihilista o, en otras palabras, a una *ontologia dell'attualità* como ontología *debolista*. Creemos necesario señalar, además, que “*debole*” no solo es un término común en el lenguaje italiano, sino que, a partir de la filosofía de Vattimo se convierte en una categoría imprescindible para el análisis filosófico de la historia y de las condiciones ético-políticas en el mundo de nuestra época. Sobre el sentido de “debilidad” (*entkräftet*) en Nietzsche, ver *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. [Trad. German Cano], Biblioteca Nueva, Madrid, 1990, párrafo 7, pág. 96.

postmarxismo como en Jacques Derrida,<sup>31</sup> Slavoj Žižek,<sup>32</sup> Ernesto Laclau o Chantal Mouffe.<sup>33</sup>

La crítica a la metafísica occidental articula todo el pensamiento filosófico de Vattimo develando una herencia teórica que le permite construir una propuesta en la que –urbanizando a Heidegger–<sup>34</sup> le conduce a configurar dicha crítica de tal manera que le hace posible construir un modo de pensar que, en efecto, tendrá el sentido filosófico del debilitamiento progresivo de las estructuras de poder y de dominio que han caracterizado a las teorías políticas modernas.

Si como afirma Heidegger, la metafísica no puede ser superada (*Überwinden*)<sup>35</sup> y, como sostiene Vattimo, ésta solo puede ser sobrepasada,

---

<sup>31</sup> Cfr. Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1998.

<sup>32</sup> Cfr. Por ejemplo, Žižek, S. *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Anagrama, Barcelona, 2015; Žižek, S. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2016.

<sup>33</sup> Cfr. Laclau, E. y Mouffe, CH. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004.

<sup>34</sup> Como se sabe, ha sido Jürgen Habermas quien acuñó esta expresión en referencia al trabajo de Hans-Georg Gadamer sobre Martin Heidegger. Cfr. Habermas, J. “Urbanización de la provincia heideggeriana (1979)”, en *Perfiles filosófico-políticos*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Taurus, Madrid, 1984, pp. 346-354. Nosotros consideramos que Vattimo realiza una segunda urbanización del pensamiento de Heidegger, incluso más radical de lo que hiciera Gadamer, por cuanto despliega otros horizontes de reflexión que nos posibilitan llevar a Heidegger más allá de Heidegger y arribar con ello a una comprensión del mundo social de tal modo que nos ayuda a construir posibilidades de transformación creativa para responder a los retos que la metafísica presenta en la tardomodernidad dadas las condiciones sociopolíticas, económicas y culturales imperativas.

<sup>35</sup> “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende (...) Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el

rebasada, “irónicamente aceptada-distorsionada” o *Verwindend*,<sup>36</sup> el único pensar filosófico posible es el *pensiero debole*. El *pensiero debole* no es solo un pensar conciente de sus límites, sino, también, el abandono de las visiones globales y metafísicas del mundo. Estos límites y este abandono se derivan de una teoría que postula el debilitamiento progresivo del carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica.<sup>37</sup>

En este trabajo se querrá mostrar, entonces, desde la propuesta que haremos de una filosofía política de la actualidad (como crítica de la sociedad capitalista tardomoderna, es decir, como crítica de las consecuencias de las imposiciones autoritarias de la metafísica moderna), la tesis que consiste en

---

final de la metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre ser y ente, distinción que sigue en vigor”: Heidegger, M. “Überwindung der Metaphysik” en *Vorträge und Aufsätze* (Trad. Eustaquio Barjau): *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51-52. De acuerdo con Vattimo, hay un vínculo que une a Nietzsche, Heidegger y su particular idea de posmodernidad; al considerar la herencia del pensamiento europeo, puesta por ambos radicalmente en discusión, “rifiutandosi però di proporre un ‘superamento’ critico, per la buona ragione che questo avrebbe significato rimanere ancora prigionieri della logica di sviluppo propria di questo stesso pensiero”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 10 [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 10].

<sup>36</sup> Cfr. Vattimo, G. “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad”, en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, pp. 31-45.

<sup>37</sup> Seguimos a Vattimo en cuanto pensador que propone el *pensiero debole*, en ese sentido, tratamos aquí de pensar en concordancia con el *pensiero debole* aunque no compartamos con el filósofo italiano la totalidad de su propuesta filosófica como, por ejemplo, su deriva religiosa católica.

considerar indispensable <sup>38</sup> el pensamiento de Vattimo (la ontología hermenéutica nihilista<sup>39</sup> y su consecuente *pensiero debole*) para la comprensión de la necesidad de deslegitimar y buscar salidas alternativas-alterativas a la violencia metafísica ejercida sobre todos los seres humanos, especialmente, sobre los más débiles: los acallados, los discriminados, los marginados, los excluidos, los invisibilizados, los olvidados de la historia (Walter Benjamin), así como sobre cualesquiera otros sometidos a otras tantas formas de opresión-explotación individual y social. Todo lo anterior exige postular el reconocimiento de la necesidad de abrimos a la posibilidad de una *ratio* diversa (*debolista*, es decir, nihilista y decolonial) en ausencia de todo fundamento considerado único y perentorio,<sup>40</sup> de todo centro tenido por exclusivo y en

---

<sup>38</sup> Richard Rorty sostiene que “Vattimo es actualmente el ejemplo más sobresaliente de un filósofo que arguye que los propósitos políticos de izquierda estarían mejor servidos si dejamos de hablar de obligaciones morales incondicionales, si dejamos de plantear exigencias sobre la validez universal y abandonamos presupuestos trascendentales de investigación racional”: Cfr. Rorty, R. “Heideggerianismo y políticas de izquierdas” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p. 180.

<sup>39</sup> En su vertiente nietzscheana, el nihilismo al que nos referimos con Vattimo es aquel que se denomina nihilismo activo, el que se asume como un punto de partida para la creación de otro modo de vida, de un orden nuevo que transforma las condiciones sociales como posibilidad de salir de la dominación, la opresión de las verdades únicas y de los fundamentalismos metafísicos en la política liberal tradicional. Solamente este nihilismo hace posible una revolución, por lo cual devine extremadamente actual para la lucha política. Cfr. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 207 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 162].

<sup>40</sup> Vattimo reconoce la motivación no fundacionalista de *Sein und Zeit* cuando sostiene que esa obra de Heidegger “indica la strada per un pensiero che vuole prendere congedo dalla metafísica, dal kantismo e dal mito dell’oggettività a cui, per una sorta di logica interna,

franca contradicción con la hegemonía de la racionalidad heredera de la ilustración griega y moderna (*ratio* dominadora-autoritaria, colonial), la cual – como revelaron Marx, Nietzsche, Heidegger, y después Vattimo–, se resolvió en crisis ante el descentramiento del *logos* como discurso unificado que jerarquizaba y coordinaba el todo como lógica totalitaria. Así, pues, paradójicamente, la dimensión hegemónica de la política liberal se ha devaluado y ello se ha hecho patente en la fuerza de reorientación de la actividad política –como actividad que transforma el “orden” establecido para devenir un “desorden”– realizada desde lo social como sucede en los movimientos emancipatorios o libertarios que podemos ver en los feminismos, en aquellos que están en favor de los derechos civiles, en la lucha por la liberación del cuerpo y del sexo al interior de las disidencias sexo-genéricas, en el ecologismo, en las compañías proabortistas, en las que están en favor de la eutanasia, en la lucha por los marginados, en las de apoyo a las comunidades migrantes, etcétera.<sup>41</sup>

---

quello stesso pensiero sembra destinato a tornare”: Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 363 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 283].

<sup>41</sup> Entre los malentendidos a que ha dado lugar una errónea comprensión del *pensiero debole*, algunos creen que el triunfo del discurso neoliberal –que propicia una mentalidad sumisa y social-conformista dentro de un proceso de despolitización– es el creador del pensamiento débil y la posmodernidad. Cfr. Roitman Rosenmann, M. *Los indignados. El rescate de la política*. Akal, Madrid, 2012, p. 58. Como tendremos ocasión de mostrar en los capítulos de este trabajo, el *pensiero debole* no es inacción ni falta de compromiso político.

Entonces, para proponer una política postmetafísica nos es menester acudir a la crítica a la metafísica moderna que podemos encontrar ya en Nietzsche<sup>42</sup> y Heidegger con el propósito de reconstruir lo que Vattimo llama *ontologia dell'attualità*<sup>43</sup> que consiste en pensar el ser como se nos da hoy en las condiciones culturales en las que estamos comprometidos. Esta ontología será, a su vez un nuevo punto de partida para postular los elementos teóricos

---

<sup>42</sup> En nuestra propuesta de política postmetafísica, las referencias a la filosofía de Nietzsche siguen al autor alemán únicamente en lo que toca a su ontología antimetafísica ya que hemos dejado de lado el debate que suscitan las interpretaciones de su pensamiento acerca de la presencia o ausencia de una propuesta o postura política en su filosofía. Sabido es que durante los años de la Segunda Guerra Mundial se intentó elaborar una filiación teórica del pensamiento de Nietzsche al nacionalsocialismo. Como reacción y consecuencia de ello se impuso la tarea de elaborar una interpretación del pensamiento de Nietzsche que lo despojase de toda referencia política. Por otra parte, se ha hecho, una relectura e interpretación de la obra nietzscheana en la que se advierten claras posiciones políticas del autor alemán que concuerdan con la defensa de un acérrimo aristocratismo crítico de las herencias ilustradas en la democracia y la opción teórica por la igualdad y la fraternidad, o, también, de otros tipos de órdenes sociopolíticos como en los casos del socialismo y del anarquismo del “apoyo mutuo” (Kropotkin). Sobre este debate véase: Polo Blanco, J. *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Taugenit, Madrid, 2020; “Nietzsche, ¿un pensador alejado de la política y de lo político?” en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*. 67, 2021, pp. 107-130; Lemm, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. F.C.E., Chile, 2013.

<sup>43</sup> Conservaremos aquí la expresión italiana de este concepto con la finalidad de preservar la significación originaria con que la formula Vattimo y para evitar posibles interpretaciones erróneas motivadas de su comprensión en español. Además, este título nos fue sugerido por el propio Vattimo en una conferencia dictada en el marco de la Cátedra Ferrater Mora de la Universidad de Girona, Barcelona, España, en el año 2008. Aunque optamos por la expresión *ontologia dell'attualità*, es preciso señalar que hay en Vattimo un pequeño giro lingüístico a partir del año 2010 cuando dictó las “Gifford Lectures” en Glasgow, en donde parece efectuarse un reemplazo de esa expresión en favor de la construcción lingüística “*ontologia dell'evento*” (“ontología del evento”) con el sentido de “ontología del acontecimiento”. Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011, p. 89. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p. 138]. Vattimo, G. “Lezioni di Glasgow. Gifford Lectures” en *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, pp. 99-140. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, pp. 105-150].

desde los que se puede construir una opción para pensar la política de otra manera que la metafísica tradicional moderna. No pretendemos legitimar opciones políticas a partir de una teoría sistemática y coherente lógica o metafísicamente. Queremos argumentar filosóficamente sobre el porqué son preferibles ciertos valores políticos y no otros. En el fondo, tratamos de buscar transformar radicalmente la relación teoría y praxis que ha caracterizado a las filosofías políticas de la modernidad, pues creemos que éstas parten de una concepción metafísica (esencialista) del ser humano y del mundo desde la cual derivan un tipo ideal de comunidad política que integra una noción de poder político muchas veces en semejanza con el absolutismo del poder divino (Hobbes) y, por tanto, con una estructura política coherente con la organización jerárquica del sistema teocrático heredado de la llamada Edad Media europea. Esta herencia absolutista-teocrática, como se puede mostrar, ha dado lugar a muchos regímenes de poder totalitario<sup>44</sup> y sanguinario con las conocidas

---

<sup>44</sup> El concepto de totalitarismo al que hacemos referencia está en relación con la tendencia a construir sociedades absolutamente homogéneas que destruye la pluralidad (por ejemplo, nazismo, fascismo, stalinismo, etcétera). Asimismo, es posible incluir en esta noción al posfascismo que entendemos como un fenómeno actual de retorno a la violencia metafísica expresada en una mezcla de autoritarismo, nacionalismo, conservadurismo, populismo de derecha, xenofobia, islamofobia y desprecio del pluralismo. Cfr. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999; Traverso, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, pp. 11-12 y 126.

consecuencias devastadoras para la humanidad y que sabemos documentadas por la historiografía mundial.<sup>45</sup>

Una vez establecidos con Vattimo los supuestos teóricos de su *ontologia dell'attualità* (en concordancia con la crítica a la metafísica occidental moderna), hemos de argumentar con suficiencia las razones por las que la política moderna ha fracasado en sus pretensiones emancipatorias respecto de los fundamentos autoritarios de los regímenes heredados del medievo. Con esto, nos interesa llegar a postular los elementos teórico-prácticos de una política consistente con la ontología hermenéutica sugerida por Vattimo y que podríamos ya reconocer con el nombre de postmetafísica.

Necesario será para nosotros asumir una suerte de “desencanto en la política”, es decir, una toma de conciencia de que no hay estructuras, leyes, ni valores objetivos o preestablecidos por una mente universal que hayan sido depositados en la naturaleza humana y que hayan servido de fundamento último para la construcción e institución de la organización sociopolítica. Asumir, también, que todo eso es configurado, creado, inventado por la racionalidad (y la subjetividad) de los seres humanos que nunca es “pura”, sino

---

<sup>45</sup> Un análisis reflexivo muy provecho sobre estas devastadoras consecuencias, tan solo en el siglo XX, se puede encontrar en la obra de Enzo Traverso titulada *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. F.C. E., Buenos Aires, 2012. En donde el autor analiza y critica la matriz del totalitarismo y su desarrollo en los fascismos, el nazismo, la Soah y el biopoder.



hermenéuticamente interesada e histórico-culturalmente contextualizada. Este desencanto no se puede pensar como motivado por la captación de otra estructura verdadera de lo real. No se trata de criticar (menos aún, superar) una metafísica con otra metafísica, pues, el mundo, como dice Nietzsche, ha devenido fábula y con el mundo verdadero se hunde también el aparente.<sup>46</sup>

Postulamos que, cuando la política aspira a implementar una forma de vida en que no se silencie ninguna opinión ni colectivo razonable y democráticamente constituidos; y cuando hace reposar esa actitud dialógica, tolerante y pluralista –en ausencia de fundamentos firmes desde los cuales se hubiera podido acallar violentamente a los “subversivos”–, entonces, la sociedad democrática postmetafísica (es decir, *debole*) es la que mejor pone en obra la ontología hermenéutica nihilista y, con ella, el sentido del ser en nuestra época (*ontologia dell’attualità*), esto quiere decir que: “*L’evento (dell’Essere) a cui il pensiero ha il compito di corrispondere nell’epoca della democrazia è il mondo in cui l’Essere si configura via nell’esperienza collettiva*”.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 1996: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fábula”, pp. 51-52.

<sup>47</sup> “*Evento (del Ser) al que el pensamiento está obligado, como tarea suya, a corresponder en la época de la democracia es el modo en que el Ser se va configurando paulatinamente en la experiencia colectiva*”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 184 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 201]. El subrayado es nuestro.

Asumida la crítica al liberalismo político moderno y a la democracia que de él se deriva, así como al entramado del sistema capitalista neoliberal que han propiciado la devaluación de lo humano y la destrucción de la naturaleza, todo ello motivado por un racionalismo que –paulatinamente en la historia– ha entronado al individualismo posesivo y con ello ha favorecido la dominación, la opresión, las desigualdades y muchas otras configuraciones de la violencia metafísica<sup>48</sup>, creemos con Vattimo, y más allá de Vattimo, que una posible alternativa-alteración a esta debacle histórico-cultural estaría dada por la propuesta de un nuevo comunismo hermenéutico y en favor de una democracia *debole*<sup>49</sup> –que podría derivarse de ahí– con posibilidades teórico-prácticas que, por un lado, ya pueden encontrarse en algunas organizaciones de tipo comunal que provienen de la sabiduría de los pueblos colonizados en América Latina, obviamente, antes de darse esa amalgama de culturas que propició la colonización misma; por otro lado, e inspirados por los movimientos de reivindicación de lo humano alrededor del mundo<sup>50</sup>, descubrimos un potencial

---

<sup>48</sup> Cfr. Laval, Ch. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.

<sup>49</sup> La filosofía del pensamiento *debole* de Vattimo nos ha sugerido esta categoría que el filósofo italiano no articula a nuestra manera, pero creemos que sí la sugiere en muchos pasajes de su obra filosófica en donde encontramos lo que podemos considerar premisas de posibles derivas políticas. Más adelante tendremos ocasión de mostrar que uno de los propósitos de la democracia *debole* es abrir una vía de escape para pensar en alternativas-alteraciones al capitalismo neoliberal y al liberalismo político.

<sup>50</sup> Nos referimos a las revueltas populares que, como “nuevos movimientos sociales”, ya no están asociadas a partidos políticos (aunque algunos devinieron partidos), sino a movilizaciones ciudadanas que, en su forma de constituirse y de actuar públicamente, están

de transformación que nos mueve a pensar en las posibilidades de romper con las estructuras de dominación y control que han avasallado por doquier a grandes masas de población vulnerable azotada por las recurrentes crisis económicas del modelo neoliberal<sup>51</sup> y por los cambios sociales que han ahondado en las desigualdades y que, en su conjunto, han menoscabado la vida y las esperanzas de la población mundial.<sup>52</sup> Es por eso por lo que postulamos que en Vattimo encontramos una manera otra de hacer filosofía sobre la política, una manera que destruye las pretensiones de universalidad, perentoriedad, verdad, objetividad y unidad que encontramos en la tradiciones políticas derivadas de la metafísica moderna, principalmente, pero no exclusivamente, por lo que se refiere a la política liberal.

---

proponiendo una nueva forma de hacer política, por ejemplo, las revoluciones árabes, Occupy Wall Street, los Indignados, Syriza en Grecia, el origen de Podemos en España, los Sin Tierra en Brasil, los movimientos de la descolonización y muchos otros movimientos en América Latina que han nacido con el propósito de hacer frente a las políticas de dominio y explotación que profundizan las desigualdades. Con estas referencias, lo que queremos asumir es que para nosotros no hay “la dolorosa carencia de un horizonte de expectativa” y que confiamos en la posibilidad real de proponer activamente alternativas que devengan otros modelos de sociedad en nuestro tiempo. Cfr. Traverso, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, pp. 132 y 139.

<sup>51</sup> En consonancia con la famosa tesis del *Manifiesto de Partido Comunista* que afirma que “la burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros”, Joseph Schumpeter también considera con claridad ejemplar que “al capitalismo lo están matando sus propias realizaciones”: Schumpeter. J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. vol. 1 Página Indómita, Barcelona, 2015, p. 25.

<sup>52</sup> Acerca del tema de la esperanza es sugerente el libro de David Harvey, *Espacios de esperanza*, en el que, partiendo de una exploración del desarrollo geográfico del capitalismo, considerando una política del cuerpo proletario, se trata de hacer patente la realidad de la explotación con la finalidad de liberar las energías críticas latentes en las luchas de resistencia global y despertar la esperanza en la construcción de un orden mundial justo.

Sin duda, una pregunta que guía nuestro pensar ontológico-hermenéutico se podría expresar de este modo: ¿Una filosofía postmetafísica puede producir una política positiva o debe permanecer siempre en un modo deconstructivo? En palabras de Vattimo este interrogante puede verse formulado en los siguientes términos: “Sarà ancora possibile, dopo la morte di Dio, parlare di imperativi morali, di leggi non fondante sull’arbitrio, e di un orizzonte emancipativo della politica?”.<sup>53</sup> Según nuestro modo de ver, en Vattimo hay la intuición de que este horizonte emancipador de la política se puede encontrar ya en la política realizada desde los movimientos sociales antiimperialistas y comunitarios de América Latina herederos de las culturas autóctonas, que nos han enseñado a abrirnos hacia otra forma de pensamiento y sentimiento que ahí se ha cultivado ancestralmente y que ha logrado subsistir no obstante la amarga experiencia social, política, religiosa, económica y cultural de la moderna colonización europea del siglo XVI, la neocolonización capitalista del siglo XIX y la capitalista neoliberal de los Estados Unidos de América en los siglos XX y XXI.

En definitiva, lo que queremos defender aquí es que una ontología hermenéutica política que sea crítica de la metafísica nos ofrece claridad sobre

---

<sup>53</sup> Vattimo, G *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, pp. 6-7 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.11].

un par de asuntos de capital importancia. Por una parte, la idea de que la única “racionalidad” de que disponemos, al margen de la metafísica, es una “racionalidad” “histórico-narrativa-interpretativa” (como nos lo ha enseñado la ontología hermenéutica desde Nietzsche y Heidegger hasta Vattimo y Ricoeur). Esto es, se trata de una “racionalidad” que afirma su validez no remitiéndonos a fundamentos, sino narrando e interpretando los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, interpretando la historia de la modernidad. Por otra parte, la ontología hermenéutica propuesta aquí interpreta estos temas a través de un hilo conductor no determinista (como un *telos* unitario del sentido de la historia), sino nihilista, porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución o secularización, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: la tradición religiosa, la moral, el poder político, las *ultimidades* incluso en el seno del sujeto mismo (como hace el psicoanálisis), la fragmentación de toda racionalidad central (multiplicación de las ciencias y su irreductibilidad a un esquema metodológico unitario), la pluralización de los universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia humana.

Obviamente, no pretendemos elaborar una teoría política sistemática del tipo de las que se conocen en los tratados de ciencia política.<sup>54</sup> Lo que intentamos hacer es extraer algunas derivas políticas de la propuesta de pensamiento filosófico de Vattimo en cuanto *ontologia dell'attualità*, es decir, ontología hermenéutica de la actualidad, o, lo que nosotros queremos llamar “ontología hermenéutica de la actualidad política”. Esto quiere decir que la nuestra es una aproximación a la filosofía política que se puede derivar de la filosofía del pensador italiano siempre desde el horizonte de lectura e interpretación que nos proporciona nuestro *locus* de enunciación y nuestra pertenencia histórica a la cultura de América Latina y su “herida colonial”.<sup>55</sup>

Nuestro punto de arribo, como hemos ya avanzado, será la consideración propositiva de una democracia que pensamos derivada del comunismo hermético y que podría ser una efectiva alternativa-alteración de la democracia

---

<sup>54</sup> En la ciencia política y en la sociología se suele privilegiar una perspectiva que se queda en el análisis empírico de hechos, es decir en el nivel óptico. No carece de razón Claude Lefort cuando afirma: “Repensar lo político requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia en general, y en especial, con el punto de vista que ha venido a imponerse en aquello que se denomina ciencias políticas y sociología política. Los politólogos y sociólogos... procuran su objeto de conocimiento a partir de la construcción, o de la delimitación del hecho político, considerado como hecho particular, distinto de otros hechos sociales particulares: económico, jurídico, estético, científico o puramente social, en el sentido en que el término designa los modos de relación entre grupos y clases. Una perspectiva así supone que se considera como dada la referencia al espacio denominado sociedad”: Lefort, C. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 38.

<sup>55</sup> Tomamos esta expresión de la teoría de Walter Mignolo en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005.

liberal en cuanto reconfiguración de la metafísica moderna. Como se sabe, históricamente, la democracia moderna ha sido liberal o socialista, entre otras posibles oposiciones teóricas. Es verdad que no es lo mismo ni equivalente democracia y liberalismo. Cuando hablamos de democracia liberal nos hemos referido a la interpretación moderna que el liberalismo ha hecho de la democracia por la que ha entendido una forma de gobierno en la cual el poder del Estado está en manos de una mayoría a la que identifica como el pueblo. En esta democracia, el poder del Estado está limitado por la obligación (o el deber) de respetar y hacer respetar la inviolabilidad de los derechos naturales (Locke) que poseen los ciudadanos en cuanto que individuos racionales, libres e iguales por naturaleza.<sup>56</sup> Los individuos son quienes, precisamente, mediante un pacto fundamental (la constitución del poder-autoridad civil) dan cuerpo al poder del Estado y establecen sus funciones esenciales: conservar en la seguridad a los individuos y sus propiedades. Para lo cual es preciso que del pacto fundamental surja una legislación específica en la que los individuos-ciudadanos participan como autores (soberanía popular) sea en forma directa, sea en alguna forma de representatividad, pero sin que se pretenda con ello compartir la simpatía con

---

<sup>56</sup> El nexo entre la tradición liberal y la democrática está en que ambos comparten una concepción individualista de la sociedad. A partir de este punto se verán las grandes diferencias no solo con otras concepciones de la democracia como en el caso del socialismo, sino también con nuestra particular forma de pensar la democracia *debole* que nunca podría ser en sentido individualista, lo cual nos abre ya a la necesidad de adoptar un pensar en el sentido de un tipo de comunismo que suscribimos en su versión hermenéutica.

ningún paternalismo que desconozca la autonomía (libertad moral y política) de los individuos en su toma de decisiones (Kant). Obviamente, la democracia liberal moderna que tenemos en mente es la que se ha caracterizado por ser representativa, es decir, en la que el pueblo no toma directamente las decisiones sobre lo que le interesa (interés general), sino que, de acuerdo con determinados procedimientos, elige representantes que las tomarán en su nombre.

Por otra parte, por lo que corresponde a las nociones de libertad e igualdad al interior de la democracia liberal, éstas deben entenderse según las tradiciones liberal y democrática de la que se derivan. De acuerdo con uno de los más sobresalientes teóricos del liberalismo, Norberto Bobbio:

La única forma de igualdad que no sólo es compatible con la libertad, sino que incluso es exigida por ella, es la igualdad en la libertad: lo que significa que cada cual debe gozar de tanta libertad cuanto sea compatible con la libertad ajena y puede hacer todo aquello que no dañe la libertad de los demás. Prácticamente, desde el origen del Estado liberal esta forma de igualdad inspira dos principios fundamentales enunciados en normas constitucionales; a) la igualdad frente a la ley; b) la igualdad de derechos.<sup>57</sup>

Efectivamente, en autores como Bobbio es posible encontrar una diferencia entre el sentido de la igualdad democrática como ideal y la igualdad de la democracia liberal como quedó caracterizada arriba. Es en este segundo

---

<sup>57</sup> Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*. F.C.E., México, 2006, pp. 41-42.



sentido de democracia –como un desarrollo *natural* del Estado liberal– como estos teóricos la conciben.

En estas breves líneas alusivas a la democracia liberal representativa hemos querido condensar algunos elementos teóricos para posicionar nuestra confrontación con la democracia moderna, en sus límites y sus fracasos, a la luz de lo que hemos llamado democracia *debole*.

Antes hubiésemos querido prescindir de la palabra “democracia” para categorizar la alternativa-alteración a que nos conduce la ontología hermenéutica política con el objeto de evitar toda la carga semántica que por siglos la ha acompañado y, así, evitar muchos malentendidos a que ha dado lugar –sobre todo porque su significación más inmediata para nuestro tiempo es la que la considera en un sentido liberal moderno. Sin embargo, teniendo en consideración los diversos significados que ha poseído esta palabra desde su confección lingüística en la antigua Grecia, pasando por su reconfiguración moderna en los siglos XVII y XVIII, hasta llegar a la pluralidad de modelos de democracia ensayados en la actualidad, tuvimos que resistir la pretensión de proponer una nueva categoría para referirnos a lo *debole* de la democracia en la que pensamos; es por eso por lo que optamos por una deconstrucción derrideana del concepto, es decir, le hemos despojado de su significación hegemónica moderna-(neo)liberal, para re-signarlo ( y resignarnos en ello) de acuerdo con

la propuesta del *pensiero debole*. De esta manera, queremos posibilitar otra comprensión de lo que queremos significar al comprender la democracia al interior del sentido que el *debolismo* nos ofrece con toda la profundidad crítica que propone. De modo que, estamos con Enzo Traverso cuando sugiere: “Frente a nuevos escenarios desconocidos, solo disponemos de un vocabulario antiguo, herencia del siglo terminado. Sus palabras están desgastadas, pero no hemos forjados otras”.<sup>58</sup>

Así, pues, proponemos una democracia *debole* que busca disolver el modelo hegemónico de democracia liberal en el mundo actual. Se trata de un esfuerzo del pensamiento para contribuir en un proceso de reelaboración teórica y práctica que implica la participación de otros quienes –colectivamente– darán sentido a la palabra, a su posibilidad práctica y a la constitución de un por-venir bajo su signo. Pensamos que una democracia *debole* necesariamente está inspirada en el valor de la vida solidaria y del compartir colectivo.

---

<sup>58</sup> Traverso, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018. p. 147. En este punto, con Jacques Rancière también hemos caído en un *impasse* cuando afirma: “Si se encuentra una palabra más adecuada que la democracia, estoy de acuerdo, pero ¿cuál? ¿Iguallarismo? No es exactamente lo mismo. ‘Democracia’ es la igualdad que ya existe en el corazón de la desigualdad. ¿Cuál es la palabra que no se haya manchado? Luego es necesario saber lo que se hace el desencadenar esta palabra, qué fuerza se arma o desarma...”: “Las democracias contra la democracia” en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 83.

Pero, con esto ¿pensamos que la democracia *debole* sea un valor absoluto? Creemos que no. En todo caso es un ideal de justicia al que concebimos en función de una pertenencia histórico-destinal que nos hace apreciar ciertos valores como deseables y remediales ante la experiencia del sufrimiento que causa la ausencia de democracia en el mundo. No se trata de un régimen perfecto al que habría de aspirar para llegar a la realización plena de la naturaleza humana. La democracia *debole*, en cuanto ideal de justicia y valor, solo puede existir como aproximación asintótica, es decir, que solo inspira en la medida en que no puede ser alcanzado.

La democracia *debole* que pensamos y proponemos debe ser entendida en la trama de dos tradiciones teóricas que nutren su significación más profunda ajenas de su deriva del *pensiero debole*, como hemos mostrado antes. Una de estas tramas es el pensamiento de izquierda política; la otra, el pensamiento decolonial, específicamente, el que se ha podido construir a la luz de la experiencia sociopolítica y económica en las condiciones propias de la historia de América Latina. Desde luego, en la realidad de América Latina, ambas tramas se tocan y se implican de muy diversas maneras de tal modo que no es posible pensar la una sin la otra aunque no sean absolutamente dialécticas.

En general, la izquierda ha podido ser acusada de que privilegia la consecución de mejores condiciones de vida para la población frente a la

búsqueda y consolidación de la democracia; así, muchos regímenes políticos (el soviético, principalmente) han sido reconocidos y caracterizados por implementar mejoras en las condiciones de vida de la ciudadanía, pero al interior un régimen autoritario. En América Latina, se ha valorado mucho la importancia de la democracia desde la izquierda, sobre todo, a partir de la experiencia sombría de los regímenes militares totalitarios.<sup>59</sup> Las luchas políticas desde la izquierda contra las dictaduras en la región ha tenido como bandera la democracia y ha generado una conciencia del deber histórico de las izquierdas que, en el siglo XXI, afrontan otros retos derivados del auge y la crisis del neoliberalismo. Estas izquierdas nuevas se han constituido a partir de las demandas de los movimientos sociales nacidos al calor de la resistencia sociopolítica dentro de las dictaduras latinoamericanas. Han sido varios Estados los que en América Latina han visto transformado su destino cuando consiguieron salir del estado de postración dictatorial para reconstruir su sociedad bajo un gobierno democrático emanado de los movimientos de izquierda (muchas veces socialistas). Los ejemplos son ampliamente conocidos y muestran, sin embargo, que el triunfo de la democracia nunca es definitivo, por ello es por lo que nuevos grupos oligárquicos retornan al poder del gobierno

---

<sup>59</sup> Cfr. Roitman Rosenmann, M. *Por la razón o por la fuerza. Historia y memoria de los golpes de Estado, dictaduras y resistencias en América Latina*. Siglo XXI, Madrid, 2019.

quizá con más furia que antes, pues, implementan medidas dictatoriales frente a las que la lucha social, nuevamente, debe organizarse para restituir la democracia. Esto muestra, entre otras cosas, que donde la izquierda es incapaz de proponer o consolidar una alternativa, la extrema derecha logra convencer a los electores.<sup>60</sup>

La democracia por la que debe pugnar una izquierda en el siglo XXI es esta que aquí hemos llamado democracia *debole*. No se trata de una invención teórica sin contenido, sino de una reinención de la democracia que atiende al sentido original y autóctono conocido ya en los pueblos originarios de América.<sup>61</sup> La sabiduría política de los pueblos autóctonos ha sido desplazada, silenciada y olvidada en favor de privilegiar modelos de organización democrática eurocéntricos y racionalistas. Creemos que una democracia,

---

<sup>60</sup> Cfr. Por ejemplo, Adorno, T. W. *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha* [1967], (Trad. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda), Taurus, Madrid, 2020; Traverso, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018; Mouffe, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018; Fraser, N. *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

<sup>61</sup> En este punto es importante señalar que queremos adjetivar “democracia” como lo hacemos, incluso con la pretensión de invocar la tradición metafísica frente a la que discutimos y de la que dan cuenta plena las democracias capitalista o socialista –para consignar solo dos grandes grupos o modelos de pensamiento y construcción socio-política en el siglo XX y XXI– con el propósito claro de intentar abrirnos a una comprensión filosófica de las prácticas comunitarias que encontramos ya en los pueblos originarios de nuestra América Latina (a quienes por siglos se nos ha impuesto la democracia liberal moderna, al tiempo de ser acallados por la violencia de esta imposición eurocéntrica). Es así como, en nuestra América autóctona hallamos un mundo otro que ofrece la posibilidad de rescatarnos (emanciparnos, liberarnos) de la barbarie en que hemos degenerado bajo la potestad de la violencia neoliberal cual elemento común de la injusticia y las desigualdades estructurales.

pensada desde América Latina, debe ser una democracia *debole* que restituye la responsabilidad y autoridad del *demos* en el *kratos*. Frente a los gobiernos neoliberales y oligárquicos, la democracia *debole* es una democracia revolucionaria que transforma las estructuras de poder para devolver a las personas el sentido de la comunidad como espacio de solidaridad y servicio. Ciertamente, hablamos de una era posneoliberal, pero también de una democracia posliberal y posneoliberal. Ésta era no será posible si no persevera la lucha revolucionaria para transformar las estructuras de poder vigentes que mantiene sometidas a nuestras sociedades en la vorágine de la violencia que conoce múltiples y complejas manifestaciones. No es extraño, por tanto, que un pensamiento como el pensamiento *debole* nos inspire a poner en obra, en la crítica y la acción, la transformación revolucionaria que tiene en la violencia metafísica su objetivo claro en cuanto principio que articula la genealogía y la manifestación de todas las desigualdades e injusticias que no queremos padecer ya más en el mundo.

Proponemos, por otra parte, una democracia *debole* al interior de lo que se llama el pensamiento decolonial o “giro decolonial”<sup>62</sup> para ir más allá de la

---

<sup>62</sup> Cfr. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007.

debilitación del marxismo ortodoxo e incluso en la versión hermenéutica de Vattimo, pues, si no fuese así, quedaríamos presos de una visión eurocéntrica, blanca, católica, patriarcal... de la que, creemos, Vattimo no se ha podido desprender del todo, pero del que hemos aprendido la tarea destructora de los absolutismos metafísicos. En definitiva, consideramos que el pensamiento decolonial surgido en el sur del mundo no es otra cosa sino un relampaguear del *Ereignis*<sup>63</sup> en el atardecer del final de la metafísica.

Advertimos que este trabajo también pudo llevar por título *Consecuencias políticas del pensamiento débil*. Pero, finalmente, no lo consideramos así porque la palabra “consecuencias” podría dar lugar a ser entendido literalmente en el sentido de consecuencia o deducción lógica. Lo cual está muy lejos de lo que pretendemos a la luz y en el contexto del pensamiento filosófico de Vattimo. En todo caso, si llegásemos a considerar nuestro trabajo como una indagación de las consecuencias políticas de la ontología hermenéutica de Vattimo, el uso del concepto “consecuencia” más bien podría estar en sintonía con el título de la obra de Richard Rorty *Consequences of Pragmatism* (1982),<sup>64</sup> en la que el autor estadounidense

---

<sup>63</sup> Cfr. Heidegger, M. “Der Satz der Identität” en *Identidad y diferencia*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988.

<sup>64</sup> Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*. (Trad. José Miguel Esteban Cloquell), Tecnos, Madrid, 1996.

reconoce una *deuda intelectual* con autores pragmatistas como William James y John Dewey. Así, nosotros reconocemos una enorme deuda intelectual con la ontología hermenéutica de Vattimo para pensar, por un lado, en el sentido de la política necesaria para nuestra actualidad y, por otro, considerar de qué manera una alternativa de pensamiento postmetafísico nos podría incentivar para salir —emancipándonos— de las imposiciones metafísicas en las que estamos atrapados. Pero, además, no solo se trata de reconocer una deuda intelectual, sino de hacer dialogar esas posturas filosóficas con otras tradiciones de pensamiento y con la hermenéutica de la realidad misma que nos contiene.<sup>65</sup>

Como hemos dicho, nos interesa tratar las derivas políticas del *pensiero debole* de Vattimo y no otro tipo de derivas como de hecho las hay, por ejemplo, en su concepción de lo religioso cristiano<sup>66</sup> o en la estética filosófica, temas que

---

<sup>65</sup> El mismo sentido de “consecuencias”, al que nos interesa referirnos en este contexto, lo encontramos en el título *Consequences of Hermeneutics*, una obra editada por Jeff Malpas y Santiago Zabala a propósito del cincuentenario de la publicación de *Verdad y Método* (1960) de Hans-Georg Gadamer. Insistiendo en el *legado* de la hermenéutica gadameriana, bajo ese título se agrupan ahí ensayos de la autoría de la mayoría de las principales figuras de la teoría hermenéutica contemporánea, incluyendo a Gianni Vattimo y Jean Grondin. De manera que, a propósito de la obra de Gadamer, se pueden leer ahí trabajos que examinan los importantes aportes filosóficos de la hermenéutica contemporánea, así como la *deuda intelectual* que debemos también a Heidegger y a otros autores como Ricoeur, Derrida y Rorty. Cfr. Malpas, J. y Zabala, S. (Eds.). *Consequences of hermeneutics: Fifty years after Gadamer's Truth and Method*. Northwestern University Press. Evanston, Il., 2010.

<sup>66</sup> Cfr. Vattimo, G. “L’età dell’interpretazione” en Vattimo, G. y Rorty, R. *Il futuro della Religione*. Garzanti Loibri, Milano, 2005. [Traducción al español de Teresa Oñate: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós, Barcelona, 2006].



han sido ampliamente trabajados por Vattimo en varias obras.<sup>67</sup> En nuestra opinión, algunas de las derivas políticas que nos interesa destacar han sido teorizadas y condensadas por el filósofo italiano en la que podría ser considerada su obra política capital (escrita junto a Santiago Zabala): *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx* (2011). Sin embargo, creemos que Vattimo no ha podido ver todas las consecuencias de su propio pensamiento y es por eso por lo que, sin pretensión de exhaustividad, aquí nos damos a la tarea de pensar algunas otras derivas políticas del *pensiero debole*, en cuanto ontología hermenéutica y en cuanto *pensiero dei deboli* en el contexto de América Latina.

Insistimos en que nos es importante hacer referencia a la ontología hermenéutica de Vattimo porque queremos llamar la atención sobre la raigambre filosófica del *pensiero debole* –la cual encontramos, como hemos señalado ya, en el nihilismo de Nietzsche, en la crítica a la metafísica operada por Heidegger y en la hermenéutica de Gadamer–, para indicar las influencias teóricas más importantes en la formulación de una filosofía política derivada

---

<sup>67</sup> En un pequeño texto titulado “Le conseguenze dell’ermeneutica”, Vattimo ha destacado brevemente que las consecuencias de la hermenéutica pueden mostrarse en la importancia que ésta ha significado para la reflexión sobre la religión y para la consideración de la política. Cfr. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, pp. 85-97 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, pp. 73-81].

del propio *pensiero debole*. Por tanto, “derivadas políticas” no significa pensar como si de ciertos supuestos ontológicos surgiera, por deducción lógica o necesaria, una filosofía política. No se trata de una relación de necesidad, sino del desarrollo de un pensamiento que se origina en la reflexión del y sobre el ser para investigar cómo se da el ser hoy, para nosotros, en las condiciones políticas e históricas en las que nos encontramos. Se trata, si se quiere, de consecuencias o implicaciones (no lógicas) del desarrollo de un pensamiento.<sup>68</sup>

En muchas partes de su obra, pero también en conferencias y entrevistas públicas, Vattimo ha afirmado –al hacer un ejercicio hermenéutico sobre la obra destructora de Heidegger respecto de la metafísica occidental– que en su pugna contra la metafísica, el objetivismo y la total *Verwaltung* de la ciencia y de la técnica de su época (y de la nuestra), el filósofo de la Selva Negra no tiene por cometido dedicarse a una labor eminentemente teórica, sino que le mueven intereses y razones profundamente ético-políticas para emprender su particular itinerario ontológico. De la misma manera, si nosotros nos ocupamos (aquí y ahora) de indagar sobre las derivadas políticas de la ontología hermenéutica de Vattimo, no lo hacemos por un interés puramente intelectual, sino como respuesta comprometida ante la interpelación que nos hace la situación socio-

---

<sup>68</sup> Cfr. Rorty. *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. (Ed. Eduardo Mendieta. Trad. Sonia Arribas). Trotta, Madrid, 2005.p. 173.

política y económica en la que nos encontramos los pueblos y comunidades del mundo, principalmente, aquellos que históricamente hemos sido conquistados, colonizados, marginados, explotados y oprimidos por el poder de las élites – ahora en su atavismo neoliberal; esto quiere decir que nuestras razones prácticas no están dirigidas, efectivamente, por teorías o principios, sino que se dan como producto de un acontecimiento del ser en el que estamos involucrado, que vivimos y del que nos hacemos cargo. Por eso, como asegura Norbert Lechner, escribimos sobre lo que nos duele.<sup>69</sup>

Finalmente, en el contexto de la reflexión hermenéutico-filosófica que aquí nos ocupa, interesa aclarar que este no ha podido ser sino solo un ensayo de comprensión. En 1994 apareció publicado por la editorial Horcourt Brace una selección de textos de Hannah Arendt que no fueron reunidos ni publicados por la filósofa alemana. El título de ese volumen es *Enssays in Understanding 1930-1954*<sup>70</sup> y, de entre los artículos, reseñas, ensayos, conferencias e intervenciones públicas de Arendt ahí incorporados, queremos llamar la atención sobre títulos como “Comprensión y política”; “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” y “Comprender el comunismo”. Como

---

<sup>69</sup> Lechner, N. *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, en *Obras* vol. III. F.C.E./FLACSO, México, 2014, p. 122.

<sup>70</sup> Existe la traducción al español de Agustín Serrano de Haro: *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, Madrid, 2005. Asimismo, contamos con la más reciente traducción debida a Roberto Ramos Fontecoba en la editorial Página Indómita.

se puede apreciar por el título de la compilación y por el de los trabajos citados, la comprensión –en la perspectiva del pensamiento de la autora ahí plasmado– deviene un ejercicio de hermenéutica filosófica que busca aceptar la realidad y reconciliarnos con ella, es decir, “tratamos de estar en casa en el mundo”.<sup>71</sup> Entendemos que, para Arendt, comprender no es perdonar, “no es indultar nada”, sino una actividad que puede dar “sentido a la lucha y allegar nuevos recursos de mente y corazón que acaso solo entren en juego después de ganada la batalla”.<sup>72</sup> Con nuestro trabajo, nosotros queremos comprender el mundo, no queremos ajustarnos a una realidad que pudiera estar concebida como independiente de nuestra comprensión y, por lo mismo, no queremos una cierta reconciliación con esa realidad como si la actitud aceptante nos dejara en un pasmo frente al que ya no nos quedaría nada por hacer, por pensar o por criticar. Si ese fuese el caso, estaríamos como presas del adoctrinamiento violento del totalitarismo, como lo hace ver Arendt.

Nuestro ensayo de comprensión va dirigido a penetrar en las estructuras de pensamiento que han posibilitado una cierta realidad social y política que nos interpela por el sentido y, en esa interpelación, nos reclama un transformador compromiso-diálogo (conversación) con nuestra actualidad, pero

---

<sup>71</sup> Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 371.

<sup>72</sup> *Ibidem.*, p. 375.

apuntando hacia el propósito de resistir a las realidades impuestas por la violencia metafísica para tratar de atisbar otras posibilidades de “estar en casa en el mundo”. No tratamos de hacer la tarea descriptiva de un científico politólogo, de un economista o de un sociólogo;<sup>73</sup> nos inspira una perspectiva filosófica hermenéutica desde la que queremos comprender el sentido de la política para nosotros hoy, no queremos dar soluciones puntuales a problemas específicos, como si se tratara de ofrecer un modelo de solución o de organización<sup>74</sup>, sino que queremos ofrecer una perspectiva de análisis y reflexión en orden a considerar lo que políticamente sería posible y deseable

---

<sup>73</sup> Aunque en algunos pocos momentos de este ensayo de comprensión recurrimos al trabajo de conocidos sociólogos y politólogos críticos, lo hacemos siempre como un recurso para iluminar la comprensión misma que en las tradicionales ciencias sociales se deja de lado en aras de explicaciones causales y de fidelidad a la tradición histórica en búsqueda de la verdad objetiva. En este recurso seguimos estando en la línea del pensar de Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Vattimo. Una preciosa síntesis del pensar hermenéutico contra los objetivos, métodos y resultados de las ciencias tradicionales lo hallamos en el aforismo 2 [108] de Nietzsche: “Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (–que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas–), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes– esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre ‘fluyendo’, como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque –no hay ‘verdad’”: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), [Trad. Juan Luis Verma y Juan B. Llinares], Tecnos, Madrid, 2006, p. 108.

<sup>74</sup> En consonancia con un pensar itinerante, siempre en construcción y siempre puesto en cuestión, ofrecemos solo unas pautas de reflexión y no brindamos soluciones definitivas, por eso, el recurso al gerundio “*debilitando*” –al que acudimos en algunas partes de este trabajo– remite a un proceso inacabado y no –como engañosamente podría tomarse– a un relativismo extremo que, en el caso de la reflexión política, justifique *cualquier sistema político* como aceptable para organizar la convivencia entre seres humanos.

para nosotros en la situación actual. Es por ello por lo que, como asienta Vattimo, la política que se puede derivar...

...a partire dalla ontologia ermeneutica e dal nichilismo heideggeriano non è quella di un progetto di ordine a cui mettere mano alacramente e con la convinzione “positiva” dei costruttori: come dice Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*, quel che inspira i rivoluzionari non è tanto la visione del mondo felice che construiranno per i loro discendenti, quanto l’immagine degli avi asserviti. Spirito di vendetta? No, ma la consapevolezza che il darsi dell’Essere implica ancora sempre progettualità e dunque volontà di cambiamento, conflitto. In fondo, vita.<sup>75</sup>

\*\*\*

Para mostrar nuestra propuesta hemos avanzado en un orden de ideas que se desarrollan conforme al proceso derivativo que hemos anunciado antes. En el capítulo 1 [preparatorio] hacemos una reconstrucción de la ontología

---

<sup>75</sup> ...a partir de la ontología hermenéutica y del nihilismo heideggeriano no es la de un borrador de programa con el que empezamos alegremente y con la convicción “positiva” de los constructores: como dice Benjamin en *Tesis de filosofía de la historia*, lo que inspira a los revolucionarios no es la visión del mundo feliz que construirán para sus descendientes, sino la imagen de los antepasados esclavizados. ¿Espíritu de venganza? No, más bien la conciencia de que el darse del Ser implica una vez más proyectualidad y, por tanto, voluntad de cambio, conflicto. Vida, en el fondo”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 18 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 21].

hermenéutica de Gianni Vattimo –que es su propuesta filosófica más consistente y que tiene en el *pensiero debole* y en la *ontologia dell'attualità* su expresión más acabada. Presentamos una suerte de planeamiento general sobre el itinerario teórico en el proyecto filosófico de Gianni Vattimo desde la revisión de la crítica a la modernidad operada por Nietzsche y Heidegger, hasta la propuesta del *pensiero debole* como ontología hermenéutica nihilista –la cual también se nutre de la hermenéutica de Gadamer–, para poner los supuestos teóricos de que nos interesa partir y con ello derivar una propuesta de filosofía política de cuño nihilista, hermenéutica y *debolista*.

Como es nuestro interés indagar las posibles derivas políticas de esa ontología hermenéutica, nos ocupamos en el capítulo 2 [transitorio] de una primera deriva que consiste en el debilitamiento (*indebolimento*) mismo de la política, tal como se puede interpretar su versión secularizada, es decir, despojada del fundamento y de los primeros principios metafísicos. De este modo, hemos querido presentar una serie de planeamientos sobre los aspectos teóricos susceptibles de ser derivados hacia una política hermenéutica inspirada en el *pensiero debole* como se entiende al interior del proyecto filosófico de Vattimo teniendo siempre en cuenta su *ontologia dell'attualità*. Para cumplir este objetivo hemos dividido este capítulo en dos partes: En la primera parte desarrollamos el concepto de *secularización* como un concepto clave en la

interpretación del *pensiero debole* y nos detenemos en sus implicaciones en la política en cuanto postmetafísica. En la segunda parte exponemos la filosofía an-árquica de Reiner Schürmann, su lugar e importancia para la filosofía política secularizada y sus relaciones, así como sus diferencias con el *pensiero debole*, pues el anarquismo de Schürmann se presenta como una deriva de la filosofía de Heidegger en la que se pretende ensayar el desfondamiento de la política metafísica. Este capítulo resultará una suerte de puente teórico que nos permitirá arribar a las razones por las que en la misma propuesta política de Vattimo se descubrirá la deriva que él denomina comunismo hermenéutico.

La deriva hermenéutica del comunismo en Vattimo es, precisamente, el tema que discutimos en el capítulo 3 [expositivo-crítico] de este trabajo. Tenemos por propósito exponer y revisar críticamente los alcances de la propuesta del *comunismo hermenéutico*. Destacamos su novedad e importancia para la dinámica social y para la política y la economía de nuestro tiempo. Hacemos una exposición crítica porque se trata de dialogar con la propuesta política de Vattimo y retomar su crítica a la democracia liberal y al capitalismo neoliberal. Este recurso expositivo será útil para nuestra construcción de una propuesta de política hermenéutica postmetafísica como alternativa por-venir a partir de los supuestos teóricos de un *pensiero debole* (el nuestro) que piensa desde la marginalidad de la situación socio-política y económica de América



Latina. Para conseguir el propósito hacemos la exposición crítica de los supuestos teóricos en la filosofía del *pensiero debole* que nos conducen a una crítica de la metafísica constitutiva del liberalismo político y económico que se advierte en la filosofía política moderna. Además, presentamos una exposición crítica de la lógica capitalista neoliberal como se da para nosotros una vez realizada la crítica a la metafísica. Tratamos de hacer una reflexión ontológico-política de la actualidad capitalista neoliberal, sus contradicciones internas y sus expresiones en el mundo contemporáneo. De este modo, hacemos la exposición crítica del comunismo hermenéutico como respuesta y oposición al capitalismo neoliberal en cuanto metafísica realista del liberalismo económico moderno. Aquí tenemos ocasión de hacer una confrontación-diálogo con otras concepciones del comunismo generadas en los siglos XX y XXI. Por último, en este capítulo también presentamos nuestra propuesta teórica para pensar la izquierda política hermenéutica desde nuestro *pensiero debole* situado en el contexto y en el margen que representa América Latina en el curso histórico mundial y cómo podría configurar una alternativa-alteración por-venir. Desde esta perspectiva es que entendemos el comunismo como un movimiento social y revolucionario impulsado por los indignados, los explotados, los humillados, los precarizados, los marginados, los excluidos, los silenciados, los colonizados, los discriminados...los débiles.

Finalmente, en el capítulo 4 [propositivo] hemos desarrollado una propuesta política que se deriva del comunismo hermético de Vattimo y que, sostenemos, se encuentra ya, de manera incoada, en su propio pensamiento. Nos damos a la labor filosófica de derivar un pensamiento sobre la democracia que hemos sugerido llamar democracia *debole*. Para ello nos hemos ocupado de reflexionar sobre el fundamento de la democracia liberal tal como se ha construido teóricamente y se practica en Occidente; indicamos una vía que nos conduzca a escapar de sus imposiciones metafísicas, lo que llamamos “debilitar la democracia”. Es importante tener presente que no pretendemos hacer una teoría de la “democracia verdadera” que busque delinear el ideal de la humanidad o de la comunidad política perfecta, pues eso sería hacer una teoría metafísica más que buscaría captar la estructura estable del ser, es decir, pretender enunciar la “verdad absoluta” lo que, reconocemos, corresponde más bien a una constitutiva del pensamiento fuerte, autoritario y violento. Se trata, en todo caso, de una propuesta positiva para salir del tipo de democracia que ha justificado el capitalismo moderno liberal y, para ello, queremos atisbar la idea de una democracia inspirada en lo común, la solidaridad, el compartir y la cooperación de los pueblos originarios de América Latina (los Caracoles

zapatistas,<sup>76</sup> por ejemplo). Una democracia así pensada y constituida creemos que sería, como decimos, una democracia *debole*. Para conseguir este propósito hemos de proceder como hace Heidegger: partir de la “experiencia fáctica de la vida”; es por ello por lo que haremos el análisis de la teoría democrática liberal y de su práctica empírica en los actuales regímenes políticos constituidos al amparo de la hegemonía capitalista neoliberal. Ensayamos una crítica a la democracia liberal por cuanto constituye una manifestación política de la metafísica del fundamento y de la presencia estable. Esta democracia liberal, del tipo representativa y procedimental-formal, está signada por la preocupación por su futuro, tal como ejemplifica el título de la reconocida obra de Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*. A nosotros no nos interesa el futuro de la democracia, lo que ocupa todo nuestro interés es la democracia por-

---

<sup>76</sup> Los Caracoles zapatistas se formaron el 9 de agosto de 2003 en Oventic, Chiapas, entre los pueblos tzotziles, tzeltales, mames, choles, tojolabales y zoques organizados en torno al EZLN. Se trata de comunidades que se crearon para funcionar con base en el autogobierno, mediante usos y costumbres, y siguiendo las pautas de lo que llamaron Juntas de Buen Gobierno. Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, además de nombrar sus propias autoridades, imparten justicia, autogestionan la producción agropecuaria, asumen el cuidado de la salud y se encargan de la educación de sus bases de apoyo, poseen proyectos artísticos, culturales y deportivos. Las Juntas de Buen Gobierno “funcionan mediante los principios de rotatividad, la revocación de mandato y la rendición de cuentas. Son verdaderas redes del poder de abajo. En ellas se articulan los consejos municipales, los cuales a su vez agrupan a las autoridades comunitarias. Así es como se va tejiendo esa forma emancipadora del poder en el que los gobernantes pasan a ser servidores, personas que mandarán obedeciendo al pueblo (...) Los *Caracoles* zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno son un aporte de los pueblos mayas a las luchas por la emancipación. El diálogo que establecen entre lo particular y lo universal, les abre un lugar en la historia justo a lado de las comunas, de los *sóviets*, de los comités, de los consejos obreros, de los municipios libres”: Romero, R. “Los *Caracoles* zapatistas”. *La Jornada*, México, 17 de agosto de 2019. Disponible en [La Jornada: Los Caracoles zapatistas](#) Consultado el 13 de septiembre de 2021.

venir, es decir, la construcción de aquello que haga posible lo común, la solidaridad, la cooperación, el compartir, la justicia social y la dignidad para el “pueblo”. Por otra parte, es cierto que en muchas otras obras políticas también se puede encontrar la pretensión de captar la esencia de la democracia mediante la formulación de preguntas del tipo “¿qué es la democracia?”<sup>77</sup> De la misma manera, aquí tampoco nos ocupamos de dar respuesta a ese tipo de pregunta metafísica y nos preocupamos mejor por descolonizar y reinventar la democracia.

Al cuestionar los presupuestos fundamentales de esa democracia liberal moderna queremos proponer una democracia que se abra a las posibilidades de un cambio que no está preestablecido en una supuesta esencia ni del ser humano ni de la comunidad humana ni de la política misma. Se trata de delinear una democracia postmetafísica (desfondada, es decir, nihilista) que responda mejor a la época de la secularización del poder y de los ideales humanos. En esa medida, se trata de aperturas hacia lo que llamamos un proceso paulatino de debilitamiento (*indebolimento*) de la democracia que la despoje de sus residuos

---

<sup>77</sup> Sin duda, hay muchas obras de filosofía y ciencia política cuya indagación consiste en responder a esa pregunta dando por respuesta una definición que busca captar las notas esenciales de la democracia. Ejemplos de estas obras son la de Giovanni Sartori y la de Alain Touraine que en sendos títulos de libros emplean esa formulación del interrogante. Cfr. Sartori, G. *¿Qué es la democracia?* Taurus, México, 2003; Touraine, A. *¿Qué es la democracia?* F.C.E., México, 2014.

metafísicos autoritarios tanto en la teoría como en la práctica. Además, buscamos organizar el pensamiento en torno de la idea y la cuestión sobre qué comunidad humana se podría identificar al interior del sentido de la democracia *debole*. Aquí, el lugar del pluralismo y la tolerancia reviste una especial importancia a la par de la reivindicación del conflicto (el agonismo, según Chantal Mouffe, pero no con la finalidad de “radicalizar la democracia”, como hace la autora, sino de debilitarla) para atisbar un orden social en el que se han disuelto los *archai*, las jerarquías y las desigualdades que en la modernidad metafísica han sido fundadas en identidades y privilegios tenidos por “naturales”. En este contexto, tratamos de indagar las posibilidades de lo que hemos llamado una *hermenéutica del poder*, esto es, un pensamiento interpretativo que comprenda el desenvolvimiento del poder en sentido *debole*, lo cual quiere decir que en la hermenéutica del poder, éste ya no se entiende como *dominio* (autoritarismo) sino como *servicio a la comunidad*, y se encuentra legitimado por la autoridad de la propia comunidad, además, de por supuesto, establecerlo solo con su consentimiento. Este poder-servicio halla su especificidad y concreción en las formas de organización comunitaria que pueden advertirse en (y derivarse de la sabiduría de) algunos pueblos originarios de América Latina quienes aún pugnan por hacerse escuchar a través de la organización de muy variadas luchas confluyentes en la proliferación de

movimientos políticos y sociales. Finalmente, tratamos de establecer un vínculo de relación entre la democracia *debole* (perfilada en los apartados anteriores) y el pensamiento decolonial de América Latina que propugna no solo la descolonización del pensamiento (del ser, del saber y del poder) respecto del eurocentrismo intelectual y de la hegemonía estadounidense –que, en nuestro sentido, se trata del rechazo a la metafísica de las verdades últimas e inamovibles–, sino también de la propuesta positiva de una organización social y política que posibilite la apertura de garantías para la paz y la justicia social dentro de un proyecto de emancipación-liberación permanente (descolonización) respecto de los poderes aún dominantes y provenientes de la actual lógica cultural del capitalismo neoliberal.

Como en Marx, nos inspiramos en la búsqueda de la transformación social, pero sin el historicismo metafísico. Como en Vattimo y Rorty, nuestro pensar filosófico está motivado por la esperanza y la utopía de la justicia social, un tipo de justicia que consista en el reconocimiento de la dignidad de quienes han sido acallados por las estridencias del poder omnímodo. Como en Nietzsche y Heidegger, no estamos inclinados a escribir un texto definitivo, estamos siempre de camino... sin asegurarnos llegar a ninguna parte preconcebida. Caminamos solo con la esperanza de seguir una sobria labor hermenéutica al interior de la ingente condición problemática de nuestra época.

## CAPÍTULO 1

### LAS FUENTES DE LA *ONTOLOGIA DELL' ATTUALITÀ*: PARA PENSAR LA POLÍTICA SIN METAFÍSICA

Definita come ontologia dell'attualità, la filosofia si esercita come una interpretazione dell'epoca che mette in forma un sentire diffuso circa il senso dell'esistenza attuale in una certa società e in un certo mondo storico. Sono consapevole che qui si scopre l'acqua calda della filosofia come spirito del tempo, di hegeliana memoria. La differenza sta però nell'interpretazione: la filosofia non è espressione dell'epoca, è interpretazione che certo si sforza di essere persuasiva ma che riconosce la propria contingenza, libertà, rischiosità.<sup>1</sup>

Gianni Vattimo. *Nichilismo ed emancipazione*.

¿Es necesaria una ontología para la política?

La ontología hermenéutica de Gianni Vattimo es una filosofía de la praxis. Lo que nos hace afirmar, con el filósofo de Torino, que “non si può far

---

<sup>1</sup> “Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se ejerce como interpretación de la época que da forma a un sentir difuso acerca del sentido de la existencia actual en una determinada sociedad y en un determinado mundo histórico. Soy consciente de que aquí se dice algo obvio (se descubre el aguachirle) de la filosofía como espíritu del tiempo, de memoria hegeliana. La diferencia está, sin embargo, en la ‘interpretación’: la filosofía no es expresión de la época, es interpretación que, ciertamente, se esfuerza por ser convincente, pero que reconoce su propia contingencia, libertad, riesgo”: Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 93 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 110].

filosofía, e cioè ontologia dell'attualità, senza coinvolgersi nei conflitti della storicità concreta".<sup>2</sup> Lo que, a su vez nos conduce a plantear el problema de la política en este momento específico de la historia de la humanidad, o sea, en relación con cómo se da en nuestra experiencia cotidiana. Esta es, si se nos permite, una muy breve formulación del sentido de una ontología política hermenéutica inspirada en el *pensiero debole* de Gianni Vattimo.

En lo que sigue nos hemos de ocupar de atisbar lo que podría ser una ontología de la actualidad que no solo implica la actualidad (tiempo), sino el lugar desde donde se piensa el ser (espacio de enunciación). La ontología de la actualidad no es una doctrina fija, acabada, sino un pensar el ser (como interpretación ontológica u ontología hermenéutica) en la época actual; por tanto, no se puede fijar como teoría o filosofía definitiva, ni siquiera como un campo doctrinal-teórico, pues, siempre está en camino de hacerse, es evento, es acontecimiento, es lenguaje histórico. En definitiva, es interpretación histórico-destinal de la época actual. No es una ontología de la presencia, es decir, del ser como presencia estable; por eso, no resulta afortunada aquella denominación

---

<sup>2</sup> “no se puede hacer filosofía: ontología de la actualidad, sin involucrarse en los conflictos de la historicidad concreta”: Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 61 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 54].



que la hace coincidir con una “ontología del presente”, ya que esta construcción lingüística puede dar lugar a esa confusión.

Si, como afirmaremos con Vattimo, el ser acontece, ¿podemos hacer que acontezca de otra manera? El acontecimiento del ser no se da con independencia de la libertad. La racionalidad de la historia comprende que hay un curso necesario e imperturbable de la historia en el cual se van cumpliendo las varias configuraciones que, de un modo determinado, ya están establecidas por la lógica intrínseca a dicha racionalidad; sin embargo, en contraste con esta tesis, la historicidad de la razón nos deja ver que más bien la razón es el producto de una configuración histórica que la determina y la diversifica a través de las épocas en las que, sin un *telos* predefinido, se lanza en la apertura a múltiples formas de pensar. La razón determina en la medida en que es determinada.

Ontología de la actualidad, por tanto, es el esfuerzo del pensamiento por entender el sentido del horizonte histórico-destinal dentro del cual estamos arrojados; se trata del sentido del ser en Heidegger para quien nos ponemos a la escucha y búsqueda de un significado para nuestra existencia sin pretender llegar al fondo.

## 1. ¿POR QUÉ *ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ*?

...l'essere non si dà se non nell'apertura epocale di volta in volta istituita dall'esserci. Il destino dell'essere stesso, in questa prospettiva, è legato alla globalizzazione dei commerci, alla produzione di energia atomica, all'irrigidirsi del controllo sociale.

G: Vattimo. *Essere e dintorni*.

Se sabe que ha sido Michel Foucault quien hizo popular la expresión “*ontologie de l'actualité*” que usó quizá por vez primera en enero de 1983 en un curso en el *Collège de France* y que se publicó con el título de *Qu'est-ce que les Lumières?* En aquella ocasión, Foucault distinguía en la filosofía dos perspectivas: la filosofía como analítica de la verdad y la filosofía como *ontologie de l'actualité*. En efecto, él afirmó:

Digamos que, en su gran obra crítica —la de las tres *Críticas* y sobre todo la primera de ellas—, Kant sentó las bases, fundó esa tradición de la filosofía crítica que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero. Y a partir de ahí podemos decir que todo un sector de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se presentó, se desarrolló como analítica de la verdad. Es este tipo de filosofía el que vamos a reencontrar ahora bajo la forma de la filosofía, digamos, analítica anglosajona.

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de

interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.<sup>3</sup>

De acuerdo con Foucault, una *ontologie de l'actualité* no tendría por cometido ser un proyecto tan amplio como una analítica de la verdad “la

---

<sup>3</sup> Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. “Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora” (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2009, pp. 38-39.

búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal”, sino, solamente quiere ser una investigación histórica, como ontología histórica de nosotros mismos, “a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos”; en este sentido, la *ontologie de l’actualité* en Foucault no tiene en la mira hacer una metafísica, sino una arqueología, esto es, en cuanto que no busca las estructuras universales del conocimiento o de la moral posible, solamente se ocupa de “los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos”. Además, la *ontologie de l’actualité* en la que piensa Foucault es metodológicamente genealógica, esto quiere decir que “no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos”.<sup>4</sup>

Nuestra referencia a la *ontologie de l’actualité* de Foucault no irá más allá de lo que hemos citado aquí, pues es cierto que Foucault no tuvo mucho interés en presentar su filosofía como una ontología –en cuanto historia del ser– y sí más bien como una filosofía de la actualidad, es decir, como una filosofía de la

---

<sup>4</sup> Foucault, M. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración* (Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo), Tecnos, Madrid, 2003, pp. 91-92.

historia<sup>5</sup>. Por otra parte, en la reconstrucción de la *ontologia dell'attualità* que hacemos aquí desde Vattimo,<sup>6</sup> a nosotros nos interesa subrayar tanto lo ontológico de la *ontologia dell'attualità* como la actualidad misma.

Dentro de las filosofías a que ha dado lugar la crítica a la metafísica moderna preconizada por Heidegger, podemos encontrar posiciones como la de Derrida quien se resiste a seguir haciendo filosofía sobre el ser so pena de recaída en la metafísica del fundamento mismo. Vattimo, siendo consecuente con las pretensiones filosóficas de Heidegger y, sobre todo, por el interés marcado en una filosofía práctica (ética-política), se distancia de la postura de Derrida al afirmar la importancia de la *ontologia dell'attualità*. Vattimo se pregunta: “¿La filosofía que se ha despedido de la ilusión del fundamento puede realmente seguir llamándose ‘ontología’?”<sup>7</sup> No obstante la postura negativa de Derrida, para Vattimo seguir hablando del ser y de ontología no es una actitud

---

<sup>5</sup> Cfr. Zabala, S. “Vattimo interprete di Foucault. Indebolire l’ontologia attraverso l’attualità”, en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. L’apertura del presente, Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*. Numero speciale, Aracne Editrice, ottobre, 2008, pp. 145-160.

<sup>6</sup> Cfr. Vattimo, G. “Ontologia dell’attualità” en Vattimo, G. (Comp.). *Filosofia*, 1987. Laterza, Bari, 1988, pp. 201-223. Vattimo, G., Savarino, L. y Vercellone, F. “Mi filosofía como ontología de la actualidad”. Entrevista, en *Revista ANTHROPOS, Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Barcelona, N° 217, 2007, pp. 19-41. Savarino, L. *Ontologia dell’attualità: filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo*, en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. L’apertura del presente, Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*. Numero speciale, Aracne Editrice, ottobre, 2008, pp. 111-126.

<sup>7</sup> Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 93. [Trad. Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 109].

pretensiosa sino es una expresión de modestia por parte de una filosofía postmetafísica que sabe que no debe responder a la verdad, sino “sólo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica que vive la fragmentación de la división del trabajo, de la especialización de los lenguajes, de las múltiples formas de discontinuidad a la que nos expone especialmente la rapidez de las transformaciones, sobre todo tecnológicas, de nuestro mundo”.<sup>8</sup> Dejar de ocuparse del ser, asegura Vattimo, sería descuidar esta “modesta tarea” filosófica y por tanto se querría seguir respondiendo a una verdad objetiva de las cosas. Por ello, el filósofo italiano sostiene:

Definida como *ontología de la actualidad*, la filosofía se ejerce como *interpretación de la época* que da forma a un sentir difuso acerca del sentido de la existencia actual *en una determinada sociedad y en un determinado mundo histórico...* la filosofía no es expresión de la época, es interpretación que, ciertamente, se esfuerza por ser convincente, pero que reconoce su propia contingencia, libertad, riesgo.<sup>9</sup>

De acuerdo con el pensamiento que se sigue desde Heidegger a Vattimo, aún es preciso preguntarse por la estratificación ontológica del mundo a partir de la diferencia ontológica heideggeriana, pues de lo contrario, es decir, si

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.* El subrayado es nuestro.

mantenemos el olvido del ser en favor de la afirmación del ente, mantenemos una estructura de la realidad en la cual el ente se impone incluso en su configuración metafísica como *Ge-Stell*<sup>10</sup>, esto es, como el mundo tecnocientíficamente estructurado e interpretado por el cual se considera erróneamente que el ser es lo dado, lo que permanece, lo estable, lo objetivo y lo verdadero. Queremos decir que hacemos ontología con la intención de no recaer en la metafísica implícita, pues ésta se nos muestra no solo como la historia del olvido del ser, sino como el olvido del olvido del ser.

¿Qué pasa con el ser? preguntamos, y, responder este interrogante es el contenido fundamental de la *ontologia dell'attualità*. Si se piensa el ser como lo piensa la metafísica, es decir, como estructura estable, la propia pregunta no tiene sentido. Es desde la hipótesis heideggeriana del olvido del ser que es

---

<sup>10</sup> “El *Ge-Stell* es el conjunto del *Stellen*, es decir, del ‘situar’. El mundo de la técnica es aquel en el cual el ser está bajo el signo del situar. Todo lo que es, en este mundo, tiene relación con un *Stellen*, un verbo en torno al cual Heidegger recoge numerosos significados alemanes de sus compuestos: así, en el mundo técnico, junto al situar dominan el producir (*Her-stellen*), el representar (*Vor-stellen*), el ordenar (*Be-stellen*), el perseguir a (*Nach-stellen*) y el interpelar (*Stellen*, en uno de sus sentidos coloquiales). Si se quiere una traducción castellana de *Ge-Stell*, la más probable creemos que es *im-posición*”: Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (Trad. Juan Carlos Gentile). Península, Barcelona, 1990, pp. 158-159. Cfr. Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Layte9Anthropos, Barcelona, 1990, p. 83, n. 5.

En este trabajo respetamos la forma “Ge-Stell” empleada en los primeros textos de Vattimo cuando está particularmente interesado en analizar –incluso lingüísticamente– la construcción de la crítica a la metafísica operada por Heidegger; pero también hemos de utilizar la forma “Gestell” que el propio Vattimo emplea en obras posteriores cuando está más interesado en el significado de las derivas político-culturales de las imposiciones metafísicas.

posible hacer la pregunta por el ser como *ontologia dell'attualità* aunque este concepto no haya sido utilizado por Heidegger en su filosofía de *Ser y tiempo*, pero se puede colegir del Heidegger de después de la *Introducción a la metafísica* y hasta el final de su vida intelectual, sobre todo en lo que tiene que ver con su filosofía del tiempo. Vattimo piensa que Heidegger sólo puede hacer ontología como *ontologia dell'attualità*, pues cuando se quiere hablar de la significación del ser, se tiene que hablar de lo que pasa y, en este sentido, estaría en la línea de Benjamin, Adorno, Simmel y el segundo Wittgenstein. La ontología no se puede dejar de lado como referencia al ser a riesgo de caer en la metafísica y, por tanto, se lo pensaría como referido a una utilización del saber de tipo *expertise* tal como es el de las ciencias positivas.<sup>11</sup>

La *ontologia dell'attualità* solo puede ser pensada como una filosofía de la historia. En Heidegger se explica como un *An-denken*, como un recordar que es lo único que queda del ser, unas trazas de las cuales tenemos memoria y ya no como presencia objetiva dada. *Ontologia dell'attualità* es la tarea del pensamiento de recordar el ser como siempre ya *sido* y no como estructura estable o presente como objeto. Hay una contraposición entre la presencia del

---

<sup>11</sup> Cfr. Vattimo, G. "Scienza" en *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 21-36, [Trad. Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, pp. 53-67].



ser y su rememoración. La presencia como tal sería la del objeto, el mismo objeto que manipulan las ciencias positivas.

¿Qué significa rememorar el ser y no considerarlo como simple presencia?<sup>12</sup>

Significa la reconstrucción interminable de la historia del ser, no para llegar a los orígenes, sino para arribar al desfondamiento (*Ab-grund*) del ser. “Del ser como tal no queda más nada”, es decir, llegamos al nihilismo. Esta llegada del nihilismo, es una manera de derrotar las pretensiones del ser como presencia y, por tanto, de toda la violencia de la metafísica como imposición de categorías de pensamiento que nos hacen considerar el mundo como un objeto dado de una vez y para siempre, es decir, con un modo de darse ya establecido y al que, sin más, debemos ajustarnos, pues lo dado ya está dado, no hay nada más que hacer,

---

<sup>12</sup> Con referencia a la *ontologia dell'attualità* en Vattimo, el filósofo italiano afirma: “Molto sommariamente, essa si concepisce (la più persuasiva) risposta all'appello heideggeriano di rammemorare l'essere. Questo appello non era stato formulato (in *Sein und Zeit*) in nome di un astratto bisogno di completezza conoscitiva (occorre un'ontologia fondamentale per fondare le ontologia regionali: ancora Husserl nella *Krisis* riparte di lì), ma in reazione alla frammentazione dell'esperienza e della stessa nozione di realtà che si produce nella modernità 'weberiana', caratterizzata dalla specializzazione e separazione delle sfere di esistenza e di valore, dal moltiplicarsi di linguaggi settoriali, che si perde il ricordo di che cosa significhi 'essere'. D'altra parte, poiché l'esito della riflessione di Heidegger conduce a riconoscere che non c'è l'essere, ma che esso accade, e dunque che non possiamo risalire a un oggetto che si dia in presenza una volta messe da parte le nebbie dell'oblio in cui è caduto, rammemorare l'essere significherà, per chi voglia interpretare Heidegger anche contro certi suoi autofraintendimenti, sforzarsi di capire che cosa significa 'essere' –il termine e quasi nient'altro che esso– nella nostra esperienza attuale”: *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 92. [Trad. Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 108-109].

solo nos queda observar las leyes de la naturaleza y cumplir con el orden de las cosas ya establecido.

*Ontologia dell'attualità* también es la resignación que representa la no superación de la metafísica, pues solo se la puede sobrepasar, pero siempre deja trazas. Este es el sentido de Heidegger cuando habla de *Verwindung der Metaphysik*.<sup>13</sup> La metafísica es algo de lo cual no podemos liberarnos del todo. Estamos siempre dependientes de la metafísica y de su lenguaje el cual no podemos dejar de lado completamente. “Temo –dice Nietzsche– que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.<sup>14</sup>

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger parece afirmar que una de las

---

<sup>13</sup> Heidegger, M. “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001. “No creo que sea necesario recordar aquí el significado que Heidegger atribuye al término *superación* (*Verwindung*) en el ensayo sobre la superación de la metafísica en *Conferencias y artículos*: como es sabido, Heidegger sostiene en ese texto que de la metafísica no se puede dar una verdadera y propia superación; lo único que se puede hacer es un resignarse a la metafísica, recuperarse de ella como de una enfermedad que se ha superado pero que nos mantiene en una especie de estado de convalecencia. Yo creo que también es posible subrayar, más de lo que hace el propio Heidegger, un significado de torsión, retorcimiento, etc., que aparece ligado al verbo retorcer (*ver-winden*). Sea o no sea esto consentido por el vocabulario, parece bastante obvio que una superación que no deja la metafísica a las espaldas, sino que en alguna medida la acepta y se mantiene ligada a ella, en la forma del *recuerdo* (*Andenken*), debe ser entendida como una prosecución de la metafísica que a la vez la cambia en algún sentido; por el modo en el que Heidegger practica su rememoración de la historia de la metafísica, parece que se pueda decir que esta última es aquí modificada no en algún contenido específico, sino más bien distorsionada, puesta en una especie de luz oblicua”: Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, pp. 31-32.

<sup>14</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. [Trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1996, p. 49.

razones por la que deja inconclusa la redacción de *Sein und Zeit* es porque no ha podido dejar de lado el lenguaje metafísico en ese momento.<sup>15</sup>

Una manera de recordar el ser como no presencia es la reconstrucción al infinito de la historia del ser. Por otra parte, este recordar es la *Verwindung*, aceptación distorsionada del destino del ser. Hay una ambigüedad en el pensamiento ontológico: solo podemos pensar el ser con lo que él nos da. “El

---

<sup>15</sup> “Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. *Sein und Zeit*, S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von *Sein und Zeit* zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von *Sein und Zeit*, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der *Sein und Zeit* erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit”: Heidegger, M. *Brief über den Humanismus*, forma parte del volumen noveno (*Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364) de la edición de las obras completas de Heidegger (Heidegger *Gesamtausgabe*). “Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, ‘Tiempo y ser’ (vid. *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia ‘De la esencia de la verdad’, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”: Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998, p. 270.

pensamiento del ser” significa el ser que se piensa a sí mismo y, también, el pensamiento sobre el ser. La posibilidad de pensar más allá de la metafísica depende del hecho de que la metafísica ha llegado a su fin en el mundo totalmente organizado del *Ge-Stell*. No se puede ir más allá de la metafísica sin aceptar de una manera resignada y distorsionada el *Ge-Stell*. No se puede pensar el ser fuera de esta historia en la que estamos implicados. En este sentido es que el *An-denken* se contrapone al *Ge-Stell* y no se debe confundir el *Ge-Stell* con el ser mismo.

Si queremos hacer posible la *Verwindung der Metaphysik* y con ello rebasar la modernidad, no podemos construir otra metafísica. La crítica al ser como presencia objetiva no se da en nombre de *una* verdad que está en *otra* parte. Eso sería solamente criticar/superar una metafísica con otra metafísica, sería una alternativa parásita de lo que querría ser alternativa, es decir, un nuevo orden impositivo, violento, autoritario, etcétera.

Efectivamente, en Vattimo la *ontologia dell’attualità* se concreta en una teoría de la progresiva democratización de la sociedad en todos sus niveles:

Lasciando da parte ogni pretesa fondativa, un’ontologia dell’attualità offre alla politica una certa visione del processo storico in corso e una certa, libera e rischiosa, interpretazione delle sue virtualità positive, giudicate tali non in base a principi

eterni ma in base a scelte argomentative dall'interno del processo stesso... L'ontologia dell'attualità, quando si sforza di passare dalle enunciazioni programmatiche all'elaborazione concreta, non ha però vita più facile delle filosofie fondative. Semmai, il lavoro le risulta ancora più difficile perché, per tornare a una delle considerazioni iniziali, la condizione socio-professionale del suo esercizio è ancora soprattutto ritagliata sulla figura del filosofo tradizionale, o al massimo dello scienziato, dello specialista, dell'accademico chiamato a scavare con rigore una certa piccola porzione del vasto terreno del sapere... Ma la riflessione su filosofia e politica, se anche – almeno dal mio punto di vista – non conduce molto avanti sulla via di una reimpostazione del rapporto e del contributo filosofico alla politica, può almeno avere il senso di richiamare la filosofia a una più radicale consapevolezza di che cosa significa l'evento, se tale è, della fine della metafisica e dell'avvento della democrazia nel pensiero.<sup>16</sup>

La tarea democratizadora de la sociedad debe comprenderse al interior de una ontología dell'attualità que hunde sus raíces en el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios; en la filosofía heideggeriana del desfondamiento del ser-evento y en la teoría hermenéutica del lenguaje como interpretación del mundo, fuentes que consideramos son

---

<sup>16</sup> Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 93-95.

en las que Vattimo halla inspiración para proponer su peculiar ontología hermenéutica con la relevancia que, a nuestro modo de ver, representa para el pensar político postmetafísico.

## 2. EL EFECTO NIETZSCHE Y EL ANUNCIO DEL NIHILISMO CONSUMADO: “NO HAY HECHOS, SOLO INTERPRETACIONES”

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: “tan sólo existen los hechos”, diría yo: no, no hay precisamente hechos, sino sólo las interpretaciones. Nosotros no podemos constatar ningún hecho “en sí”; quizás es un absurdo querer algo semejante. “Todo es subjetivo”, dirán ustedes; pero ésta ya es una interpretación, el “sujeto” no es nada dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo pegado después. - ¿Es, finalmente, necesario poner una vez más la interpretación detrás de la interpretación? Esto es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra “conocimiento” tenga sentido, el mundo es cognoscible; pero dicho mundo es interpretable de diferentes modos, no tiene tras de sí uno, sino innumerables sentidos. “Perspectivismo”. Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros instintos, sus pros y contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás instintos.

F. Nietzsche. *Fragments póstumos*: 7 (60)

No hay hechos, solo interpretaciones. Perspectivismo. Todo es subjetivo. Todo es interpretación. ¿Por qué? Porque el nihilismo nietzscheano ha llegado como destino. ¿Cómo devino el nihilismo nietzscheano? El proceso del nihilismo, según Nietzsche, comenzó en el socratismo, se continuó en el platonismo, luego en el cristianismo y se consumó en la modernidad metafísica positivista como el acontecimiento de la muerte de Dios.

La constatación de la muerte de Dios en Nietzsche no es un dato metafísico en el sentido de decir que hemos llegado al momento en que podemos afirmar objetivamente que Dios no existe. Que Dios haya muerto quiere decir que ya no lo necesitamos más para dar sentido y fundamento a la realidad. En el sentido de la interpretación que Vattimo da a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche podemos afirmar que el anuncio de la muerte de Dios “es más bien una constatación de un curso de eventos que nos envuelven, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente como si concluyeran con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario”<sup>17</sup>. En la modernidad tardía, Dios ya no es necesario, pues la seguridad, la estabilidad y sentido de la realidad que antes se depositaba en Dios, ahora es depositado en los productos de esta misma razón moderna: la ciencia y la técnica. “El anuncio [nietzscheano de la muerte de Dios] es el reconocimiento común de la inesencialidad de Dios en un mundo en el que la ciencia y la técnica permiten vivir sin el terror que sentía el hombre primitivo”<sup>18</sup>.

Desde la interpretación vattimiana de Nietzsche, la muerte de Dios significa el fin del pensamiento que busca fundamentos y de toda la metafísica que de ahí se deriva (causas últimas, alma inmortal, imperativo de la verdad),

---

<sup>17</sup> Vattimo, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo* (Trad. Antoni Martínez Riu). Herder, Barcelona, 2012, p. 79

<sup>18</sup> *Ibidem*.



por lo cual, el nihilismo deviene como un acontecimiento que marcará otra forma de pensar el ser y su valor, pues, junto con la muerte de Dios, Nietzsche anuncia la transvaloración de todos los valores, es decir, la situación de la desvaloración de los valores supremos<sup>19</sup>, por eso, para Vattimo, el nihilismo es la única *chance* del pensamiento contemporáneo<sup>20</sup>. En definitiva, la muerte de Dios significa que ya no hay trascendencia, ya no hay ningún punto fijo y estable (se trata del fin del *subjectum* metafísico); el hombre queda abandonado a sí mismo y a su libertad: no hay ningún orden moral preestablecido y la vida no tiene un *telos* en sí misma, pues aún el tiempo y la historia quedan *re-signados*: se devela el mito del progreso mediante la disolución de la categoría

---

<sup>19</sup> Gianni Vattimo es consciente de que Heidegger considera que Nietzsche pertenece a la historia de la metafísica, no obstante, la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto” indica ya el fin de la lógica del fundamento que domina a la metafísica, por ello, se puede decir que Nietzsche es simultáneamente un pensador metafísico al mismo tiempo que un pensador que anuncia ya el “después”. “Para Heidegger prevalece el primer aspecto, porque la afirmación nietzscheana es entendida por él como una afirmación todavía fundacional, donde muerto Dios todo es ‘remitido’ al hombre; mientras que es posible leerla e interpretarla en clave más radicalmente metafísica de cuanto lo hace Heidegger”: Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Trad. Juan Carlos Gentile). Península, Barcelona, 1990, p. 155.

<sup>20</sup> “La desaparición del sentido unitario de la historia pensado como racionalidad objetiva, es una consecuencia, un aspecto, o incluso el auténtico sentido de la muerte de Dios. Es, de hecho, lo que Nietzsche llama nihilismo: la conciencia de que el devenir no tiene un significado, un fin, algún tipo de articulación lógica. La muerte de Dios no es una teoría filosófica, ni el descubrimiento de una estructura objetiva del mundo –como si hubiésemos aprendido que Dios no existe–. Es un acontecimiento histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas; nosotros, hoy, aún más que él, que se considera sólo profeta de ese acontecimiento”: Vattimo, G. *Nihilismo ed emancipazione. Etica, política e diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, Derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p.72].

de lo *nuevo* como experiencia del fin de la historia, es decir, como fin de la historicidad. La idea de la historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia se instalan situaciones concretas que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica. Al respecto, Vattimo afirma:

La storia contemporanea, da questo punto di vista, non è solo quella che riguarda gli anni cronologicamente più vicini a noi; in termini più rigorosi, la storia di quell'epoca in cui tutto, mediante l'uso dei nuovi mezzi di comunicazione, la televisione soprattutto, tende ad appiattirsi sul piano della contemporaneità e della simultaneità; producendo anche così una de-storicizzazione dell'esperienza.<sup>21</sup>

En la filosofía vattimiana Dios muere porque el hombre ya no tiene necesidad de alcanzar las causas últimas, ya no necesita creerse con un alma inmortal, ya no apela a una verdad absoluta y a sus imperativos morales. En definitiva, el mundo ha devenido fábula, de acuerdo con el diagnóstico epocal de Nietzsche.

---

<sup>21</sup> “Desde este punto de vista la historia contemporánea no es sólo aquella que se refiere a los años cronológicamente más próximos a nosotros, sino que es, en términos más rigurosos, la historia de la época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarse en el plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce una deshistorización de la experiencia”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 18. [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000 p. 17].

Nietzsche interpreta la historia de Occidente como aquella en la que el mundo termina por convertirse en fábula. En *Crepúsculo de los ídolos* condensa lo que llama la “Historia de un error” en la que es posible ver la historia de la metafísica y, con ella, la historia del mundo hasta ese momento:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»).

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense).

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El “mundo verdadero” -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATHUSTRA).<sup>22</sup>

Por otra parte, Heidegger –como intérprete de Nietzsche– ha recuperado y explicado de manera apropiada el sentido de la muerte de Dios como fin de la metafísica entendida ésta como platonismo, es decir, como supresión del mundo suprasensible: “Si Dios como fundamento suprasensible y como meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse”<sup>23</sup>. El nihilismo hace su aparición, es esa nada infinita en la cual vagamos sin guía, sin orientación, sin *telos*. Con la muerte de Dios muere el mundo suprasensible que contiene los ideales y el fin de la vida terrena que,

---

<sup>22</sup> Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*. (Trad. Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1996, pp. 51-52.

<sup>23</sup> Heidegger, M. *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998., pp. 162-163.

desde arriba y desde afuera, la dominan y la determinan. Así, contra la desaparecida autoridad de Dios se impone la autoridad de la razón; sin embargo, la propia confianza en la autoridad de la razón se convertirá en la confianza en el progreso histórico y, la búsqueda de la felicidad ultraterrena se convertirá en la búsqueda de la felicidad terrena. De suerte que, para Nietzsche y Heidegger, este reemplazo del Dios cristiano por la razón humana sigue siendo una representación metafísica del mundo en la que sigue vigente un orden jerárquico del tipo judeocristiano y platónico, pues todavía se piensa en el progreso hacia lo mejor, en una concepción lineal del tiempo y, sobre todo, en un fundamento –esta vez, racional– que dé sentido a la existencia humana y a su paso histórico.

En fin, con la aparición de la edad de la razón, la esencia de la metafísica ha permanecido intacta, pues, si bien los valores del mundo suprasensible han dejado de dominar el mundo sensible, el lugar de Dios no ha quedado vacío, esto es, se lo mantiene como el lugar del fundamento metafísico del mundo que en la edad de la razón se buscará llenar con los productos de la razón misma que no ha perdido su añoranza metafísica. De tal suerte que la modernidad metafísica –atrapada en su lógica racionalista– solamente cambia unos principios últimos por otros sin llegar a la nietzscheana trasmutación de todos los valores.

Aquí es pertinente recordar la distinción nietzscheana entre el nihilismo completo (activo) y el incompleto (pasivo o reactivo) para lo cual la lectura heideggeriana nos es particularmente esclarecedora: “Podemos resumir el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto de manera más clara y precisa diciendo: es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que dominio se mantiene a modo de ámbito ideal para lo suprasensible. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto, poner los valores de otra manera, transvalorarlos.

“De aquí se deduce que para el nihilismo completo, consumado y, por tanto, clásico, se precisa ciertamente de la ‘transvaloración de todos los valores anteriores’, pero que la transvaloración no se limita a sustituir los viejos valores por otros nuevos. Esa transvaloración es una inversión de la manera y el modo de valorar”<sup>24</sup>. En Nietzsche el nihilismo es la situación en la cual el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su condición. La no identificación entre ser y fundamento es una de las aportaciones más valiosas de la ontología heideggeriana.

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*, pp. 168-169.

### 3. EL EFECTO HEIDEGGER: DEJAR QUE EL SER, COMO FUNDAMENTO, SE

VAYA<sup>25</sup>

Es gilt, einiges von dem Ver-such zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begrün-dung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bis-lang »Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen.<sup>26</sup>

M. Heidegger. *Zur Sache des Denkens*.

---

<sup>25</sup> “...das Sein als den Grund des Seienden fahren zu Lassen...”: Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe* 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 10. [“Pensar propiamente el ser exige dejar que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente”: Heidegger, M. *Tiempo y ser*. (Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Tecnos, Madrid, 2001, p. 25]. La crítica heideggeriana a la metafísica del fundamento se expresa con exactitud y claridad en estos pasajes ya clásicos de su obra: “La Filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad -mundo, hombre, Dios- con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento (*Arkhé, aitia*, principio). El fundamento es aquello por lo cual el ente, como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, está ya presente.

“El fundamento -según la impronta de la presencia- tiene su carácter fundante como causa óptica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores.

“Lo distintivo del pensar metafísico -que busca el fundamento del ente- es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado”: Heidegger, M. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*. (Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Tecnos, Madrid, 2001, pp. 77-78.

<sup>26</sup> “Algo se impone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos ‘ser’”: Heidegger, M. “Tiempo y ser” en *Tiempo y ser*. (Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Tecnos, Madrid, 2001, pp. 77-78.

La crítica al pensamiento metafísico occidental que se reclama de Heidegger asume una concepción de la metafísica con connotaciones decididamente negativas a partir de la lectura-interpretación de *Introducción a la metafísica* publicada por Heidegger en 1935, pero, sobre todo, del análisis contenido en *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927). De esta manera, *metafísica*, en el sentido de Vattimo es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente, es decir, el ser es concebido en toda la historia de la filosofía occidental como simple presencia; así, el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser u olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente.

Con la crítica de Vattimo a la metafísica de la modernidad, la historia ya no es una progresiva ascendente a la iluminación en donde la razón humana clarifica los fundamentos o los orígenes de lo existente y de la verdad. Ya desde el nihilismo de Nietzsche y Heidegger las pretensiones universalistas y fundamentalistas de la razón son puestas en cuestión y se manifiestan decadentes, por ello, el pensamiento de Vattimo se va a colocar en un estadio crítico respecto de la modernidad en donde lo posmoderno indica una despedida de la modernidad al buscar sustraerse de la lógica de la “superación” y del



“progreso”; una despedida en donde la historia toca a su fin como relato unitario y lineal y cuya disolución ya está planteada en la historia de la metafísica y cuyo máximo despliegue es la técnica y los sistemas informáticos. De ahí que, para Heidegger, la *Ge-Stell* represente la “totalità del ‘porre’ tecnico, dell’interpellare, provocare, ordinare, che costituisce l’essenza<sup>27</sup> storico-destinale del mondo della tecnica.<sup>28</sup> Questa essenza non altro dalla metafisica, ma ne è il compimento: ciò perché la metafisica ha sempre concepito l’essere come *Grund*, come fondamento che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura”.<sup>29</sup> En este sentido, el mundo técnico es el mundo de la producción planificada, en él, el conocer es útil como representar y en el cual el hombre es continuamente interpelado por un proceso de ordenaciones que le imponen el permanente perseguir las cosas para tener reservas como fondos en vista de un desarrollo posterior del producir. Producir, representar, interpelar, ordenar y

---

<sup>27</sup> Vattimo recupera el sentido de la noción de esencia que utiliza Heidegger tratando no confundirlo con el que es usado en la tradición metafísica, es decir, como sinónimo de “naturaleza”. En Heidegger, esencia es “pensar en su modo de darse”, cómo se da, qué es lo que le pertenece en cuanto a esta forma de dación.

<sup>28</sup> Cfr. Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo (1938)” en *Caminos de bosque* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998, pp. 63-90.

<sup>29</sup> “...todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. Esta esencia no está fuera de la metafísica, sino que es su remate: esa es la razón por la cual la metafísica concibió siempre el ser como *Grund*, como fundamento que asegura a la razón y del cual la razón se asegura”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 48 [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 40].

perseguir son actividades que Heidegger describe<sup>30</sup> también como *Herausforderung* que, Vattimo traduce bien como *pro-vocación*. En el mundo del *Ge-Stell*, el hombre y el ser se pro-vocan, es decir, se remiten mutuamente: el ser de los entes se remite al hombre como siempre por-manipular, el hombre provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos dentro de una naturaleza “propia” cada vez más improbable. Desde la recíproca pro-vocación de hombre y ser, el *Ge-Stell* se muestra no solo como un determinado orden histórico de la producción y de la existencia, sino como lo que Heidegger llamó el primer centelleo del *Er-eignis*<sup>31</sup>, es decir, el ser en el que estamos destinados y colocados, esto es: el ser como “evento”. Según Heidegger, el *Er-eignis* no solo es un prelude, sino que en él se anuncia la posibilidad de sobreponerse (*Verwindung*) al mero dominio del *Ge-Stell* para llegar a un *Er-eignis* más originario.<sup>32</sup> El término “*Verwindung*”, en este contexto, significa un rebasamiento<sup>33</sup> de la metafísica moderna que tiene los rasgos de la aceptación y

---

<sup>30</sup> Cfr. Heidegger, M. *Identidad y diferencia* (Trad. Helena Cortés y Arturo Layte). Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-95.

<sup>31</sup> *Er-eignis*: Evento. Un anuncio del evento de ser como darse más allá de los cuadros del pensamiento olvidado de la metafísica. Cfr. Heidegger, M. *op. cit.*, p. 85-87, n. 7

<sup>32</sup> Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, dass es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anhänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die ereignishafte...: Heidegger, M. *Identität und Differenz*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 86 y 88.

<sup>33</sup> Es certero usar en este contexto el término “rebasar” (*oltropassare*, en italiano) como sustituto del de “superar” (*Überwindung*) –muy recurrente en el pensamiento dialéctico– con la intención de marcar fielmente el sentido del pensamiento de Vattimo con relación a la metafísica moderna y a la idea heideggeriana de salir de ella.

la profundización. Como en Heidegger, en la filosofía de Vattimo, no es posible pensar el hecho de “superar” la metafísica como si se tratase de establecer un nuevo modelo más verdadero que nos ofrezca mayores certezas. Se trata más bien de liberarse de la metafísica y sus consecuencias (el pensamiento único, la violencia, los autoritarismos, los fundamentalismos, etcétera) no por vía de la “superación” (*Überwindung*), sino recurriendo a la *Verwindung* heideggeriana. Vattimo hace patente que esa palabra alemana tiene otros significados que también pueden aplicarse a la condición del fin de la metafísica, esto es patente al referirse a los significados de convalecencia: salir de una enfermedad, curarse, recobrase de una enfermedad, y al de (dis)torsión: torcer, alterar, desviar. Junto al sentido de convalecencia está el de resignación, como cuando se enfrenta una pérdida o un dolor. La idea de *Verwindung* se opone a la idea de superación dialéctica de contradicciones (Hegel-Marx). En definitiva, la *Verwindung* indica el ir más allá de la metafísica y de la modernidad; se trata de una *remisión-torsión* como quien se recupera de una enfermedad a partir de la misma. Esto significa que a la metafísica no se la puede dejar de lado con la “superación”: hay que partir de ella, hay que volver constantemente a ella, a sus conceptos y a su historia. Es como una herida de la que no podemos sanar completamente (nos deja en un estado de convalecencia). Esto le hace afirmar

---

a Vattimo que “la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también, podríamos decir, aprovechando la polivalencia del término “remitirse”, que la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía)”.<sup>34</sup> Esta permanencia de la metafísica en nosotros ya era una intuición heideggeriana expresada en los siguientes términos:

No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende (...) Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre ser y ente, distinción que sigue en vigor.<sup>35</sup>

En este sentido Vattimo señala que no se acepta la metafísica de manera simple así como no se entrega uno sin reservas al *Ge-Stell* como sistema de

---

<sup>34</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Trad. Alberto L. Bixio), Gedisa, Barcelona 2000, p. 152. Cfr. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. (Trad. Teresa Oñate), Paidós, Barcelona, 1991, pp.15-35.

<sup>35</sup> Heidegger, M. “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*. Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51-52. Cfr. Vattimo, G. “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad” en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996.

imposición tecnológica, por el contrario, se pueden vivir la metafísica y el *Ge-Stell* como la posibilidad (*chance*) de un cambio por el cual se truecan en una dirección que no es la prevista por su esencia propia, pero que tiene conexión con ella.

En el *Er-ignis* el hombre ha sido entregado en propiedad al ser y el ser es entregado como propiedad del hombre, ello implica que el hombre y el ser dejan de contraponerse como sujeto y objeto, es decir, pierden sus características metafísicas que son el marco dentro del cual se consolidó la noción misma de realidad. En la planificación tecnificada del mundo todo se vuelve objeto de manipulación por el hombre el cual también es a su vez universalmente manipulable en sí mismo, esto no solo muestra el carácter demoníaco de la técnica –como lo piensa el humanismo–, sino que también revela, simultáneamente, el primer destello del *Er-ignis* como un entrar en crisis al disolverse las determinaciones metafísicas del hombre y del ser, pero no en favor de otras determinaciones, sino en vista a la colocación de un ámbito más originario en el cual la relación entre naturaleza e historia se da en términos de movilidad.<sup>36</sup> A esta movilidad se unen términos como “salto” (*Sprung*) y “paso hacia atrás” (*Schrittzurück*) por los cuales se caracteriza el pensamiento

---

<sup>36</sup> Si el ser en la metafísica occidental es concebido como presencia (Parménides), entonces ésta es esencialmente inmóvil y por ello se despliega en el último dominio técnico del mundo y en la reducción del ser a objetividad.

rememorante –*An-denken*– (Heidegger-Vattimo) y que se distingue del pensamiento dialéctico (de Platón a Hegel) como pensamiento metafísico que se remonta al (*Grund*) fundamento. Al respecto, concluye Vattimo:

Nella tecnica risuona, come nel principio di ragione sufficiente, accanto all'appello di questo principio, a cui risponde assoggettandovisi la ragione calcolante, anche uno *Zuspruch*, un richiamo-incoraggiamento, a cui deve rispondere il pensiero meditante, arrischiando il salto verso lo *Ab-grund*.<sup>37</sup>

Así, pues, Vattimo nos exhorta a pensar el ser como no-presencia y lograr ese salto hacia fuera de la ciencia, de la técnica y de la tradición de la filosofía como metafísica.<sup>38</sup> Se trata de prescindir del ser como fundamento. El pensamiento sin fundamento es el que se piensa fuera del principio de razón suficiente: este es el salto, no al vacío, sino al *Ab- grund*, a la ausencia de fundamento. De esta manera, Heidegger y Vattimo se oponen el pensamiento del ser como fundamento y nos invitan a afanarnos por recordar (*An-denken*)

---

<sup>37</sup> “En la técnica resuena, como en el principio de razón suficiente, junto a la apelación a este principio, al cual responde sometiéndose la razón calculante, también un *Zuspruch*, un llamado-estímulo, al que debe responder el pensamiento meditante, arriesgando el salto hacia el *Ab-grund*”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 146 [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 128].

<sup>38</sup> Cfr. Heidegger. M. *¿Qué significa pensar?* (Trad. H. Kahmemam) Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Hay una traducción más reciente (2005) en Editorial Trotta realizada por Raúl Gabás.

el ser como siempre ya sido. “L’*An-denken*, cioè il rammemorare che se contrappone all’oblio dell’essere che caratterizza la metafisica, si definisce così come un saltare nell’abisso della mortalità o, che è lo stesso, come un affidarsi al liberante legame della tradizione... L’essere non è ma davvero pensabile come presenza; il pensiero che non lo dimentica è solo quello che lo ricorda, cioè che lo pensa già-sempre come sparito, andato via, assente”.<sup>39</sup> Pensar, en el sentido de recordar, no significa estar ligados al pasado, pues recordar no es entendida aquí como una facultad humana sino como el captar la apertura del ser en la cual estamos arrojados y este ser es en todo caso eventualidad, transitoriedad, en definitiva, temporalidad: “È infatti in quanto mortale che l’esserci accede allo *Ab-grund* sul quale si regge ogni contestualità fondante-fondata della sua storia: è l’essere per la morte che se svela il *continuum* storico come segnato, da ultimo, da una discontinuità, quella dello *Ab-grund*”.<sup>40</sup> Será

---

<sup>39</sup> “El *An-denken*, es decir, el recordar, que se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, se define pues como un saltar al abismo de la mortalidad o, lo que es lo mismo, como un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición... El ser nunca es verdaderamente pensable como presencia; el pensamiento que no lo olvida es sólo aquel que lo recuerda, esto es, que lo piensa ya como desaparecido, como ausente”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 128 [Traducción al español de Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 107].

<sup>40</sup> “Es, efectivamente, en cuanto mortal que el ser-ahí [*Dasein*] accede al *Ab-grund* sobre el que se sostiene toda contextualidad fundante-fundada de su historia: es el ser para la muerte el que revela el *continuum* histórico como signado, en último término, por una discontinuidad, la del *Ab-grund*”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 140. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 123].

en este sentido como deberá entenderse la frase de Heidegger: “la muerte es el cofre de la nada”.<sup>41</sup>

Según Vattimo, la realidad construida por la metafísica debe dejar el paso a una realidad “aligerada”, su aligeramiento estaría dado por estar “menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción, la información, la imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia, en el cual ya nos encontramos en gran medida”. De este modo, la ontología es hermenéutica y los conceptos de sujeto, objeto, realidad, verdad, fundamento pierden peso. Esto es lo que le hace hablar a Vattimo de una *ontología débil* como la única posibilidad de salir de la metafísica por el sendero de la aceptación-convalecencia-distorsión que se despiden de una vez por todas de la idea de superación crítica propia de la modernidad.

De este modo, Vattimo afirma:

---

<sup>41</sup> “Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser”: Heidegger, M. “La cosa” en *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau), Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 131.



C'è una specie di 'immobilità' di fondo del mondo tecnico, che gli scrittori di fantascienza hanno spesso rappresentato come la riduzione di ogni esperienza della realtà a un'esperienza di immagini (nessuno incontra davvero nessuno, vede tutto sui *monitor* televisivi che comanda stando seduto nella sua stanza), e che già, più realisticamente, si percepisce nel silenzio ovattato e climatizzato in cui lavorano i computer.<sup>42</sup>

La crítica de Vattimo plantea la posibilidad de otro modo de ser y hacer de los seres humanos en una época en la que se han desenmascarado las “verdades” metafísicas, es decir, han develado que el mundo ha devenido fábula. En esta época postmetafísica se asiste a la disolución del sujeto moderno el cual era concebido como aquél que, frente a los objetos, era capaz (y tenía el derecho otorgado por la razón) de manipularlos según su libre obrar de tal modo que la razón queda reducida a mera razón instrumental cuyo fin es agotar los recursos que la naturaleza puede aportar para los fines –científico-tecnológicos, de “progreso” y “civilización”–, de la voluntad humana. En la esencia de la ciencia y de la técnica se revelan los rasgos propios de la metafísica y del

---

<sup>42</sup> “Existe una especie de ‘inmovilidad’ de fondo en el mundo técnico que los escritores de ficción científica a menudo representaron como la reducción de toda experiencia de la realidad a una experiencia de imágenes (nadie encuentra verdaderamente a otra persona; todo se ve en *monitores* televisivos que uno gobierna mientras está sentado en una habitación) y que ya se percibe de manera más realista en el silencio algodonado y climatizado en el que trabajan las computadoras”: Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 15 [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 14].

humanismo. El resultado será que el hombre pierde su carácter de fundamento: ya no es presencia, sino pro-yecto, es decir, ser histórico abierto a las múltiples maneras de darse su ser. Este darse el ser en su ser no es separado de darse, esto es, de acontecer en el lenguaje.

#### 4. EL LEGADO DE GADAMER: “EL SER QUE PUEDE SER COMPRENDIDO ES LENGUAJE”

Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación.<sup>43</sup>

H-G. Gadamer. *Verdad y método*.

La ontología hermenéutica de Gadamer representa la posibilidad complementaria de Vattimo para pensar una *ontologia dell'attualità* en cuyo centro se ubica la verdad como interpretación, es decir, como evento (*Er-eignis*) del ser. La manera como el filósofo italiano entiende la hermenéutica gadameriana lo lleva a pensar al ser como lenguaje en estrecha relación con

---

<sup>43</sup> “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Este adagio gadameriano parece encerrar la dificultad que consiste en creer que si no hay ser fuera del lenguaje, entonces es imposible la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre la mera opinión y la ciencia. Sin embargo, en la hermenéutica ontológica de Gadamer hay una novedad en cuanto a la determinación del criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, la interpretación acertada y la errada, y es que todos esos criterios están dentro del lenguaje mismo. Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y método*, t. I. (Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

Heidegger: “el lenguaje es la casa del ser”, en el sentido del doble genitivo.<sup>44</sup>

Esto significa que todo lo que se da a nosotros como experiencia de ser se da, invariablemente, como experiencia de lenguaje o en el lenguaje. Con esto, siguiendo la tradición kantiana, se afirma que no hay experiencia pura o directa de un objeto, siempre se da categorizado en el lenguaje. Por otro lado, si admitimos que la experiencia del ser es experiencia del lenguaje, esto nos

---

<sup>44</sup> El doble genitivo hace referencia a que el lenguaje es la casa que “habita” el ser, pero también el lenguaje es la manera en que “se expresa” el ser, es decir, el ser se manifiesta en el lenguaje. “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian”: Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo (1946)” en *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000, p. 529. “El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje, es decir, toda la elaboración que culmina en el escrito sobre el humanismo y luego en *Unterwegs zur Sprache*, puede considerarse rigurosamente coherente con estas premisas puestas en *Sein und Zeit*: el acontecer del ser se da en el lenguaje. La única novedad es que es abandonada —si es que alguna vez estuvo— toda perspectiva ‘humanística’; si el hombre es ‘proyecto arrojado’ (*Sein und Zeit*), ‘quien arroja, en el proyecto, es el ser’ (*Ueber den Humanismus*) y no el hombre. La relación del ser-ahí con el lenguaje, es más, en su típica estructura de dependencia recíproca (el hombre habla de lenguaje, pero es el lenguaje que «dispone» de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia), es el «lugar» donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizado también él por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones —hombre-lenguaje, hombre-ser—, ya que *el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje*; o también: *el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje*. El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo”: Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger i la hermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, pp. 68-69].

conduce a la consideración de las consecuencias ético-políticas desde esta perspectiva hermenéutica, pues si el lenguaje es solo el reflejo de lo que ya está dado de manera objetiva, entonces, el lenguaje es solo instrumento de lo dado para imponer su objetividad. Pero, si como hace Vattimo, consideramos que la ontología hermenéutica que se deriva de Gadamer nos abre a otro horizonte de comprensión de la relación entre el ser y el lenguaje, entonces es posible salir de una visión objetivista del ser y con ella de toda forma de autoritarismo y violencia (en la ciencia, en la política, en la religión, etcétera). Siempre puede haber posibilidades para transformar lo dado, para no aceptarlo y para pensar alternativas. Esto último también nos remite a las *Tesis sobre Feuerbach*, de Karl Marx, en la que se reprocha la actitud meramente interpretativa de los filósofos idealistas respecto del mundo, cuando, de lo que se trata, más bien es de *transformar* ese mismo mundo.<sup>45</sup>

No obstante partir de Gadamer, Vattimo se distancia de su maestro y advierte los límites de su hermenéutica ontológica con la consecuente elaboración creativa de una ontología hermenéutica de cuño nihilista o *debolista*.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> En el capítulo 3 de este trabajo ampliamos la referencia a Marx sobre este tema y su deriva en lo que Vattimo propone llamar *comunismo hermenéutico*.

<sup>46</sup> Más adelante tendremos ocasión de presentar las críticas que desde la posición filosófica de Vattimo pueden hacerse a la hermenéutica gadameriana.

De acuerdo con *Verdad y método*, Gadamer sostiene que la conciencia histórica no significa que se posee una *conciencia de la historia*, sino una conciencia determinada por la historia, es decir, “historizada”, formada por la historia y limitada por ella. Es por ello por lo que, para Gadamer, la historia tiene un carácter ontológico.

Cuando Vattimo sigue a Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva*, adopta el concepto nietzscheano de “enfermedad histórica” para referirse al exceso de historiografía que padecemos y al estatuto científico de la historia, pues, cuando la ciencia se ha convertido en una disciplina positivista, ha perdido su relación con la vida:

Nietzsche parla de *malattia* storica anzitutto per sottolineare che l'eccesso di consapevolezza storiografica che egli vede come caratteristico del XIX secolo è anche, inscindibilmente, incapacità di creare nuova storia. La malattia è storica sia in quanto storiografica, sia in quanto ha de fare con la storia come *res gestae*, e ciò negativamente, poiché è incapacità di produrre una storia propria derivata dell'abnorme interesse per la scienza delle cose passante.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> “Nietzsche habla de *enfermedad* histórica ante todo para subrayar que el exceso de conciencia historiográfica que él ve como característica del siglo XIX es también, y de forma inseparable, incapacidad de crear una nueva historia. La enfermedad es histórica tanto porque es historiográfica, como porque tiene que ver con la historia como *res gestae*, y esto es negativo, puesto que es la incapacidad de producir una historia propia derivada del excesivo interés por la ciencia de las cosas pasadas”. Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 17, [Trad.

La crítica de Gadamer a la ciencia histórica y objetiva de Dilthey está en concordancia con esta crítica nietzscheana que también comparte. Vattimo reconoce esta crítica y concordancia de Gadamer, pero advierte una posible contradicción entre la comprensión nietzscheana y la comprensión gadameriana de la historia: esa contradicción tendría que ver con la operatividad de la inconsciencia en la comprensión de la historia.<sup>48</sup> Según Vattimo, este elemento de la inconsciencia en Nietzsche hace que éste elabore una comprensión dialéctica de la historia de acuerdo con la *Segunda consideración intempestiva* cuyo fin es producir un sujeto capaz de creatividad histórica: “Il tipo di creatività e produttività storica che Nietzsche cerca di descrivere è piuttosto

---

Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, pp. 16-17].

<sup>48</sup> “Generalmente, y con cierta razón, el sentido del discurso nietzscheano en la segunda *Inactual* se identifica con esta crítica de la “objetividad” historiográfica; o, en otros términos, con la crítica de la pretensión de aplicar al conocimiento historiográfico el ideal metódico de las ciencias de la naturaleza. En este sentido, está claro que la hermenéutica contemporánea (*Verdad y método* de Gadamer parte precisamente de la discusión de este problema) puede con justo título reivindicar la herencia de la crítica nietzscheana. Pero, como se ha señalado, el problema es ver si el discurso de Nietzsche se detiene aquí, o, mejor aún, si los desarrollos que se dan de este punto de partida por la ontología hermenéutica no se alejan del desarrollo que Nietzsche da a su crítica del historicismo. Entretanto, una segunda implicación de la segunda *inactual* es la reivindicación de la “inconsciencia” como ambiente necesario para la creatividad y la vida. La polémica llevada a cabo por varias corrientes del pensamiento contemporáneo, pero especialmente, como se sabe, por el marxismo “ortodoxo” de Lukács, contra el irracionalismo de la filosofía tardoburguesa, se precia de llamar la atención sobre la limitación, y en definitiva sobre la contradictoriedad, de una interpretación puramente vitalista e irracionalista de Nietzsche y también de todas las corrientes filosóficas de principios de este siglo que, más o menos explícitamente, a él se remiten”: Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, pp. 17-18.

caratterizzato da un equilibrio tra incoscienza e consapevolezza, tra puro rispondere alle esigenze della vita e riflessione ‘obiettiva’.<sup>49</sup>

La dialéctica entre consciencia e inconsciencia en la historia, impulsada por la memoria y el olvido, es comprendida como un equilibrio de fuerzas en que ninguna prevalece sobre la otra y tampoco llagan a una síntesis superior. A diferencia de la concepción de la historia en Hegel, la propuesta nietzscheana no establece una integración consciente de todas las figuras de la historia ni tampoco un esquema dialéctico que postule una síntesis de opuestos. En Nietzsche, como no hay síntesis tampoco hay nada como un progreso de la razón que revierte la inconsciencia en un contenido consciente. El exceso de consciencia histórica produce un sujeto pasivo que obstaculiza la movilidad llevando al hombre a ser un producto inactivo del pasado. En este sentido, Nietzsche no pretende un pensamiento ahistórico sino un pensamiento histórico acorde a la actividad creativa del individuo.

Lo anterior no quiere decir que en Nietzsche se postule una tipo de actividad irracional que se contraponga al racionalismo científico de la historiografía sino,

---

<sup>49</sup> “El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión ‘objetiva’”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 20 [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 19].



al contrario, la inconsciencia alude a un tipo de racionalidad caracterizado por la actividad de la reflexión comparativa y discerniente.<sup>50</sup> Vattimo afirma que Nietzsche no piensa el término “vida” como término biologicista. La relación entre vida e historia es un hecho histórico-cultural, un efecto de la tradición en la que siempre ya estamos implicados. Esto se hace visible mediante el concepto de “horizonte”. El horizonte hace referencia a una delimitación del significado cultural en que está inmerso el sujeto. El horizonte pone el límite que separa lo que está dentro de lo que está por fuera de él, y tiene la función de articular el orden de lo interno a él. De este modo, el horizonte es la determinación que separa y distingue lo consciente de lo inconsciente. Al concepto de “horizonte”, dice Vattimo, va unido el que marca la distinción con la enfermedad histórica: el concepto de *estilo artístico* “como unidad de todas las manifestaciones vitales de una sociedad y de un pueblo”.<sup>51</sup> El *estilo artístico* manifiesta la unidad que hay entre lo interior al horizonte y lo exterior a él. El estilo actúa tanto con la consciencia como con la inconsciencia, y hace posible la acción creativa, es

---

<sup>50</sup> “...l’attività della riflessione paragonante e discernente è ispirata e mossa dalla sua utilità per la vita, e d’altra parte la vita stessa... non è pensata in termini puramente ‘biologicisti’, come manifestante sempre alcune esigenze-base; l’uomo che, per vivere, sente il bisogno di riflettere, paragonare e discernere, è già l’uomo che è nato in una certa cultura, non nella ‘natura’ pura e semplice”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 20.

<sup>51</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 20.

decir, no se refiere solo al *saber* sino también al *hacer* como una actividad productiva susceptible de transformar lo heredado.

Según Vattimo, este concepto de estilo artístico es el que no tiene en cuenta la ontología hermenéutica:

l'ontologia ermeneutica contemporanea sembra restare in definitiva legata alla concezione della malattia storica che Nietzsche elabora nella seconda *Inattuale*, senza coglierne e tanto meno superare le contraddizioni. Proprio lo sviluppo che Nietzsche stesso dà a questa problematica, per converso, diventa così un importante strumento per una critica dei limiti dell'ontologia ermeneutica.<sup>52</sup>

De este modo, el giro hermenéutico en filosofía consiste para Vattimo en tres elementos: 1) El rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico (esto es, el rechazo al modelo metódico de las ciencias positivas); 2) la universalidad del modelo hermenéutico a todo conocimiento sea histórico o

---

<sup>52</sup> “...la ontología hermenéutica contemporánea parece quedar, en definitiva, ligada a la concepción de la enfermedad histórica que Nietzsche elabora en la segunda *Inactual*, sin captar, y menos aún superar, sus contradicciones. Precisamente el desarrollo que el mismo Nietzsche da a esta problemática se convierte, por el contrario, en un importante instrumento para una crítica de los límites de la ontología hermenéutica”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 24. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 23].

no; y 3) la lingüística y comprensibilidad del ser: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>53</sup>

Estos tres elementos también son momentos sucesivos de la argumentación gadameriana en *Verdad y método*. Gadamer rechaza la objetividad de la conciencia histórica en Dilthey y propone una comprensión universal, con sentido ontológico, que delimita todo conocimiento, sea histórico o no, al horizonte al que pertenecen interpretante e *interpretandum*. Por otra parte, el círculo hermenéutico, entendido ontológicamente, muestra la pertenencia de sujeto y objeto a un mismo horizonte de sentido;<sup>54</sup> se trata de esa articulación de lo interno de que hablaba Nietzsche. En cuanto al carácter lingüístico del comprender (*Verstehen*), todo ser deviene *interpretandum* a través del lenguaje.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y método*, t. I. (Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 459-585.

<sup>54</sup> Cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003, pp. 172-177.

<sup>55</sup> “El adagio ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’ no debe entenderse en Gadamer en sentido nominalista ni el ser debe reducirse a la descripción que hacemos de él, sino en un sentido ontológico: el ser mismo se dice mediante el lenguaje y este lenguaje del ser nos permite corregir las descripciones inadecuadas con las que a veces lo expresamos”: Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder, Barcelona, 2008, p. 154. El lenguaje pone de relieve el ser del mundo. El lenguaje encarna de este modo la “luz del ser”, en la que el ser de la cosas se expresa. El lenguaje en Gadamer no se antepone al ser, el lenguaje es el elemento por el que ser se revela.

Vattimo considera que existe una diferencia fundamental en la hermenéutica de Gadamer con respecto a la de Heidegger en referencia a la “enfermedad histórica” de la que habla Nietzsche. La diferencia entre estas hermenéuticas está dada ante todo por el pensamiento del “segundo” Heidegger. Vattimo piensa que la historicidad del conocimiento implicada en el círculo hermenéutico de Heidegger encuentra su radicalización en la idea de epocalidad del ser, esto quiere decir que nuestro conocimiento actual no es más que el producto de un acontecimiento epocal del ser que está totalmente penetrado por el olvido metafísico del ser, olvido que está determinado por el ser mismo, es decir, el olvido está implicado en el acontecimiento histórico del ser mismo.

De lo anterior se pueden desprender tres posibles críticas a la ontología hermenéutica gadameriana que Vattimo se ocupa de presentar en *Las aventuras de la diferencia*. En general, podemos afirmar que Vattimo sostiene que Gadamer no es consecuente con la filosofía de Heidegger en cuanto a la crítica a la metafísica y a su devenir histórico en Occidente como historia del ser.

Primera crítica. Gadamer solo toma los aspectos más pacíficos y menos dificultosos del discurso heideggeriano. “La modificación y atenuación que sufre la reflexión heideggeriana sobre la epocalidad del ser y sobre la metafísica en la elaboración hermenéutica no deja de tener consecuencias para el problema

que aquí nos interesa...”<sup>56</sup>, es decir, la historicidad del conocimiento es entendido como acumulación: se atesoran los distintos conocimientos históricos y se amplía el horizonte, pero nunca se supera.

Segunda crítica. Respecto de Heidegger, Gadamer esquematiza y simplifica la centralidad del lenguaje. “El nexo ser-lenguaje, la lingüística y, por tanto, también el carácter hermenéutico de la experiencia humana del mundo, son para Heidegger altamente problemáticos; es más, se puede decir que ellos son *el* problema que nos constituye hoy como existentes en la época de la metafísica cumplida. En Gadamer y en la ontología hermenéutica todo esto se convierte en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia”.<sup>57</sup>

Tercera crítica. El planteamiento de Gadamer se parece mucho a una nueva teoría metafísica al no asumir una instancia crítica y, por tanto, la diferencia entre teoría y praxis. La ontología hermenéutica parece una nueva metafísica en cuanto que su interpretación termina por legitimar el *statu quo*, los contenidos de la precomprensión<sup>58</sup> que constituyen la acción del hombre en el mundo. Esto

---

<sup>56</sup> Vattimo, G. *op. cit.*, p. 28

<sup>57</sup> Vattimo, G. *op. cit.*, p. 33.

<sup>58</sup> “...interpretación significa, según la clásica definición heideggeriana, 'articulación de la comprensión': despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia, correspondencia a un envío, y, por tanto, búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura (mucho menos en la hermenéutica

significa que el pensamiento gadameriano aún continúa siendo preso de una ontología regida por lo presente. La fusión de horizontes no es capaz de revertir el horizonte de sentido que envuelve el conocimiento histórico. La identidad entre teoría y praxis se vuelve contra la ontología hermenéutica en la medida en que no permite diferenciar la acción productiva, (el estilo nietzscheano), como un elemento autónomo susceptible de resignificar la teoría instituida. En suma, la indistinción entre teoría y praxis conlleva la justificación de los contenidos de la precomprensión y la anulación de toda instancia crítica. Y esto no deja de ser otra incompatibilidad radical con la hermenéutica heideggeriana.<sup>59</sup>

---

tomada como estructura) de la existencia”: Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 221.

<sup>59</sup> “Si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis *como problema*. Si nuestra hipótesis sobre las conclusiones de la segunda *Inactual* es válida, Nietzsche no se detuvo en ellas, porque en el posterior desarrollo de su obra, a partir de *Humano, demasiado humano*, se volvió cada vez más claramente consciente de que las salidas ahí propuestas (los poderes eternizadores: arte y religión) estaban aún invalidadas por la misma separación entre hacer y saber que constituía la enfermedad como enfermedad.

“La ontología hermenéutica, que se salta el problema de la unificación de hacer y saber, dándolo por resuelto en el reconocimiento teórico de la lingüisticidad y del carácter hermenéutico de la existencia, permanece en verdad ligada a la separación de teoría y praxis. Esta separación no tematizada es rechazada y reprimida, pero ‘regresa’, precisamente como la represión de la teoría psicoanalítica, o como el ‘prejuicio’ no reconocido y aceptado de que habla la misma teoría de la interpretación –y se hace valer en los resultados finales y en la *Stimmung* misma que domina esta posición filosófica–. Para ella, la infinitud del proceso interpretativo es, en un último análisis, sólo la correlación con la finitud del hombre: en Gadamer, la noción de experiencia, que retoma los rasgos fundamentales del concepto de Hegel (experiencia como *Erfahrung*, ‘hacer algunas experiencias’, es decir, cambiar, chocar contra lo inesperado y lo negativo; y, por lo tanto, también, para Gadamer, ser expertos, o sea, ‘experimentados’, conscientes de la relatividad y fugacidad de lo humano), concuerda

Vattimo tratará de reestablecer la línea de continuidad en la crítica hermenéutica entre Nietzsche y Heidegger con el propósito de articular un pensamiento (*il pensiero debole*) apropiado para otro nuevo “sujeto despotenciado” cual corresponde a la época tardomoderna (también tardocapitalista) como es nuestra actualidad.

Podemos resumir que, en la filosofía de Vattimo, la hermenéutica posee dos rasgos característicos:

1) La despedida de toda fundamentación metafísica y de toda filosofía de condiciones de la experiencia y de la ciencia, desde Kant hasta el positivismo y la fenomenología.

2) Liberación de una concepción del mundo como conflicto de interpretaciones.

La hermenéutica debe evitar caer en el fundacionalismo de lo primero y no puede dejar de tomar en serio lo segundo. En referencia a esto último, Vattimo afirma:

Se infatti non accettiamo di concepire l'ermeneutica come una comoda metateoria dell'universalità del fenomeno interpretativo, come una sorta di sguardo da nessun luogo sul

---

esencialmente con una forma de sabiduría goethiano-diltheyana, en la cual una vez más la historia es esencialmente pasar”: Vattimo, G. *op. cit.*, p. 35.

perenne conflitto, o gioco, delle interpretazioni, la (sola, credo) alternativa che ci si presenta quella di pensare la filosofia dell'interpretazione come l'esito di un corso di eventi (di teorie, di trasformazioni sociali, culturali in senso vasto, di tecnologie e di 'scoperte' scientifiche), come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non nei termini nichilistici che troviamo per la prima volta in Nietzsche.<sup>60</sup>

La inspiración originaria de la hermenéutica de Vattimo está en el rechazo heideggeriano de la metafísica. La ontología hermenéutica nihilista consiste en una teoría que no puede probarse de un modo objetivador, sino que, solo puede mostrarse cuando se la considera el resultado o la interpretación de un proceso histórico. Es decir, no existen hechos que prueben la hermenéutica,

...ciò che l'ermeneutico offre come “prova” della propria teoria è una storia, sia nel senso di *res gestae* sia nel senso di *historia remum gestarum*, e forse anche, addirittura, nel senso di una “favola” o di un mito, giacché si presenta come

---

<sup>60</sup> “En efecto, si no aceptamos concebir la hermenéutica como una metateoría de la universalidad del fenómeno interpretativo, como una suerte de mirada desde ningún lugar en el perenne conflicto o juego de las interpretaciones, [pues los interlocutores ya están situados en un contexto lingüístico y en una tradición de pensamiento y cultura] la (única, según creo) alternativa que nos queda es la de pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, de tecnologías y “descubrimientos” científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por primera vez en Nietzsche”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 11-12 [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 45].



un'interpretazione (che pretende validità fino al presentarsi di una interpretazione concorrente che la smentisca) e non come una descrizione oggettiva di fatti.<sup>61</sup>

De esta manera, la hermenéutica implica una filosofía de la historia entendida como filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, pues la verdad de la hermenéutica está ligada a una visión de la historia de nuestra cultura y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes o, como la llegada del nihilismo consumado. Es por esto por lo que la hermenéutica no puede reducirse a una constatación de la pluralidad de las interpretaciones, pues seguiría siendo una especie de metafísica descriptiva. Para no caer en una nueva metafísica, la hermenéutica nihilista debe remitirse a una filosofía de la historia de signo nihilista que nos comprometa a una filosofía de la praxis (ético-política) y no solo a una postura teórica.

En la filosofía de Vattimo la “verdad” hermenéutica encuentra su esencia originaria en el concepto de “libertad”. Esto supone que no hay una diferencia disciplinar entre hermenéutica y filosofía práctica. La hermenéutica *debolista*

---

<sup>61</sup> “lo que el pensador hermenéutico ofrece como ‘prueba’ de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de *historia rerum gestarum*, y quizá también, además, en el sentido de una ‘fábula’ o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 13 [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 46].

no es una metodología que conduzca a la mejor o más fiel interpretación, sino una reflexión sobre el acto de la interpretación que conlleva, de un modo inmediato, importantes derivas prácticas. La verdad de la hermenéutica no consiste solo en la idea de que el ser se encuentra arrojado en una apertura histórico-destinal (como sugiere Heidegger), sino en que dicha apertura, al no ser objetiva, sino algo que se dirige al hombre y a la que éste ha de corresponder interpretativamente es, efectivamente, libertad en el sentido común de la palabra: libertad de opción, de elección o de asumir una responsabilidad. Por eso, la hermenéutica tiene un significado eminentemente práctico y la libertad se entiende como asumir responsabilidades.

La hermenéutica *debolista* confirma el hilo conductor nihilista que no es determinista porque solo puede reconocerse de manera *a posteriori*, es decir, a partir de una serie de fenómenos culturales propios de la modernidad tardía, de carácter social y político en donde se da un debilitamiento o aligeramiento de todo principio de autoridad: la disolución tecno-científica de la objetividad, la descolonización y el fin del eurocentrismo, la reducción del sentido de la realidad, las visiones parciales de los medios de comunicación de masas, la secularización de la tradición religiosa y de la autoridad política, la pluralización de las esferas de la existencia y de los sistemas de valor irreductibles a una racionalidad central.

El hilo conductor que Vattimo propone entre hermenéutica y praxis política es la reducción de la violencia, que se contrapone al ideal clásico de la igualdad. En los movimientos políticos progresistas, la igualdad se mantiene como una tesis metafísica, es decir, pretende captar una esencia humana –dada de una vez y para siempre– que se expone al riesgo de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros y a ver en ella un proceso que tiende a realizar un ideal ya dado y con un rígido significado normativo. El hilo conductor de la reducción de la violencia se entiende, en cambio, como la afirmación terminante de una ultimidad que no admite ulteriores preguntas sobre el porqué. Además, esta visión de la historia como reducción de la violencia “es un telos al que nos acercamos asintóticamente y, por tanto, evitando esas violencias que serían fatalmente exigidas por una eliminación completa e inmediata de toda violencia...”<sup>62</sup> hacia otros seres humanos, hacia la naturaleza, hacia otros seres vivos.

Como se puede apreciar, Vattimo plantea su hermenéutica como una radicalización de la hermenéutica gadameriana,<sup>63</sup> que no se reduce a una mera

---

<sup>62</sup> Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, p. 61.

<sup>63</sup> Como hemos mostrado antes, la hermenéutica de Gadamer no ha desarrollado por sí misma la ontología nihilista hacia la cual tiende en secreto. La hermenéutica de Vattimo pretende ser ella misma una respuesta a la historia del ser, interpretada como advenimiento del nihilismo. (Nihilismo= debilitamiento interminable del ser). Cfr. Vattimo, G. “La vocazione nichilistica dell’ermeneutica” en *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per*

apología de la multiplicidad y el pluralismo irreductibles de los universos culturales, ni remite a una nueva metafísica –ni siquiera la que se fundamenta en la trascendencia de la comunicación, como la de Apel y Habermas–<sup>64</sup>. La radicalización de la hermenéutica que opera Vattimo respecto de Gadamer consiste en reconocer la continuidad entre Nietzsche y Heidegger centrada en el nihilismo que Vattimo entiende no solo como la disolución de los valores supremos, sino como una “hermenéutica nihilista”, o como una “ontología nihilista”, según la cual el ser es evento (*Er-eignis*), es decir, el ser “no es”, sino que *acontece*, por ello no busca estructuras estables, ni ningún tipo de fundamento (*Grund*) sino que se trata de un pensar que consiste en escuchar los mensajes provenientes de otras épocas, escuchar comprensivamente el sentido de nuestra experiencia y el anuncio de valores y símbolos. La ontología hermenéutica nihilista piensa el ser ya no como fundamento, sino como destino (*Geschick*), pues, el ser es evento, acaece, “...el ser se revela auténticamente, para nosotros, justamente en el momento en el que se *evapora*, se disuelve, pierde la consistencia que aún lo representaba similar al ente”.<sup>65</sup>

---

*la filosofía*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995].

<sup>64</sup> Cfr. Vattimo. “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 205-224.

<sup>65</sup> Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, p. 35.

Decir que la hermenéutica solo es el descubrimiento del hecho de que existan perspectivas distintas sobre el mundo o el ser, significaría seguir dentro de la concepción de la verdad como reflejo objetivo de cosas y reducirla a la constatación de una situación no argumentable. Se encuentra aquí el problema del equívoco metafísico que identificaría a la hermenéutica como una filosofía relativista de la multiplicidad de las culturas.

La hermenéutica nihilista expresa su sentido en la confrontación con un mundo cuya realidad globalizante tiende a homologar todo y a establecer rígidas normas para lo dado. Lo que encontramos en una situación así es el peligro de establecer verdades absolutas que amenazan la libertad. Si como sostenemos, con Vattimo, la experiencia de verdad es siempre experiencia de interpretación, entonces esto nos conduce a la consideración de que las pretensiones de verdad absoluta, única e inmutable son siempre pretensiones de poder, de autoritarismo, que buscan imponerse sea en el orden civil o religioso y ante las que la actitud hermenéutica se confronta sublevando el orden así impuesto. El nihilismo expresado en la hermenéutica significa el rechazo a admitir cualquier fundamento último o primer principio tanto en la narrativa teórica como en la organización política, por eso, la historicidad de la hermenéutica implica también la vocación a contribuir a determinar la historia en la que estamos

arrojados y, por eso, puede ser tenida como una amenaza para quienes quieren conservar el orden de cosas dado.

## 5. VATTIMO: DEL *PENSIERO DEBOLE* AL PENSAMIENTO DE LOS DÉBILES

I vinti di Benjamin sono tacitati dalla metafisica perché questa è la base della razionalizzazione tecnologico-scientifica della terra, che allo Heidegger di *Sein und Zeit* sembra il male da combattere cercando di ritrovare una qualche memoria (dell'oblio) dell'Essere.<sup>66</sup>

G. Vattimo. *Della realtà*

La ontología hermenéutica nihilista de Vattimo tiene su formulación más concreta en la filosofía del *pensiero debole*, el cual, apartándose del trascendentalismo de la metafísica, se toma en serio su historicidad y los horizontes limitantes (epocales, lingüísticos y sociales) que ella comporta, pero no entiende esos horizontes como fuente de fundamentación porque también ellos están sujetos a una indefinida oscilación entre el pasado del que proceden y el futuro al que apuntan.

El *pensiero debole* no es un pensamiento de la debilidad, sino del *debolismo*: el reconocimiento de una línea de disolución de la historia de la metafísica. “El debilitamiento del (de la noción del) ser, la manifestación

---

<sup>66</sup> “Los vencidos de Benjamin son los que la metafísica ha hecho callar porque esta es la base de la racionalización tecnocientífica de la tierra, que al Heidegger de *Sein und Zeit* le parece el mal que hay que combatir intentando reencontrar algún recuerdo (del olvido) del ser”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p.209. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 230].

explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, trans-misión descolorida, acumulación de rasgos “arqueológicos”), repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y el Ser-ahí que constituye su “sujeto”. El pensamiento pretendería articular estas repercusiones, preparando así una nueva ontología”.<sup>67</sup> La ontología del declinar, como la llega a nombrar Vattimo, no es otra cosa sino una ontología hermenéutica nihilista: se trata de la interpretación de nuestra condición de ser-en-el-mundo en nuestro tiempo, por eso el ser es acontecimiento, evento, y la hermenéutica es necesaria para poder interpretar el acontecimiento del ser. Con Vattimo compartimos la idea de que en

el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund*; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Vattimo, G. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en Vattimo G. y Rovatti, P.A. (Eds.) *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra, Madrid, 2000, p. 30

<sup>68</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. (Trad. Juan Carlos Gentile Vitale), Paidós, Barcelona, 1992, p.66.



Al final de la modernidad, la filosofía debe reconocer al ser como evento, a la verdad como interpretación, al hombre como proyecto y a su propio estatus intelectual como “*pensiero debole*”.

Después de las críticas de Marx, Nietzsche, Heidegger y Freud ya no creemos en –porque no hay– verdades objetivas, definitivas y totalizantes, y hemos aprendido a sospechar de todo aquello que se muestra como lo más obvio. Como afirma Santiago Zabala,

si instituciones religiosas como el Vaticano, imperios políticos como los Estados Unidos y redes de televisión como la NBC y la CNN definen verdades ‘objetivas’ mediante una predicación artificial, propaganda capitalista y noticias seleccionadas, la filosofía tiene que mostrar que la verdad es un ‘juego de interpretaciones’, marcadas siempre por los intereses que la inspiran.<sup>69</sup>

Así, pues, interpretar es una forma de debilitar las estructuras fuertes de la metafísica de la presencia objetual (lo real). Este debilitamiento del ser-verdad y su consiguiente disolución de la realidad-objetual es lo propio de la era posmoderna<sup>70</sup> y la posibilidad de una filosofía del *debolismo* que tiene como

---

<sup>69</sup> Zabala, S. “Gianni Vattimo y la filosofía débil” en Zabala, S. (Ed.). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p. 24.

<sup>70</sup> Con referencia a la era posmoderna y a la historia de la humanidad como la historia de sucesivas secularizaciones cabe señalar que se puede distinguir tres edades: la edad de la fe (la Edad Media); la edad de la razón (la Edad Moderna); la edad de la interpretación (la Edad

rasgo principal la crítica a la concepción totalizante del mundo y sus despliegues de poder-fuerza en la historia humana.

Según Vattimo, el *pensiero debole* ya no quiere ni intenta responder a la pregunta ontológica clásica: “¿por qué es el ser y no más bien la nada?” No se trata de una filosofía de la pluralidad de filosofías. Las preguntas del *pensiero debole* en la era postmetafísica es: ¿qué significa el ser en nuestra vida actual? ¿Cómo se da el ser en la actualidad? ¿Qué ha quedado del ser hoy? Estas preguntas son preguntas de una hermenéutica *debolista* porque no pide una descripción de objetos, sino un proyecto cultural, político y filosófico para el por-venir. De manera que, estas preguntas también revisten una importancia para la praxis.

Podemos afirmar, sin ambages, que el espíritu del *pensiero debole* propuesto por Vattimo se encuentra ya en el aforismo 44 del *Aurora* de Nietzsche:

¿Por qué vuelve siempre a mí este pensamiento y me sonrío con aspectos cada vez más variados? El pensamiento de que antaño los pensadores, cuando estaban en el camino que llevaba al origen de las cosas, siempre creían encontrar algo que al parecer

---

Posmoderna). Esto lo sugerimos a partir del texto de Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998.

tenía que tener, para cada acción y juicio, un significado inestimable; que *la salvación humana se supusiera* siempre dependiente de un *pleno conocimiento del origen de las cosas*: mientras que nosotros hoy, por el contrario, cuanto más perseguimos el origen, tanto menos participamos de él con nuestros intereses; más aún, todas las valoraciones y los “intereses” que hemos puesto en las cosas pierden su sentido cuanto más retrocedemos con nuestro conocimiento para llegar a las cosas mismas. *Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen*: mientras que la realidad más próxima, lo que está alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar aspectos y bellezas y enigmas y riquezas de significado, cosas con las que ni siquiera soñaba la humanidad más antigua. En un tiempo los pensadores vagaban devorándose de rabia como animales en cautiverio, dedicados siempre a espiar los barrotes de su jaula y listos a saltar sobre ellos para romperlos: y parecía *dichoso* aquel que creía ver, a través de una abertura, algo de lo que había fuera, más allá y en lontananza.<sup>71</sup>

En efecto, el conocimiento progresivo del origen incrementa la insignificancia del origen, la historia es un proceso de debilitamiento del ser y en la que la “realidad” se convierte en una serie de discursos compartidos. Según la filosofía de Vattimo, la idea del debilitamiento del ser es la única posibilidad de emancipación como ontología de la libertad. Se trata de la idea

---

<sup>71</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (Trad. Genoveva Dieterich). Editorial DEBOLSILLO, México, 2010. Aforismo 44.

de emancipación como debilitamiento de la perentoriedad del ser metafísico (eterno, necesario, dado como fundamento cognoscitivo y como norma ética universal) que es esencialmente un ideal histórico y, por lo tanto, político. Según Vattimo, no se trata de la idea de construir, finalmente, una sociedad “justa”, o sea, conforme a un modelo verdadero de justicia del tipo platónico, sino una sociedad “abierta” que solamente es posible si se liquidan todos los tabús metafísicos: los valores universales, los principios sempiternos, las verdades absolutas, etcétera.

Que el *pensiero debole* sea el pensamiento de los débiles quiere decir que no se trata de una filosofía universal, sino la filosofía del pensamiento de los vencidos de la historia, de los perdedores de la historia de los que habla Walter Benjamin.<sup>72</sup> Lo “no dicho” que la metafísica y el poder han oscurecido desde siempre, y a lo que Heidegger trata de escuchar, es la palabra inaudible de los vencidos de la historia que la filosofía tiene la misión de hacernos capaces de escuchar: “las ruinas acumuladas por la historia de los vencedores a los pies del ángel de Klee. La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado

---

<sup>72</sup> Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia (1938)” en *Discursos interrumpidos I*. Editorial Taurus, Madrid, 1973. Benjamin sostenía que la historia como proceso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.

en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia”.<sup>73</sup> No existe una historia como proceso unificado ni un punto de vista supremo capaz de comprender todos los demás o de unificarlos. La crisis de la idea de historia como unidad abriga la crisis de la idea en el progreso. Esto se traduce en la crisis de la civilización moderna que ya desde la Ilustración se concebía como el ir hacia lo mejor. Kant, Hegel, Marx, los historicistas y los positivistas pensaban que el sentido de la historia era la realización de la civilización. La crisis de la idea de progreso conduce a la crisis de la idea del sujeto moderno, europeo en sus inicios, pero mundial, después.<sup>74</sup>

Vattimo arguye que la crisis de la modernidad y su fin no solo está dado por las transformaciones teóricas que se han suscitado desde el “Quattrocento” en el plano de las ideas, sino por otro acontecimiento de mayor importancia: “los pueblos ‘primitivos’, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre de un buen derecho de la civilización ‘superior’ y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada.”<sup>75</sup> El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal

---

<sup>73</sup> Vattimo, G. “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en Vattimo G. y Rovatti, P.A. (Eds.) *El pensamiento débil*. Editorial Cátedra, Madrid, 2000, p. 41.

<sup>74</sup> Para una revisión histórica de las ideas modernas que conducen a la crisis de la razón, de la civilización y el progreso en el siglo XX, puede consultarse el libro de John W. Burrow, *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*. Crítica, Barcelona, 2001.

<sup>75</sup> Aquí puede advertirse un sentido del *Ge-Stell* heideggeriano como las violentas imposiciones de la metafísica moderna en la manipulación de objetos y de seres humanos.

más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre...”<sup>76</sup> Con la crisis de la modernidad nace la historia de los débiles y se muestra otra condición humana que había sido ignorada/silenciada por el europeo, pero que ponía en crisis necesariamente la unicidad de la naturaleza humana y de la historia hasta entonces relatada.<sup>77</sup>

La polémica de Vattimo contra la metafísica, contra la objetividad, es conducida desde el punto de vista de la hermenéutica como interpretación –no como conocimiento objetivo– hacia una ontología, una ética y una política que tendrán el carácter *debolista* del nihilismo. Desde la perspectiva postmetafísica (Vattimo, Deleuze, Derrida, Foucault, Rorty, Schürmann), el mundo de la política no depende de una legalidad objetiva ya dada; no tiene de suyo un significado objetivo, es decir, no se corresponde con un *iusnaturalismo*, no hay un orden objetivo dado; son los seres humanos quienes creamos ese sentido y

---

Esto lo hemos de ver realizado en las estructuras del imperialismo capitalista y en los fenómenos de colonización que analizamos en capítulos más adelante.

<sup>76</sup> Vattimo, G. “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en Vattimo, G. *et al. En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994, p. 12.

<sup>77</sup> Aquí podemos advertir un sentido del *Ereignis* heideggeriano-vattimiano como otro modo de ser del ser humano y del mundo. Posibilidad del ser humano como sujeto despotenciado: hipersensibilidad y experiencia de la mortalidad. Cfr. Vattimo, G. “L’arte dell’oscillazione” en *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989, pp. 63-83 [Trad. Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 133-154].

esa legalidad, el ser humano es libre para crearse a sí mismo y a su mundo ético-político como ser proyectual. Esa libertad es una responsabilidad. Pero, no se trata aquí del sujeto autoritario y violento que ha creado el significado “único”, “último” y “verdadero” del mundo ético-político. De lo que se trata es de tomar conciencia de que toda tentación o pretensión autoritaria queda desechada cuando se orienta esa libertad creadora en el sentido del consenso paritario (igualitario). En cierto sentido, se trata de una opción conciente por el rechazo a la violencia y una apuesta por el proyecto de emancipación. Violencia y autoritarismo han sido constitutivos esenciales de la metafísica en la modernidad, sea en lo teórico (como filosofía), sea en la práctica (como política totalitaria). En el sentido de Vattimo, asumimos que

*no hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo “dado”; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo.*<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Vattimo, G. *Ética dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989, [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 191-192]. El subrayado es nuestro.

La política moderna –sobre todo en la época ilustrada– enarbola los principios de libertad, igualdad, fraternidad (o solidaridad, diríamos con Rorty) y se plantea como un proyecto de emancipación y antiautoritario. Esto es así porque los modernos creen haber descubierto el “verdadero fundamento” metafísico de las cosas y con ello han pugnado por una emancipación de la teología de la Edad Media. Es con respecto a la autoridad de la fe y su consecuente sistema de opresión política (el derecho divino de los reyes) que los modernos se rebelan, es decir, el *Iluminismo* es antiautoritario y libertario; sin embargo, al desplazar al dios de la fe han encumbrado al *dios de la razón* humana (humanismo y formalismo de la razón) y así ha devenido el autoritarismo de la razón moderna y su violencia (otra vez) metafísica por su vocación excluyente al encumbrar la unicidad de la razón. De suerte que no se ha disuelto la teología metafísica, solo se ha cambiado a un dios por otro; se ha desplazado a una metafísica por otra metafísica.

El desencanto y la disolución de la política moderna nos conduce a su dimensión “*debole*” y secularizada. En este punto, sin embargo, no creemos adecuado establecer una vía de emancipación como la “caridad” que Vattimo propone en su obra, pues, como en su momento tendremos ocasión de revisar y argumentar con amplitud<sup>79</sup>, la propuesta de la “caridad” nos resulta ser una

---

<sup>79</sup> Véase capítulo 2, apartado 2, inciso c) de este trabajo.



recaída teórica en la metafísica cristiana de la que, por vía de *Verwindung*, el turinés había querido salir a partir de la configuración de una filosofía tardomoderna como el *pensiero debole*. En su lugar, pensamos aquí en la urgencia de plantear las implicaciones normativas que el antifundamentalismo político (política de la interpretación) dirige a nuestros sistemas políticos en estos tiempos de postmetafísica; para esto, postulamos ser menester llevar hasta sus últimas consecuencias la filosofía política del *pensiero debole* tal como tendremos oportunidad de mostrar más adelante.

Así, pues, de acuerdo con Vattimo, el *pensiero debole* no es el reconocimiento de la impotencia de la razón, sino el reconocimiento de que el ser solo acontece, esto es, se da como acontecimiento cuando se disuelve el pensamiento metafísico que habla en nombre de la verdad, la unidad, la perentoriedad y la totalidad que quiere imponer por la fuerza de la violencia. La verdad es lo que nos hace libres y no la que nos obliga. El *pensiero debole* se constituye como un ideal de emancipación a través de la debilitación de los absolutos. La emancipación, la liberación y el progreso humano consisten simplemente en el adiós a la verdad, es decir, en un progresivo adiós a los absolutos que limitan la libertad. *Nihilismo* significa que no hay verdades objetivas y que la verdad se puede pensar solamente como *acuerdos entre sujetos* que tienen diversas concepciones de la realidad, intereses distintos y

raíces históricas disímiles (Habermas<sup>80</sup>). El *pensiero debole* no está contra el compromiso político, al contrario, lo exige, exige el compromiso de transformar las relaciones sociales basadas en la autoridad que implica la pretensión de verdad (por ejemplo, en la teoría del derecho divino de los reyes<sup>81</sup>). El paso de las monarquías absolutas a la democracia moderna es un primer tránsito hacia el debilitamiento de la autoridad política y sus pretensiones de verdad absoluta. Pero habrá que ir más allá de la democracia liberal moderna, es decir, ir hacia una democracia postmetafísica (*democracia debole*), una democracia en la que los débiles sean quienes se opongan al poder absoluto de los reyes (el tirano autoritario) y su verdad. Los débiles creen que la “racionalidad” del mundo no es absolutamente respetable.<sup>82</sup> La postura de los débiles de la historia no es una pura posición teórica, sino que en ellos está la simiente para la revolución, la transformación social, la reducción del poder de los poderosos.<sup>83</sup>

Heidegger mismo incluso pudo advertir esto cuando afirmó en su obra:

---

<sup>80</sup> La vía del consenso para organizar la sociedad y la política en Habermas tiene coincidencias en muchos puntos con lo que aquí se propone; sin embargo, será menester señalar que las diferencias en cuanto a la postura teórica ante la modernidad son también muchas y muy importantes a considerar. Véase el capítulo 4 de este trabajo.

<sup>81</sup> Cfr. Bloch, M. *Los reyes taumaturgos* (1924). F.C.E., México, 2017.

<sup>82</sup> Cfr. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. Luis Legaz y Francisco Gil Villegas). FCE., México, 2003.

<sup>83</sup> Cfr. Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia*. en *Discursos interrumpidos I*, (Trad. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973.

Entretanto también se le ha exigido a la filosofía que no se contente con interpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar. (Vid. Karl Marx, *Deutsche Ideologie: Thesen über Feuerbach ad Feuerbach*, 11. “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de maneras diversas; de lo que se trata es de transformarlo”). ¿Pero cómo puede transformarse el pensar si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado? Ahora bien, que el ser se haga pasar por lo digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita. Es una afirmación expresada por una tradición que todavía nos sigue determinando hoy de modo mucho más decisivo de lo que se quiere aceptar.<sup>84</sup>

Creemos que esta idea de Heidegger es todavía necesaria dada la experiencia de la vigencia de la metafísica violenta propia de las políticas de cuño moderno en el mundo (fehaciente en los estados totalitarios, los fundamentalismos, los terrorismos, la xenofobia, los racismos, las tragedias migratorias, etcétera). Nos parece que cierta filosofía debe aún aportar las herramientas críticas para transformar el pensar y, con ello, transformar la

---

<sup>84</sup> Heidegger, M. “La tesis de Kant sobre el ser” en *Hitos* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2000, p. 362.

política y el mundo. Esta transformación del pensar requiere de una actividad hermenéutica crítica que posibilite una interpretación de la política como *praxis emancipatoria* (en el sentido de una democracia subversiva antiautoritaria y antifundamentalista). Lo que en definitiva será para nosotros una política *otra* pensada desde la decolonialidad.

En el final de la metafísica han declinado las formas de autoridad del pasado, la posibilidad de una política emancipadora solamente podrá construirse a partir de una concepción hermenéutica de la sociedad, que, por otra parte, será más acorde con la vida democrática posmetafísica, esto es, como el reconocimiento de la experiencia de la pluralidad en el mundo que permitirá que los conflictos puedan resolverse de manera menos violenta porque se revelan como “conflicto de interpretaciones” y, mientras que se asumen como tales, ya no se impondrán como verdades contra errores.

Por otra parte, en el *pensiero debole* de Vattimo se sostiene la tesis de que existe una analogía entre la hermenéutica filosófica y las sociedades democráticamente avanzadas en el centro de Europa. Así, la hermenéutica parece ser la postura filosófica que mejor refleja el pluralismo de las sociedades contemporáneas que, en el plano político, se expresa en las democracias progresistas en donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros, los débiles de la historia en el sentido de Walter

Benjamin. Como Max Weber ha sugerido, hay una pluralización de las esferas de la existencia y de los sistemas de valores. La sociedad es pluralidad de lenguajes y sistemas de valores irreductibles a una racionalidad central, y es el lugar del conflicto de las interpretaciones como una “nueva Babel”. En esta situación, parece que se terminase por desvanecer toda efectiva voluntad crítica y de consenso y por tanto, se opta por el surgimiento de los fundamentalismos de toda índole, desde los étnicos hasta los religiosos. Este es un *impasse* en el que se encuentra la hermenéutica filosófica.

No obstante la anterior postura, se trata de proponer una teoría hermenéutica radicalmente nihilista para tratar de responder mejor a las preguntas que se formulan desde la política. En este sentido, la hermenéutica no puede reducirse a ser solo antifundacionalismo más liberación del conflicto de las interpretaciones, pues traicionaría su inspiración original: el rechazo heideggeriano de la metafísica, es decir, del pensamiento que identifica el ser *verdadero* con la objetividad verificable propia de la ciencia y la técnica modernas. Este rechazo tiene motivaciones profundamente ético-políticas, es decir, se trata de una filosofía de la *praxis*. La identificación del ser con la objetividad verificable, manipulable, mensurable de los objetos de la ciencia y de la técnica es entendida como premisa para la inevitable transformación de la

sociedad en lo que Theodor W. Adorno llamó la total *Verwaltung*, la “administración total”<sup>85</sup> de la vida y de la sociedad.

Como parte de una filosofía de la historia de tipo nihilista, la hermenéutica vattimiana ya no se limita a teorizar sobre el mundo como conflicto de interpretaciones, sino que propone sus tesis como una interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual está inmersa y en el que, justamente por ello, no puede tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos y juicios.

Los argumentos de las pasadas filosofías políticas revolucionarias: los de la Revolución Francesa (1789), los de la Independencia de Estados Unidos (1776), los de la Revolución Rusa (1917), por ejemplo, se apoyaban en las teorías de los derechos naturales, es decir, son esencialistas; su fracaso se explica por el recurso a esos residuos de metafísica o de *onto-teología*, –según la terminología de Heidegger. Hoy es imposible que una política de izquierda deba fundarse en el iusnaturalismo, pues no podemos renunciar a la crítica de la ideología y porque el argumento de la conformidad o adecuación con la naturaleza es un patrimonio de la política de derecha que exalta el orden natural

---

<sup>85</sup> Cfr. Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*. (Trad. Alfredo Brotons), Editorial Akal, Madrid, 2008.

que hay que respetar y fomentar con todas sus consecuencias: el neoliberalismo capitalista, las prohibiciones en materia de bioética, la reglamentación del matrimonio y la familia, etcétera.

Cuando nos es dado pensar la izquierda hermenéutica a partir del *pensiero debole* de Vattimo, la pensamos como un movimiento que se abre camino entre las izquierdas dogmáticas y las derechas neoliberales desalmadas. Esta izquierda favorece la búsqueda del sentido de la comunidad, el apoyo mutuo, la solidaridad y la emancipación-liberación. Ofrece alternativas-alteraciones interpretativas al indeseable estado de cosas actual al que critica, pero sin caer en el fundamentalismo metafísico presente hasta ahora en el capitalismo imperialista del fin de la historia (Fukuyama, *dixi*).

En consecuencia, una primera deriva –para nosotros– de la crítica al pensamiento de la metafísica del *Grund* se deja ver en la vía de la secularización de la filosofía como modo de ir despidiéndose de aquella en un largo adiós. El adiós a la verdad absoluta y al ser como estructura estable son parte del proceso de secularización que solo es posible entender a la luz de la muerte de dios anunciada por Nietzsche. La secularización será el sentido de este modo de darse la política hermenéutica al final de su aventura metafísica. Se trata, en efecto, de su paulatino *indebolimento* que la va despojando de su carácter onto-teológico y de sus múltiples posibilidades de violencia.

## CAPÍTULO 2

### DEBILITANDO LA POLÍTICA: ONTOLOGÍA POLÍTICA HERMENÉUTICA INSPIRADA EN EL *PENSIERO DEBOLE*

#### 1. LA SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA

L'ermeneutica appartiene alla modernità...  
Ma la modernità è figlia della tradizione  
religiosa dell'Occidente: anzitutto come  
secolarizzazione de questa tradizione.<sup>1</sup>

G. Vattimo. *Oltre l'Interpretazione*.

La historia de la destrucción de la metafísica occidental moderna nos conduce a lo que hemos de llamar la secularización de la política. Esto no es extraño si consideramos que, a partir de las tesis vattimianas, el proceso de la destrucción de la metafísica se corresponde con el surgimiento del nihilismo<sup>2</sup> y

---

<sup>1</sup> “La hermenéutica pertenece a la modernidad... Mas la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esa tradición”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 53 [Trad. Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 85].

<sup>2</sup> En este contexto, es preciso recordar la clara exposición de Gilles Deleuze acerca de los sentidos del *nihilismo* en la filosofía de Nietzsche, pues el advenimiento del nihilismo (en sentido positivo) en el pensamiento nietzscheano tiene una correspondencia con el proceso de secularización que, en un primer momento, fue el resultado (sustraído a una cierta teleología intencional) del racionalismo en la modernidad tal como se advierte en la descripción genealógica que de ella puede hacerse como momento ilustrado (no obstante, desde la crítica nietzscheana se trataría de una suerte de “secularización disfrazada o ficcional”, pues, si bien la modernización está signada (entre otros elementos, desde luego) por la centralidad de la razón, el conocimiento científico y las técnicas de manipulación y control de la naturaleza en contraposición a la centralidad del Dios cristiano de la Edad



---

Media; aun con ello, la propia razón, la ciencia y la técnica ocuparon el lugar (central, absoluto) que había dejado vacante la divinidad una vez atestiguada la nietzscheana muerte de Dios). Además, es pertinente observar que, a partir de la filosofía vattimiana podemos llegar a la consideración de que en la modernidad tardía asistimos a una “segunda secularización” que adviene sobre la primera y que mejor corresponde al sentido del nihilismo positivo de Nietzsche, como lo explica Deleuze: “En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar. No vayamos a creer que los valores superiores forman un recinto en el que la voluntad se detiene, como si, frente a lo divino, estuviésemos liberados de la obligación de querer. La voluntad no se niega en los valores superiores, sino que los valores superiores se relacionan con una voluntad de negar, de aniquilar la vida. “La nada como voluntad”: este concepto de Schopenhauer es sólo un síntoma; significa en primer lugar una voluntad de la nada...” Pero es lo de menos, y sigue siendo siempre una voluntad” (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III, 28). Nihil *nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder*. En su primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa pues: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de la nada, voluntad de la nada expresada en estos valores superiores.

“El nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no significa una voluntad, sino una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no hay desvalorización de la vida en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores. La gran noticia se propaga; no hay nada que ver detrás del telón, “los signos distintivos que han sido dados de la verdadera esencia de las cosas son los signos característicos del no-ser, de la nada” (Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, 6.). De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo suprasensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. La nada como voluntad no es sólo un síntoma para una voluntad de la nada, sino, en el límite, una negación de cualquier voluntad, una *taedium vitae*. Ya no hay voluntad del hombre ni de la tierra. “Por todas partes nieve, aquí la vida es muda; las últimas cornejas cuya voz se deja oír chillan: ¿para qué? ¡es inútil! ¡nada! ¡ya nada sube y crece aquí” (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III, 26). Este segundo sentido se había conservado familiar, pero sería incomprensible si no se viera cómo se desprende y supone el primero. Hace un momento se despreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre de estos valores. Aquí, al contrario, se permanece sólo con la vida, pero se trata todavía de la vida despreciada, que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodando cada vez más lejos hacia su propia nada. Hace un momento, se oponía la esencia a la apariencia. Ahora, se niega la esencia, pero se conserva la apariencia. El primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar

éste, a su vez, con el fenómeno de la secularización<sup>3</sup>, término este último que en el *pensiero debole* se obtiene de su referente religioso para mostrar el proceso

---

como voluntad de poder. El segundo sentido, “pesimismo de la debilidad”, halla su principio simplemente en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primer sentido es *nihilismo negativo*; el segundo, un *nihilismo reactivo*”: Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 207-209. Los subrayados son del autor.

Sobre la correspondencia teórica entre metafísica, nihilismo, secularización y hermenéutica contemporánea en Vattimo pueden verse sus argumentos en el importante ensayo titulado “Nietzsche e l’ermeneutica contemporanea” en *Dialogo con Nietzsche*. Garzanti Libri, Milano, 2001. [Trad. Carmen Revilla: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Paidós, Barcelona, 2002]. Un ensayo de aplicación de los dos sentidos del nihilismo nietzscheano a las condiciones sociales y políticas de nuestro tiempo en Vattimo puede verse en su texto “Nihilismo passivo o reattivo” en *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, pp. 205-214.

<sup>3</sup> Dada la enorme complejidad del tema y sus múltiples vertientes teóricas de análisis, así como de sus consecuencias en la estructuración ético-política de las sociedades modernas, se escapa de nuestro propósito hacer aquí una genealogía del concepto de secularización o una exhaustiva descripción de los fenómenos culturales a los que se refiere la tradición occidental en la utilización de este término. De la misma manera, no nos detenemos a realizar una consideración pormenorizada acerca de la disputa ya conocida en los estudios sobre la tesis de la secularización en orden a problematizar si el proceso de secularización representó o representa aún hoy una continuidad de lo religioso en la modernidad, bajo otro cariz; o, si por lo contrario, existe una significativa y fundamental ruptura entre modernidad y religiosidad. Para los fines anteriores siempre se puede recurrir al interesante esquema teórico elaborado por Giacomo Marramao: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Paidós, Barcelona, 1998. También se puede ver el clásico estudio de H. Lübbe. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Friburgo/Munich, 1965. Más recientemente apareció la obra de Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2015.

Un ejemplo de la tesis de la continuidad lo podemos hallar en la reflexión de Jürgen Habermas a propósito de su análisis de la función de la religión en la esfera pública: “La compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha dado lugar, como es sabido, a la configuración espiritual de la dogmática teológica y a una helenización del cristianismo (que no en todos los aspectos debe considerarse como una bendición), sino que, por otro lado ha fomentado también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Este trabajo de apropiación se ha condensado en redes conceptuales normativamente impregnadas, tales como responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad. Aunque ese trabajo ha transformado el sentido religioso original, no los ha deflacionado ni los ha consumido hasta dejarlos vacíos”: Habermas, J. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” (Trad. Juan Carlos Velasco) en *Entre naturalismo y*

cultural –o civilizatorio– de debilitamiento de las estructuras de la metafísica occidental que, sin duda, también plantea importantes consecuencias cuando de pensar la política se trata. Es de estas consecuencias de lo que aquí nos empezamos a ocupar ahora.

---

*religión*. Paidós, Barcelona, 2006, p116. Es posible leer un debate sobre los argumentos de ese texto entre Habermas y el teólogo alemán Joseph Ratzinger (Papa Benedicto XVI) en *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. (Trad. Pablo Largo e Isabel Blanco). F.C.E., México, 2008. Otra perspectiva sobre la secularización puede verse en la tradición religiosa judía que, como se sabe, está en la base histórica y teológica del cristianismo (Spinoza es un antecedente). Al respecto existe el interesante estudio del pensamiento político de Hannah Arendt realizado por Martine Leibovici intitulado *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, en donde se muestra a Arendt compartiendo la idea de secularización en dos sentidos: como ruptura histórica entre religión y política, pero también como proceso intelectual que mantiene los antiguos esquemas religiosos descontextualizándolos para transformarlos en esquemas culturales.

Por el lado de la tesis de la ruptura, podemos encontrar, fundamentalmente, la obra de Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos, Valencia, 2008. Según Blumenberg no existe relación causal de dependencia de la Edad Moderna respecto de la Edad Media. La ruptura se produce cuando el hombre se repliega sobre sí mismo y sabe que dispone únicamente de sus fuerzas y se sabe solo en el mundo. La Edad Moderna es la época de la afirmación de la autonomía humana y de la emancipación respecto de elementos mágicos y religiosos. El hombre moderno, llegado “a la mayoría de edad” (Kant, *dixi*), sabe que no hay realidad metafísica sobre la deba fundamentar su existencia.

En la propuesta que aquí defendemos, la modernidad, en efecto, representa una secularización respecto de las estructuras del poder religioso otrora hegemónico en la Edad Media; sin embargo, en consonancia con la crítica nietzscheana-heideggeriana-vattimiana hemos de sostener que en la modernidad no se da una ruptura con todos los dioses, de manera que, la centralidad, trascendencia, fuente de verdad y ser absoluto del Dios cristiano se traslada a la razón moderna, a la ciencia, a la técnica y a todas las otras formas de racionalización y control que estructuran la modernidad. Será menester postular una “segunda secularización” que consista, efectivamente, en romper con todos los dioses para dar cabida y apertura a la posibilidad de que ahora vivan muchos “dioses”, es decir, a una concepción de “la razón” plural y sus diversos avatares como otras tantas formas hermenéuticas de constituir las narrativas sobre el mundo. Esta sería la apuesta secularizadora de una filosofía tardomoderna y, específicamente, posmoderna, esto es, como crítica radical de la modernidad.

Ya es un lugar común considerar a este respecto la famosa tesis de la secularización en Max Weber;<sup>4</sup> el propio Vattimo admite haberse inspirado en esa tesis para elaborar su propia interpretación del proceso de la modernidad como proceso de secularización. En Weber, la tesis de la secularización<sup>5</sup> implica la idea de un “desencantamiento del mundo occidental moderno”<sup>6</sup> a

---

<sup>4</sup> Nietzsche parece estar en la raíz de la concepción de la modernidad como secularización tanto en Weber como en Vattimo. Acerca de la importancia de la influencia del nihilismo nietzscheano en Max Weber para que éste pudiese elaborar su concepto de secularización, puede verse el esquema teórico presentado por Francesco Fusillo en su ensayo “Max Weber y el nihilismo cumplido” en Esposito, R. Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008, pp. 203-220.

<sup>5</sup> Conviene indicar aquí la pertinencia de tener presente la diferencia que puede acusarse entre el proceso de secularización y el proceso de laicización. Mientras que el primero, en la línea de pensamiento que nos permitimos seguir, implica el proceso socio-cultural de disolución de los principios y estructuraciones provenientes de la cosmovisión religiosa monoteísta para dar lugar al “politeísmo de los valores” (Weber) o a la transmutación de todos los valores (Nietzsche); la laicización hace referencia al proceso histórico en el que se va implementando el principio político de la separación de las esferas de acción y jurisdicción entre el Estado y las instituciones religiosas: Cfr. Weber, M. *Sociología de la religión*, Colofón, México, 2010, (Capítulo III: Protestantismo y capitalismo, pp. 132-167). Sobre esta distinción importante para la aplicación práctica (ético-política) en muy diversos aspectos de la vida social y cultural se puede consultar con provecho el volumen colectivo compilado y prologado por Griselda Gutiérrez (Coord.). *El Estado laico a debate*. UNAM, México, 2013.

<sup>6</sup> En el pensamiento de Vattimo existe una conexión entre el desencanto del mundo y la disolución progresiva de la metafísica en términos de la caracterización del proceso de secularización. A este respecto, se puede advertir que dicha conexión no es solo teórica, sino que reviste una importante deriva ético-política; en palabras del filósofo italiano se dice: “el desencanto, en la medida en que se propone asumir la responsabilidad de la creación del sentido, se configura a la vez también como una opción por la no violencia. No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo ‘dado’; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia habría de ser la fuerza”: Vattimo, G. *Ética dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 191-192].

partir de ir abandonando los referentes metafísicos de la religión cristiana como estructurantes de la situación social, jurídica, política y económica del mundo.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), Weber analiza la que a su parecer es la relación fundamental para explicar el capitalismo: el vínculo entre religión cristiana y modernidad, haciendo énfasis en el proceso de secularización-modernización como consecuencia del desarrollo y triunfo del monoteísmo cristiano en las sociedades occidentales. Weber ha denominado a este proceso de secularización “proceso de desencantamiento del mundo”<sup>7</sup>, es decir, se trata de un proceso en el que se hace patente la “pérdida de vigencia” de los dioses. De este modo, el mundo que deviene desencantado es aquel en el que ha quedado excluido todo lo mágico (“desmagificación”) merced al progreso científico y como parte del “proceso de intelectualización”. En un mundo así, “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión”.<sup>8</sup> El ser humano mismo se constituye en un ser capaz de dominar con su poder al mundo, someterlo a sus

---

<sup>7</sup> Cfr. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. F.C.E., México, 2003, p.167 y ss.

<sup>8</sup> Weber, M. “La ciencia como vocación (1919)” en *El político y el científico*. (Trad. Francisco Rubio). Alianza, Madrid, 2000, p. 201.

voluntad e intereses toda vez que este mundo ya no está revestido del sentido de lo sagrado.<sup>9</sup>

De acuerdo con Weber, la secularización que se opera en los planos, económico, político, histórico y del desarrollo del conocimiento científico en la modernidad no significa el fin de la religión,<sup>10</sup> sino se trata de procesos de racionalización que conducen a la eliminación de sus pretensiones

---

<sup>9</sup> Al respecto es pertinente recordar la clásica diferencia weberiana entre la racionalidad formal y la racionalidad material. Cuando nos referimos a la racionalidad, siempre nos referimos a un “¿por qué?”. ¿Por qué elegimos ciertos valores éticos, políticos, religiosos, estéticos, sobre otros? Cuando a este interrogante respondemos que elegimos en función de otros valores últimos o superiores, opera, entonces, la racionalidad formal o instrumental, la racionalidad medios-fines. Pero, cuando elegimos un valor sin referencia ulterior a otros valores o sin “justificación”, estamos en el centro de la racionalidad material. La racionalidad de la sociedad moderna es el predominio de la racionalidad instrumental. El origen de esta racionalidad no está solo en el desarrollo calculador o cuantificador de las ciencias naturales, sino, sobre todo, en la mentalidad “empresarial” propia de la ética cristiana calvinista. Según Weber, lo que da lugar a la economía capitalista es cierta actitud ascética que consiste en desapegarse de la riqueza producida por el trabajo, no gastarla inmediatamente y emplearla en la reinversión. El éxito económico, según el calvinismo, es una muestra de ser bendecido por Dios y de salvación predestinada. Esto estaría, según Weber en el fondo y origen del capitalismo moderno en el que opera esencialmente esta racionalidad formal-instrumental que hace del mundo un gran mecanismo de producción en el que todo está al servicio del perfecto funcionamiento de este mismo mundo el cual, por cierto, ha caído en el “desencantamiento” y se ha convertido en esa “jaula de acero” (como estructuras de poder y de dominio totalitarias) de la racionalización moderna.

<sup>10</sup> “...para Weber... la ciencia que se interpreta a sí misma monísticamente no es la antítesis de la religión –ella misma es una religión. Esto no sólo procede de la convicción de que ‘la racionalidad científica en el mundo desencantado es la única forma posible de interpretación racional del mundo’ sino que también presupone que ésta puede descifrar el significado objetivo del mundo”: Schluchter, W. *Max Weber’s vision of history*. University of California Press, California, 1979, p 51-52, citado por Gutiérrez, Griselda. *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. Ediciones Coyoacán, México, 1994, pp. 62-63, nota 10.

globalizadoras y unificadoras para devenir pluralidad de valores, relatividad de valores, en definitiva, conflictos de valores.<sup>11</sup>

La secularización, según Weber, implica la pérdida del monopolio de la concepción religiosa del mundo como productora del sentido último y único de las cosas, de modo que, la secularización, como proceso de racionalización, nos conduce a la posibilidad de crear sentidos plurales (construcción interpretativa) para la realidad poniendo el énfasis en la capacidad del ser humano –como *sujeto*– capaz de intervenir en la naturaleza –como *objeto* desacralizado– al interior de una historia ahora comprendida de manera inmanente, es decir, como consecuencia de la secularización-racionalización de la heredad cristiana la cual es despojada (se interpreta) de su tradición sagrada para devenir modernidad secular.

Por otra parte, como una consecuencia añadida al proceso de racionalización-secularización occidental moderno está la paradójica aparición de la irracionalidad, es decir, “el sistema más completo y acabado de control y

---

<sup>11</sup> A este respecto es muy elocuente el comentario que hace Griselda Gutiérrez sobre la idea de política en Max Weber: “La política es concebida por Weber como la práctica encaminada a afirmar valores del más diverso signo, es considerada como aquella práctica que valiéndose de los medios más radicales, como la violencia, y de los medios más inteligentes y sofisticados, como la astucia, el cálculo, la planificación y la organización, es capaz de cumplir su cometido; de infundir la dosis de pasión y de calculabilidad que permita superar todos los obstáculos, venciendo la oposición y el enfrentamiento. Se puede decir que para Weber la política es otra de las grandes fuentes de productividad de sentido, de dotación de sentido a un mundo que en principio carece del mismo”: Gutiérrez, G. *op. cit.*, p. 76.

sistematización se traduce en la forma de las ataduras más acabadas de una vida disciplinar, en lo que Weber llama la ‘jaula de hierro’, y es que la conceptualización de la realidad histórica contemporánea conforme al principio de racionalidad, además de un valor explicativo y descriptivo, cumple también un papel crítico insoslayable”.<sup>12</sup> Y es a partir de esta tesis de la “jaula de hierro” que se podrá comprender mejor la apuesta del *pensiero debole* por una modernidad secularizada, esto es, no solo entendida como secularización del mundo sagrado de la antigüedad, sino como una posmodernidad (en sentido siempre vattimiano) que ha despojado a la modernidad misma de su talante sacro, es decir, de su violencia metafísica o, dicho de otra manera: en la posmodernidad se trata de asistir al (y narrar el) *debilitamiento (indebolimento)* progresivo de las estructuras fuertes que hacen concebir al ser como realidad estable.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Gutiérrez, G. *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. Ediciones Coyoacán, México, 1994, p. 73.

<sup>13</sup> Vattimo será partidario de la tesis de que la modernidad secularizada es la continuidad del cristianismo –si se nos permite decir, “por otros medios”: “Tutti i fenomeni di secolarizzazione della modernità in quanto desacralizzazione del sacro sono l’eredità del cristianesimo.

L’indebolimento è una visione della modernità come vera realizzazione del cristianesimo in termini non sacri.

La modernità interpreta il cristianesimo in termini di diritti individuali, libertà di coscienza, tutte cose contro cui la chiesa ha sempre militato alla morte. Come succede oggi. Ciò non toglie che per me l’autenticità del cristianesimo sia il pensiero moderno-liberal-socialista-democratico, alla faccia di tutti i papi e i cardinali”: Vattimo, G. y Paterlini, P. *Non Essere Dio. Un’ autobiografia a quattro mani*. Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006, p. 182.



### a) Secularización de la filosofía y filosofía de la secularización

En la filosofía de Vattimo, el concepto “secularización” guarda sentido a partir de la noción de *kénosis*<sup>14</sup>, la cual, como se sabe, pertenece al lenguaje del pensamiento cristiano católico. *Kénosis* significa el abajamiento o “vaciamiento” del Dios que se encarna en un ser humano, es decir, Dios se ha “debilitado” al hacerse hombre y con ello, la verdad absoluta ha devenido una verdad constreñida históricamente, por tanto, ya no más perentoria. Esta idea es una de las inspiraciones principales para sugerir el *pensiero debole* en Vattimo: así como el Dios cristiano se ha “debilitado” al encarnarse, la verdad metafísica se ha debilitado y ha dejado de ser una verdad autoritaria, es decir, absoluta, necesaria, inamovible, única, etcétera. El fenómeno de la secularización de lo sagrado –que acontece en la modernidad– no es sino resultado de la *kénosis* cristiana.

Como esbozo, este es el sentido de la secularización que se opera en la filosofía del *pensiero debole* cuyo desarrollo presentamos enseguida. Por ahora

---

<sup>14</sup> “L’incarnazione, e cioè l’abbassamento di Dio al livello dell’uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kenosis* di Dio, andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell’epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all’indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana”. “La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 31 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 38-39].

hemos de detenernos en el concepto de secularización y sus consecuencias teóricas; ulteriormente, procederemos a considerar la idea de *kénosis*, la interpretación que le damos al amparo del *pensiero debole* y la relación que guarda, según nuestro modo de ver, con la política esencialista de la tradición metafísica moderna en contraste con la posibilidad de pensar la política articulada a partir de la categoría de secularización.

En el *pensiero debole* existe un lazo de unión entre las premisas del nihilismo y las del concepto de secularización. Si, como aceptamos, el advenimiento del nihilismo se da como consecuencia de la crisis de la razón moderna por cuanto muestra su fracaso y la imposibilidad de estructurar de otra manera el mundo, la secularización no es otra cosa sino su expresión más contundente en el proceso del fin de la modernidad.

El proceso de secularización comienza con el adiós a la verdad absoluta al que nos conduce la despedida del pensamiento metafísico y su afán de búsqueda de fundamentos.

Desde la perspectiva del *pensiero debole*, el proceso de secularización se encuentra entreverado por dos ideas:

- 1) La metafísica como pensamiento del ser como estructura estable y,

2) La violencia entendida como la manifestación más fehaciente de la racionalidad instrumental que originó, en la modernidad tardía, la organización tecno-científica del mundo (*Ge-Stell*).

Recordando la frase de Nietzsche en la que éste afirma que la metafísica es “un intento de adueñarse *por la fuerza* de las comarcas más fértiles”<sup>15</sup>, y siguiendo al *segundo* Heidegger, Vattimo sostiene que la metafísica desplegada en el *Ge-Stell* tiene como corolario no solo la bomba atómica, la desertización del mundo, y, en definitiva, las tecnologías de la destrucción, sino toda experiencia de violencia; por eso sostiene que “la crítica de la metafísica que más ha persistido, de manera de determinar inclusive nuestro punto de partida de hoy, es la que quiere desenmascararla como una manifestación de violencia”<sup>16</sup>.

De acuerdo con Vattimo, Th. W. Adorno logra criticar a la razón como razón instrumental y no a la razón como búsqueda del fundamento. En efecto,

---

<sup>15</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* [citado de la trad. It. *Umano troppo umano*, vol. II, en *Opere*, G. Colli y M. Montinari [comps.] Adelphi, Milán, 1964 y, col. IV, t. 3, trad. It. de S. Giametta y M. Montinari, pág. 352]; es un apunte inédito de la época del segundo tomo de *Humano, demasiado humano*. Citado por Vattimo, G. “Metafísica, violencia, secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. C. Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 67. El subrayado es nuestro.

<sup>16</sup> Vattimo, G. “Metafísica, violencia, secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. C. Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 66.

Adorno crítica a la metafísica porque posibilita la organización total tecnocientífica del mundo, cuya explosión extrema de violencia ha sido Auschwitz:

Los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, no son solo consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen anticipada de lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo<sup>17</sup>.

El motivo de esta indiferencia y de la consecuente violencia ejercida contra el individuo está en pensar que éste solamente tiene sentido en referencia a un fundamento. Auschwitz evidencia la violencia de la metafísica que consiste en borrar los derechos de “lo sensible y lo caduco” para afirmar las esencias universales, inmutables y abstractas. Por ello, Vattimo cree que Adorno solamente describe la violencia de la metafísica ofreciendo como ejemplo de extrema violencia a Auschwitz, pero no llega a criticar la *voluntad de fundamento* que configura la lógica de la metafísica.

No solo es violencia metafísica tapar y borrar los derechos de lo sensible y de lo caduco en la afirmación de esencias universales y abstractas; igualmente violento y fetichista es despojar a lo sensible de su dimensión de alteridad, negando

---

<sup>17</sup> Vattimo, G. *op. cit.*, p. 68. Cfr. Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa* [Trad. Alfredo Brotons]. Editorial Akal, Madrid, 2008, p. 331-333.

como consuelo ilusorio y, a la postre, inclusive como violencia disfrazada, esa ‘promesse de bonheur’ que el viviente se empecina en leer en ella<sup>18</sup>.

Más adelante tendremos oportunidad de volver sobre este punto.

Siguiendo a Nietzsche, Vattimo quiere desenmascarar el desenmascaramiento de la metafísica: Si nos quedamos con el solo desenmascaramiento de la violencia de lo universal metafísico nos quedamos, entonces, con una *metafísica* nihilista, tan violenta como aquello que quiere negar: “contra esta repetición de la metafísica, lo sensible y lo caduco harían valer de nuevo sus derechos”<sup>19</sup>. Nietzsche no critica la metafísica con el propósito de encontrar un conocimiento más verdadero de la realidad o una verdad mejor fundada; su desenmascaramiento del desenmascaramiento obedece más a la pretensión de relatar la muerte de Dios como una experiencia compartida constituida históricamente y para una determinada comunidad también histórica. Otro tanto sucede desde la perspectiva heideggeriana, pues, Heidegger no opone a la violencia metafísica otra metafísica no violenta o de la no-violencia; consecuentemente con el pensamiento heideggeriano, Vattimo sostiene que para abandonar la metafísica violenta es preciso seguir el camino

---

<sup>18</sup> Vattimo, G. *op. cit.*, p. 70.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

de la *Verwindung*, es decir, la aceptación-distorsión de la metafísica a través de la prosecución secularizadora de ésta.

En este punto estamos en condición de afirmar que la secularización consiste en el proceso por el cual el ser no es más comprendido como el fundamento absoluto e inamovible, sino como evento, como acaecer que se rememora<sup>20</sup> al final de la metafísica. Junto con esta connotación, debemos considerar que la noción de secularización en el *pensiero debole* también hace referencia a la necesidad que se impone para despedirse del afán de principio, esto es, al despedirnos de la metafísica también nos despedimos de los primeros principios (*archai*) a los que las filosofías tradicionales suelen remontarse para fundamentar el conocimiento, las esencias, la moral, la política, el mundo material, etcétera. Incluso, es preciso dejar de lado el afán por remontarse al principio supremo de la onto-teología: el ser supremo, el creador y autor de todas las cosas.

---

<sup>20</sup> “Heidegger... ha reclamado la necesidad de ‘olvidar el ser como fundamento’, si se quiere encaminar al pensamiento rememorador”: Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Trad. Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 50].

## **b) La secularización del fundamento I: La tradición religiosa y su violencia metafísica**

Junto al pensamiento nietzscheano-heideggeriano, otra de las fuentes de la noción de secularización que se descubre en el *pensiero debole* es aquella que se puede reclamar de la relación entre la violencia y lo sagrado en René Girard.<sup>21</sup>

De acuerdo con el antropólogo francés, la violencia no se origina, es originaria, es decir, constituye el ser propio de las primitivas sociedades humanas que se mantienen unidas por un fuerte impulso imitativo (la *mimesis*), esto quiere decir que existe un poderoso deseo a poseer lo que el otro tiene y en esto los seres humanos se imitan mutuamente, por tanto, la aparición de la rivalidad no se hace esperar y con ella aparece también la *bellum omnium contra omnes*. Para conservar la concordia se requiere reorientar la violencia hacia un “chivo expiatorio” (la víctima propiciatoria) el cual, al ser verdaderamente efectivo para posibilitar nuevamente la convivencia y el orden, se le reviste de un carácter sagrado y, debido a ello, se le rinde todo tipo de sacrificios y

---

<sup>21</sup> Vattimo ha reconocido: “Leí a Girard y me sentí como iluminado. Le debo mucho y le soy muy devoto, una devoción que no anula, en ocasiones, la polémica. Es él quien –aunque a mi modo- me ha re-cristianizado. Con él comencé a pensar que podían vincularse estrechamente debilitamiento, secularización y cristianismo”: Vattimo, G. y Paterlini, P. *Non Essere Dio. Un’ autobiografia a quattro mani*. Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006. [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 212]. Cfr. Girard, R. *La violencia y lo sagrado*. (Trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona, 2006. *El chivo expiatorio*. (Trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona, 2006.

ofrendas. Así es como nace la religión natural la cual supone un Dios sediento de venganza al mismo tiempo que es considerado omnipotente, absoluto, trascendente y eterno.

La violencia social en las sociedades primitivas es una reconstrucción ideal de cómo la sociedad se descarga individualizando a una víctima. Por eso, la víctima, cuando es sacrificada, produce la pacificación entre los grupos sociales; y es por eso por lo que es sagrada, porque tiene el poder de producir la pacificación. En la tesis de Girard, una sociedad, para ser una sociedad ordenada, necesita una víctima. En el cristianismo, esa víctima está en la figura de Jesús, el hijo de Dios, que ha venido al mundo, encarnándose como hombre, para pacificar a la humanidad con Dios (la purificación del pecado cometido en los albores de la historia) y para hermanar a los propios seres humanos (como hijos del mismo Dios-Padre vinculados por el mandamiento del amor).<sup>22</sup>

Nos obstante, esta interpretación del cristianismo no será la que se derive del *pensiero debole*, pues desde este pensamiento el proceso de secularización

---

<sup>22</sup> Estas ideas se pueden apreciar con más desarrollo y articulación en el texto de René Girard en diálogo con la filosofía de Vattimo: “No sólo interpretaciones, también existen los hechos” recogido en Vattimo, G. y Girard, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, 2006. [Trad. Rosa Rius Gatell: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Barcelona, 2011].



está ligado a la idea de desacralización de lo sagrado en cuanto violento, absoluto y autoritario.

...il sacro naturale è violento non solo in quanto il meccanismo vittimario suppone una divinità assetata di vendetta, ma anche in quanto attribuisce a questa divinità tutti i caratteri di onnipotenza, assolutezza, eternità e “trascendenza” rispetto all'uomo che sono gli attributi assegnati a Dio dalle teologie naturali, anche quelle che si considerano preamboli della fede cristiana. Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens*, che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri dell'essere oggettivo come essa lo pensa. La dissoluzione della metafisica è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche.<sup>23</sup>

En la medida en que sea posible pensar lo sagrado sin su cariz violento, es en la medida en que podemos pensar una religión cristiana secularizada y

---

<sup>23</sup> “...lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y ‘trascendencia’ respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulo de la fe cristiana. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el *ipsum esse subsistens*, porque, tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 30 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 37-38].

secularizante<sup>24</sup> la cual solo podría devenir tal en la situación del mundo al final de la metafísica y gracias a la cual podría darse la secularización en términos culturales, principalmente, y ético-políticos como nos interesa aquí subrayar. Eso es lo que, efectivamente, ya ocurre en cierta medida en la modernidad cuando, en política, el poder del Estado pasa de ser una institución monárquica (en la que el rey ostenta el derecho divino para gobernar absolutamente) a la monarquía constitucional y de ésta a la democracia representativa. También se puede advertir un proceso de secularización en el sujeto moderno cuando deviene sujeto del psicoanálisis y cuando con ello se da la disolución de lo sagrado de la conciencia. Pero, aunque en la modernidad hay ya un proceso de secularización de varios fenómenos socio-políticos como desacralización, no necesariamente hay una ruptura con la violencia de la razón metafísica que se

---

<sup>24</sup> No nos interesa desarrollar en este trabajo todas las tesis de Vattimo sobre su concepción del cristianismo entendido como religión secularizada, sino solo queremos atender a lo que es su función secularizante dentro del proceso del final de la metafísica como el propio filósofo italiano lo argumenta. Al respecto es pertinente señalar que en las últimas décadas Vattimo ha dedicado gran parte de su producción teórica a pensar una propuesta del cristianismo como religión secularizada. En esta línea se pueden leer trabajos como “Ermeneutica e secolarizzazione” en *Etica dell’interpretazione* (1989); “Religione” en *Oltre l’interpretazione* (1994); “La traccia della traccia”, en *La religione*, editado junto a Jacques Derrida (1995); *Credere di credere* (1996); *Dopo la cristianità* (2002); “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología” en *Azafea. Revista de Filosofía*, n. 5, 2003; *Il futuro della religione*, junto a Richard Rorty (2005); *Verità o fede debole?*, junto a René Girard (2006); *After the Death of God*, junto a John D. Caputo (2007); *Atei o credenti?*, junto a Michel Onfray y Paolo Flores D’Arcais (2007); *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*, junto a Dario Antiseri (2008); finalmente, *Dio: la possibilità buona*, junto a Carmelo Dotolo (2009).

reviste de otra suerte de lo sacro.<sup>25</sup> De ahí que, nos sea imperativo insistir en el proceso de secularización como la disolución de las categorías fuertes de la racionalidad metafísica, es decir, la desmitificación de la desmitificación, como un aspecto del proceso de debilitamiento del ser metafísico en nuestro tiempo.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “La secularización remite al proceso moderno por el cual la razón natural renunció a todo principio de autoridad que no fuera ella misma. Esto significó la desmitificación de los supuestos de fe. Hoy, desde las posturas posmodernas, se plantea como necesaria la profundización en el camino de desmitificación de la racionalidad moderna; por ende, la posmodernidad puede ser definida en términos de una *desmitificación de la desmitificación*. Según sostiene Vattimo, el proceso de secularización está en curso y debe ser radicalizado”: Giardina, Mónica. “Elementos para pensar el retorno de lo religioso. Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff”, en Carlos Muñoz *et al.* *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 367.

<sup>26</sup> “Si può osservare che estendendo la nozione di secolarizzazione a fenomeni tanto diversi si rischia di cadere nell'arbitrio. D'accordo. È per questo che mi sembra più adeguato parlare più in generale di indebolimento, considerando la secolarizzazione come un suo caso eminente. Il termine secolarizzazione resta però centrale, secondo me, perché sottolinea il significato religioso di tutto il processo. È questo che intendo quando dico che l'ontologia debole è una trascrizione del messaggio cristiano. Se, come ho detto, ammetto che il fatto di preferire la lettura debolista di Heidegger ad altre prospettive filosofiche è una conseguenza della mia eredità cristiana, anche la visione della modernità come epoca finale della metafisica che da quella ontologia deriva potrà riconoscersi improntata decisamente in senso religioso, e la centralità del concetto di secolarizzazione esprimerà appunto questo riconoscimento. Ma poi, molto in generale, credo si possa ragionevolmente riconoscere che non solo l'economia capitalista (come ha mostrato Weber), ma tutti i tratti principali della civiltà occidentale si strutturano in riferimento a quel testo base che è stato, per questa civiltà, la Scrittura ebraico-cristiana. Che la nostra civiltà non si professi più esplicitamente cristiana, e anzi si consideri per lo più una civiltà laica, scristianizzata, post-cristiana; e sia tuttavia, nelle sue radici, profondamente foggata da quella eredità - questa è la ragione per parlare di secolarizzazione ‘positiva’ come tratto caratteristico della modernità”. “Se puede observar que, al extender la noción de secularización a fenómenos tan diversos, se corre el riesgo de caer en lo arbitrario. De acuerdo. Por ello me parece más adecuado hablar, más en general, de debilitamiento, considerando la secularización como su caso más eminente. El término secularización sigue siendo, sin embargo, central, a mi modo de ver, porque subraya el significado religioso de todo el proceso. Es esto lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano. Si, como se ha dicho, admito que el hecho de preferir la lectura débil de Heidegger a otras perspectivas filosóficas es una consecuencia de mi herencia cristiana, la visión de la modernidad como época final de la metafísica que deriva de esta ontología también podrá reconocerse marcada decisivamente en sentido religioso: la centralidad del concepto de secularización expresará, justamente, este

Como efecto de la secularización operada en el final de la metafísica occidental, el Dios judeocristiano deviene solo un mensaje que se trasmite históricamente constituyendo parte de la propia historia de la metafísica. Así lo sostiene Vattimo y lo afirma con razón cuando se refiere al Dios de la Biblia sobre el que teorizó Lévinas<sup>27</sup> como aquel que es *Otro* respecto de los seres humanos:

[El] Señor de la Biblia no es otro en cuanto autoridad, principio, fundamentación, sino en cuanto autor de un mensaje que llega a nosotros esencialmente connotado por las peripecias de su transmisión (en consecuencia, también por el hecho de haber sido considerado *Grund*, como razón suficiente, y en última instancia como voluntad de poder en Nietzsche) y que como autor es no solamente origen sino también siempre efecto

---

reconocimiento. Pero consiguientemente, muy en general, creo que se puede razonablemente reconocer que no sólo la economía capitalista [como mostró Weber], sino todos los rasgos principales de la civilización occidental, se estructuran en referencia a aquel texto base que fue, para esta civilización, la Escritura hebraico-cristiana. Que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, post-cristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización “positiva” como rasgo característico de la modernidad”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 35-36 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 43-44].

<sup>27</sup> “En este punto, quien escucha la enseñanza de Heidegger tiene algo esencial que aprender de Lévinas. Es probable que solo de un desarrollo explícito de la rememoración heideggeriana de la metafísica, incluso bajo el aspecto teo-lógico, pueda provenir una más auténtica comprensión de la eventualidad del ser –fuera de las recurrentes tentaciones de salir de la metafísica, retomando en el lugar de la ontología a la teología o la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos “teóricos” e, inseparablemente, en sus aspectos “epocales” (el *Ge-Stell*), no es otra cosa que la secularización”: Vattimo, G. “Metafísica, violencia, secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. C. Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 86.

del texto, significa abrirse a una noción de ser que se despidе de la metafísica porque lo ve ya en su constitutiva conexión con el pasar. No hay un remontarse al *arché*, al “creador”, al autor; y todo ello es lo mismo que tomar nota de que el ser no *es*, sino que *sucede*.<sup>28</sup>

¿Qué sucede cuando el ser ya no es más *Grund*, principio o fundamento, sino *Ge-Schick*, envío, transmisión, mensaje? Estamos ante el acontecimiento de la secularización hecha patente por la hermenéutica nihilista derivada de la idea de finitud del ser-lenguaje en Heidegger y del “Dios ha muerto” de Nietzsche<sup>29</sup> que no describen una estructura, sino que anuncian un *acaecimiento*.

Pero, siendo consecuentes con el pensamiento al que nos conduce la tesis de la secularización, hemos de considerar con seriedad que no hay tampoco un referente que sirva como “fundamento” para aseverar que la filosofía, al final

---

<sup>28</sup> *Ibidem*. p. 85

<sup>29</sup> Se puede afirmar con razón que la secularización pensada a partir de la filosofía nietzscheana está en relación con la diferencia entre el nihilismo activo y el nihilismo reactivo o pasivo y que la diferencia está cifrada en la creencia: “El más grande de los acontecimientos recientes –que ‘Dios ha muerto’, que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado– empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *susplicacia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para ese espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol, que alguna inveterada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se les aparecerá forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, ‘más viejo’”: Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. [Trad. Charo Greco y Ger Groot], Akal, Madrid, 2001, p. 253.

de la metafísica, ya no puede ser pensamiento del fundamento o un afán de fundamentación; lo que nos queda es,

por una parte, una cierta reconstrucción de las vicisitudes de la filosofía a lo largo de su desarrollo, vistas como despliegue y consumación de la idea de fundamento (...); o la reconstrucción que Heidegger delinea en las numerosas páginas que dedica a la “Metafísica como historia del ser”; y, por otra parte, una cierta interpretación (fabulación) de la correspondencia entre esta noción teórica de la consumación teórica de la noción de fundamento y la transformación de las condiciones de la existencia individual y social introducidas en nuestro mundo por la ciencia y por la técnica, puestas en conexión con la metafísica.<sup>30</sup>

En definitiva, si ahora decimos adiós al pensamiento del fundamento, lo hacemos porque ya no nos hace falta; las condiciones ligadas a la vida actual (desplegadas en el mundo del *Ge-Stell*), las mismas que hizo posible la metafísica, ahora nos aconsejan su adiós el cual se da como una interpretación del sentido de la existencia en su presente configuración tardomoderna. He aquí lo que precisamente está en la base de la noción de secularización: una

---

<sup>30</sup> Vattimo, G. *Ética dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 45].

transformación que mantiene, distorsiona y rememora como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose.

La secularización nos abre a otra concepción de la tarea del pensar cuya labor ya no es la fundamentación ni el remontarse a los primeros principios; pero, adviértase que no se trata de una mera inversión de la jerarquía platónica, que coloque al mundo de la apariencia en la posición del mundo “verdadero” como indicó Nietzsche y recuerda Vattimo:

Lo que queda tras la fabulación del mundo verdadero no es el mundo aparente como único mundo –y, por tanto, como mundo verdadero a su turno– sino la historia de las fabulaciones. El pensamiento es ‘fiesta de la memoria’ o, como dice más explícitamente Heidegger, *An-denken*, rememoración.<sup>31</sup>

Efectivamente, el pensamiento postmetafísico (*il pensiero debole*) tiene como tarea particular ser el pensamiento de la fábula y la rememoración como respuestas al ser como evento y envío.

Aunque en la tesis vattimiana existe una correspondencia entre la hermenéutica nihilista y el cristianismo secularizado, esto es, entre el *pensiero debole* (como secularización de la metafísica objetivista) y la doctrina cristiana de la encarnación de Dios que lo lleva a lo que podemos llamar –no solo en

---

<sup>31</sup> Vattimo, G. *op. cit.* p. 44.

Vattimo, sino también, con importantes matices, en otros filósofos del siglo XX y XXI como J. Habermas, E. Lévinas, J. Derrida, Ch. Taylor, R. Rorty, A. Badiou, G. Agamben, E. Trías—, el “retorno de lo religioso en filosofía”.<sup>32</sup> Aquí

---

<sup>32</sup> Para ciertas filosofías el retorno de lo religioso en la cultura occidental tiene que ver con la experiencia de derrota con que se encuentra la razón frente a muchos problemas que se han agudizado para la mentalidad contemporánea y para cuya solución no es posible postular una especie de religión “natural” como se hizo en el pasado, pues la religión “natural” se muestra violenta al concebir la divinidad trascendente como un ser todopoderoso, invencible, iracundo y, por lo mismo, deseoso de víctimas que le mantengan apacible y colmado y así evitar que esta ira se descargue sobre los propios seres humanos.

Una lectura general sobre este retorno de lo religioso se puede encontrar en José Ma. Mardones. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Sal Terrae, Bilbao, 1999.

Por su parte, Vattimo advierte los factores tanto históricos como sociopolíticos y filosóficos que posibilitan el retornar de lo religioso en nuestro tiempo:

1. El final del colonialismo occidental que “ha significado... el desarrollo de una sociedad multiétnica en gran parte de los países industrializados”: *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003], p. 29.
2. “Las otras culturas que han tomado la palabra en las sociedades occidentales han traído consigo también sus teologías y sus creencias religiosas”. *Ibidem.*, p.29. “El hecho es que la cultura europea se ha dado cuenta de que hay otras culturas, que no se pueden clasificar simplemente como ‘primitivas’, es decir, como más atrasadas que nosotros, occidentales, en el camino del ‘progreso’”. *Ibidem.* p. 12.
3. “Tal vez como reacción –imitativa o defensiva– a este pluralismo, en las sociedades occidentales se han desarrollado formas de retorno a la tradición religiosa local; probablemente también, y sobre todo, porque la caída de todo lenguaje ‘propio’ y de toda jerarquía entre las visiones del mundo ha provocado reacciones de rechazo, suscitando la necesidad de retroceder a algunas formas de pertenencia, simultáneamente aseguradoras y temibles, como toda paternidad”. *Ibidem.*
4. “El mismo fenómeno del retorno de la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía: cuestiones referentes, sobre todo, a la bioética, desde la manipulación genética a las cuestiones ecológicas, y además todos los problemas ligados al prorrumpir de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de



nos hemos propuesto prescindir de esa articulación teórica por dos razones: 1) por no estar en el horizonte desde el cual se quiere construir esta investigación, específicamente, sobre derivas políticas (y no religiosas) de la ontología hermenéutica y 2) por considerarla una conclusión prescindible en la filosofía del *pensiero debole* ya que la ontología hermenéutica nihilista bien puede comprenderse a partir de los argumentos nietzscheanos-heideggerianos que hace suyos el propio *pensiero debole* y sin necesidad de vincularlos a una lectura *cristiana* de la herencia teórica que se encuentra en ellos.<sup>33</sup> Pensamos que es excesivo asegurar, como hace Vattimo, que

Sólo en cuanto heredero, justamente, de la tradición judeo-cristiana, que piensa lo real como creación y como historia de la salvación, el pensamiento posmoderno se libera verdaderamente de la metafísica objetivista, del cientifismo, y

---

la sociedad masificada”: *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p.13 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp.16-17].

<sup>33</sup> Para una presentación y problematización de estos desarrollos teóricos en Vattimo, se puede consultar con provecho el libro de Teresa Oñate *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Alderabán Ediciones, Madrid, 2000. La misma filósofa española hace lo propio en un artículo intitulado “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX” en *Azafea. Revista de Filosofía*, 5, 2003, pp. 99-134. Ediciones Universidad de Salamanca, España. También se puede leer el texto de Miguel Ángel Quintana “Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna” en *Azafea. Revista de Filosofía*, n. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

puede corresponder a la experiencia de la pluralidad de las culturas y de la historicidad contingente del existir.<sup>34</sup>

Esta herencia cristiana es interpretada por Vattimo como lo que estructura la posibilidad histórica del fin de la modernidad, por tanto, la hermenéutica sería considerada por el filósofo italiano como hija del cristianismo secularizado.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vattimo, G. *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 16].

<sup>35</sup> Es importante considerar que en la trayectoria del pensamiento de Gianni Vattimo se da una especie de *Kehre* religiosa que, como ya hemos apuntado en otro lugar, lo conduce a aseverar la filiación entre hermenéutica ontológica, secularización y cristianismo. Aunque ya es de suyo muy sugerente un breve texto fechado en 1992 “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, esta *Kehre* la podemos ubicar con mejor claridad y especificidad en *Credere di credere*, publicado en 1996. Después de esta publicación se suscitó un intenso debate sobre la tesis anterior ahí contenida. Una pequeña parte de este debate fue recuperado en la publicación de la revista italiana *Aut* 277-278 (1997) en una sección intitulada *Senso delle parole*. *Credere di credere*, en donde es posible encontrar las participaciones de Fabio Polidori “Dubitare di dubitare”; Antonello Sciacchitano “Credere, supporre, ammettere”; Riccardo De Benedetti “Noi, mezzi credenti”; Laura Boella “Il credere a distanza di Simone Weil”; Giovanni Leghissa “Credere nell’infondatezza”. Asimismo, puede leerse el artículo de Olegario González “El pensamiento débil ante el cristianismo. Reflexiones sobre *Creer que se cree* de Gianni Vattimo” en *Revista de Libros*, no. 5, 1 de mayo de 1997, en el que el comentarista advierte una especie de ingenuidad y apresuramiento al querer conciliar pensamiento débil y religión cristiana, pues con acierto afirma que el Dios pensado desde el ser de la metafísica no es el Dios Padre de la tradición judeocristiana. Por otra parte, con argumentos teológicos acusa que el cristianismo tan es amigo de la razón que está detrás del *pensamiento débil* como lo es de la razón moderna.

Por otra parte, el filósofo español Fernando Savater argumenta que la configuración posmoderna de la verdad como concepto eminentemente “debilitado” parece haber hecho superflua la vieja discusión sobre creer o no en la existencia de Dios. Sin embargo, es el propio cristianismo quien introduce la noción de verdad y de creencia verdadera en la religión, chocando con el escéptico criterio culturalista de los paganos en esa materia. De modo que el planteamiento de Vattimo, con su cristianismo en el que ante todo cuenta el mensaje de caridad sobre la verdad, es una especie de retorno al mito institucionalizado, una paganización paradójica de la doctrina. Cfr. Savater, F. *La vida eterna*, Ariel, Madrid, 2007, pp. 99-109.

Objeciones de otro orden a la tesis vattimiana pueden conocerse en sendos textos de Teresa Oñate, por una parte y Concha Roldán y María G. Navarro, por otra parte. Para estas últimas, además de reconocer lo controvertido de la tesis de Vattimo sobre la hermenéutica

Esta última afirmación nos conduce a considerar la trayectoria de pensamiento de Vattimo quien, habiendo construido una coherente crítica a la metafísica moderna (siguiendo rigurosamente la línea marcada por Nietzsche y Heidegger) y, habiendo propuesto a la hermenéutica nihilista como la posibilidad única para comprender el final de la metafísica, así como la

---

como filosofía de los límites -a partir del problema de la disolución de la historia como proceso unitario en la forma del progreso hacia lo mejor-, se detienen a considerar que el protagonismo que el cristianismo tiene en su pensamiento le conduce, así sea por otros derroteros, a los callejones sin salida de la metafísica moderna. “Los esfuerzos de Vattimo por derivar la hermenéutica de la historia de la salvación estarían otorgando a aquélla una positividad que anularía, ipso facto, la dimensión ontológica con que fue formulada por el Heidegger de la hermenéutica de la facticidad y por el Gadamer de la ontología lingüística. El hallazgo de un hecho fundador de la racionalidad hermenéutica en el seno de la historia cristiana de la salvación anularía la dimensión racional de ésta... y estaría reproduciendo la problemática propia de la modernidad filosófica, a saber, el hallazgo de verdades incondicionadas o irremontables...”: “Filosofía de la historia y hermenéutica” en *Revista ANTHROPOS*, Gianni Vattimo. *Hermeneusis e historicidad*. Barcelona, N° 217, 2007, p. 112.

La filósofa española Teresa Oñate considera errónea la tesis de Vattimo que hace coincidir la genealogía de la hermenéutica con la exégesis de los textos bíblicos, pues ella sostiene que se olvida el carácter hermenéutico que ya está en la filosofía de Aristóteles: “... el re-descubrimiento contemporánea del *Aristóteles ex Aristóteles*, que el riguroso y prolijo criticismo aristotélico del siglo XX ha llevado a cabo, desmontando pieza por pieza el engendro del *Aristóteles cristiano-escolástico*, para recuperar la viva textualidad del maestro griego... ha puesto de manifiesto sobradamente el carácter conscientemente hermenéutico de la filosofía del Estagirita, así como la incontestable valencia de su pluralismo ontológico intralingüístico. La visión estrechamente parcial de quienes olvidan –y tal es concretamente el caso de G. Vattimo (Cfr. *Más allá de la interpretación*, pp. 85-96), si bien desafortunadamente también el de muchos otros- la ininterrumpida tradición hermenéutica de *comentarios del Corpus aristotelicum*, a partir de la edición de Andrónico de Rodas en el siglo I a. C... y hasta nuestros días, puede favorecer una visión que termine por asimilar la hermenéutica a la modernidad, haciendo coincidir su genealogía con la exégesis de las *Escritura* bíblicas, y su radial de amplitud progresiva con las exigencias o prescripciones de la Reforma luterana”: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Alderabán Ediciones, Madrid, 2000, pp. 86-87.

ontología de la actualidad que sería posible construir en la sociedad postmetafísica; con todo, pensamos que proponer la interpretación de un cristianismo “*debole*” o no religioso como la única posibilidad para destruir (con el mandato de la *cáritas*) el autoritarismo de la razón metafísica y sus consecuencias, decimos, nos parece una recaída en la metafísica que se quiere ultrapasar (*oltrepassamento*) por cuanto el cristianismo es constitutiva y originariamente metafísico y violento. Por eso, no es extraño que los teólogos católicos no se reconozcan en la interpretación que Vattimo hace de esa creencia religiosa. Esto nos lleva a suponer que el “creer” del filósofo italiano no es el mismo “creer” del teólogo católico. Ciertamente, Vattimo critica la estructuras de poder y de dominio que se han construido con la institucionalización de la fe cristiana al interior de la Iglesia católica y es cierto que la doctrina y la moral católicas son autoritarias (por considerarse depositarias de la verdad divina)<sup>36</sup> así como lo es la organización vertical de la propia Iglesia quien aún conserva las jerarquías medievales; sin embargo, su cristianismo “*debole*” apunta más a

---

<sup>36</sup> Al este respecto asevera con razón Fernando Savater: “El cristianismo irrumpe en el escenario ideológico no para pedir plaza como una perspectiva más, sino para reivindicarse en el sentido más fuerte la totalidad del ámbito espiritual. Ser cristiano supone saberse en la verdad y no callar o fingir respetar los errores ajenos, aunque estuviesen respaldados por usos, costumbres e instituciones. Por ello los cristianos primero fueron mártires y por eso luego fueron inquisidores, cuando consiguieron institucionalizarse estatalmente: a causa de su culto por la verdad, que es una o no es”: *La vida eterna*. Ariel, Madrid, 2007, pp. 104-105.

una resignificación<sup>37</sup> de la “esencia del cristianismo” que quiere entender en otro sentido y con otra lógica categorial (como mito<sup>38</sup>); no obstante ese esfuerzo, recurrir al cristianismo católico como postulado de fe (y no de razón) y poniendo en consideración sus dogmas y verdades religiosas, hacen de la apuesta vattimiana una apuesta por la metafísica de la que era preciso ir despidiéndonos cada vez más, pero sin poder decirle adiós definitivamente. Con todo, en este contexto no se trata de oponer un ateísmo declarado a la tesis del cristianismo incluso en su versión “*debole*”; efectivamente, como Vattimo asegura, decir que “Dios no existe” también es una proposición que afirma un dato metafísico que intentaría superar a la metafísica del “Dios existe” con otra metafísica en sentido contrario:

Ahí donde hay un absoluto, aunque éste sea la afirmación de la no existencia de Dios, sigue habiendo metafísica, un principio supremo y, por tanto, ese Dios cuyo carácter superfluo Nietzsche considera que ha descubierto. En definitiva, que Dios

---

<sup>37</sup> Desde la perspectiva vattimiana, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, al no ser una sentencia metafísica, no clausura ningún diálogo con la religión.

<sup>38</sup> Esta es la sugerencia de Fernando Savater: “A mi entender, la posición intelectual de Gianni Vattimo aspira a conceder al cristianismo un estatuto de mito, tal como el que tenían los contenidos de las religiones politeístas antes del advenimiento -¡precisamente!- del propio cristianismo. Es decir, como algo a medio camino entre la secularización completa de la sociedad moderna y un único punto no secularizado... que es el mandamiento del amor (...) El mito es aquello que cualquiera puede volver a encontrar, pero nadie puede absolutamente desmentir”: Savater, F. *op. cit.*, p. 106.

ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más.<sup>39</sup>

Según nuestro modo de ver, en la cuestión aquí planteada no se trata de ese problema ontoteológico, sino de dejar de compartir con la herencia cristiana el destino (*Ge-Schick*) al que nos conduce la crítica radical de la metafísica moderna, sus configuraciones históricas y sus derivas práctico-políticas. Así lo parecía intuir el *primer* Vattimo cuando afirmaba:

Una explícita filosofía de la historia es necesaria a la hermenéutica para no traicionar su propia inspiración original, recayendo de un solo golpe en la metafísica, de la que quería escindirse, y en la vaciedad de una relativista filosofía de la cultura. Y una filosofía de la historia es también lo que han necesitado siempre, al menos en la sociedad moderna donde las masas han tomado la palabra, todos los movimientos políticos de emancipación.<sup>40</sup>

### **c) La secularización del fundamento II: Adiós a la verdad**

Además, considerando que en la situación postmetafísica o tardomoderna, el ser ya no es fundamento, sino *Ab-grund*, la verdad (religiosa,

---

<sup>39</sup> Vattimo, G. *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 11].

<sup>40</sup> Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, p. 57.

pero también cualquier otra verdad que haya ocupado su lugar) deberá dejar de consistir en la simple correspondencia (*adaequatio intellectus et rei*) de los datos mentales con los hechos fuera de la mente (o en la descripción objetiva del estado de cosas). La verdad tiene una historia y múltiples interpretaciones como acaecimiento de experiencias siempre diversas. La condición de nuestra existencia tardomoderna renuncia a conferir algún tipo de sentido unívoco al mundo y a la existencia misma en relación con su *archai*. El sentido es interpretación del ser, dicho sentido conoce múltiples posibilidades de darse sin configurar nunca, en su univocidad, el dominio de lo verdadero. La verdad ya no es el resultado de determinadas adecuaciones o descripciones, sino una consecuencia de interpretaciones siempre insuficientes en sí mismas. El significado de la frase de Nietzsche: “no hay hechos, sino interpretaciones”<sup>41</sup> es que no hay explicaciones capaces de agotar un hecho o un evento; en definitiva, no hay hechos o eventos en sí mismos –independientes de como los interpretamos–, no hay una objetividad externa al sujeto, el mundo es una representación hermenéutica y, la historia de la ciencia es la historia de la lucha entre diferentes interpretaciones de las comunidades científicas. El “progreso”

---

<sup>41</sup> Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), [Trad. Juan Luis Vernal y Juan B. Linares], Tecnos, Madrid, 2006, 7 (60), pp. 222.

en la ciencia no es un “progreso” hacia la verdad, sino un cambio de paradigma de explicación científica.<sup>42</sup>

Esta situación postmetafísica tardomoderna puede ser concebida –tal como lo estructura argumentalmente el *pensiero debole*– como la situación en la que nos despedimos de la verdad absoluta:

*Adiós a la verdad*: así podemos expresar, de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos y filosóficos, ya sea en la experiencia común. En referencia a esta última en particular, se hace cada vez más evidente a todos que ‘los medios mienten’, que todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsa, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor. La cultura de las sociedades occidentales es, de hecho, aunque a menudo no de derecho, cada vez más pluralista.<sup>43</sup>

Podemos aseverar que en la ontología hermenéutica y nihilista contenida en el *pensiero debole*, la reflexión filosófica sobre la verdad ya sea en sentido

---

<sup>42</sup> En su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, el físico estadounidense y filósofo de la ciencia Thomas Kuhn sostiene la tesis de que el progreso científico no proviene de la acumulación del conocimiento, es decir, de una aproximación progresiva hacia la verdad, sino de una alternancia entre diferentes fases (revolución científica y ciencia normal que alternadamente se suscitan a partir de la interacción entre realidad social y estructura conceptual de la ciencia) por lo que, para él, las viejas teorías científicas se convierten en *diferentes*, más que en *falsas*.

<sup>43</sup> Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p.9].



epistemológico, lógico u ontológico, posee los rasgos de la secularización y el nihilismo descritos en la crítica nietzscheana-heideggeriana-vattimiana a la metafísica occidental, por lo que, desde estas consideraciones teóricas, las consecuencias filosóficas pueden ser argumentadas a partir de las siguientes tesis:

a) La verdad no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> “Si se quisiera resumir lo que piensa una ontología débil de la noción de verdad, podría comenzarse diciendo que:

a) Lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. Es más bien resultado de un proceso de verificación, que lo produce cuando respeta ciertos procedimientos dados una y otra vez, de acuerdo con las circunstancias (es decir, con el proyecto de mundo que nos configura en cuanto ser-ahí). Con otras palabras: lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica.

b) Las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte -la apertura de la que habla *Vom Wesen der Wahrheit-*, constituido por el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones. En este espacio nadie parte de cero, sino que se encuentra ya ligado por ciertos lazos de fidelidad, de pertenencia, por determinados vínculos. El horizonte *retórico* de la verdad -que también podría llamarse hermenéutico - se establece de esta manera libre, pero “impura”, análoga a la del sentido común del que habla Kant en la *Crítica del juicio*. Los vínculos, las relaciones, las distintas pertenencias constituyen la sustancia de la *pietas*: ésta no sólo esboza una lógica-retórica de la verdad “débil”, sino que también pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos -los que actúan como bienes en sí, y no para otros- serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo; es decir, todo aquello que se ofrece y que estimula la interpretación: una ética de “bienes”, antes que de “imperativos”.

c) La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero, como ocurre cuando la interpretación se concibe como desciframiento, desenmascaramiento, etc., sino porque sólo en el proceso interpretativo -entendido principalmente en relación con el sentido aristotélico de *hermeneia*, expresión, *formulación-* se constituye la verdad.

d) A través de todo lo anterior, en virtud de la concepción “retórica” de la verdad, el ser -de acuerdo con la visión heideggeriana del Occidente como la tierra del ocaso del ser--- experimenta profundamente su declive, vive hasta el final el sentimiento de su debilidad.

- b) Las verificaciones y los acuerdos se dan en el marco de horizontes culturales en los que nadie parte de cero, sino de la vinculación con determinadas fidelidades y pertenencias; esas vinculaciones constituyen la sustancia de la *pietas*<sup>45</sup> con respecto a nuestras tradiciones, una *pietas* que está en la base de la verdad “débil” y de los valores y normas éticas (entendidas como bienes compartidas y no como imperativos) de la comunidad en cuestión.
- c) La verdad no es fruto de una interpretación que ha logrado descifrar las claves ocultas o desenmascarar los errores anteriores; la verdad se constituye en el proceso mismo de interpretación.
- d) La verdad como “retórica”, es la verdad como *evento*.<sup>46</sup>

---

Igual que en la ontología hermenéutica de Heidegger, el ser se torna ahora simple *Ueberlieferung*, trans-misión, y se disuelve en los procedimientos, en la ‘retórica’”: Vattimo, G. “Dialectica, differenza, pensiero debole” en Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995, pp.25-26 [Trad. Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 38-39]. Cfr. Vattimo, G. “Verità e retorica nell’ontologia ermeneutica” en *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Trad. Alberto L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000].

<sup>45</sup> “Atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de la vida de los similares a nosotros”: Vattimo, G. *Etica dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 11].

<sup>46</sup> “El acaecer histórico, dicho en otros términos, no sería ni un progreso o regreso, ni retorno de lo igual, sino “interpretación” siempre más o menos falsificante de lo admitido y heredado proveniente del pasado. Un tal modelo no se aplica, sólo, al menos en nuestra hipótesis, a los avatares de la racionalización de la sociedad y al desvelarse de la contrafinalidad que la acompaña; sino que parece estar aún más profundamente enraizado en toda la historia moderna, la cual, por casualidad, se ha dado justo bajo la figura de la “secularización”. Este concepto cuya fecundidad para la posible reconstrucción de una filosofía de la historia está aún por explorar, no alude ni a la restauración de un orden sagrado que ya no se acepta, ni al

El carácter retórico de la verdad se expresa en el sentido de que se trata de una cuestión de persuasión, es decir, como argumentos *ad homines*. La verdad como persuasión se da con relación y dentro de una colectividad. Se trata de compartir nuestra situación actual a partir de presupuestos compartidos. Este aligeramiento retórico de la verdad se muestra como elemento de constatación de la proveniencia de la historia del ser. La verdad en cuestión –aduce Vattimo– “se funda en una cierta confianza en la historia del ser, en cuanto es posible identificar interpretativamente líneas de continuidad en la historia del ser”.<sup>47</sup> En estos términos, la verdad se entiende más como fidelidad al ser como evento y no ya como la tradicional concepción correspondentista. Pero, además, el *pensiero debole* nos abre a la posibilidad de añadir un sentido más a la verdad para entenderla como aquello que surge como punto de llegada –incluso no definitivo– en el diálogo intersubjetivo, es decir, *el consenso social no es producto del hecho de haber hallado la verdad, sino que la verdad es producto del consenso social*. En este sentido es que se puede articular al interior del

---

abandono de ese mismo orden como si simplemente se tratara de un error reconocido y liquidado: alude a una combinación de retomar-mantener-distorsionar, que es justamente típica del lazo que conecta la civilización profana moderna con sus raíces hebraico-cristianas”: Vattimo, G. *Ética de la interpretación* [Trad. Teresa Oñate]. Paidós, Barcelona, 1991, p. 111.

<sup>47</sup> Vattimo, G. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Il Melangolo, Génova, 2000. [Trad. Antoni Martínez Riu: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder, Barcelona, 2012, p. 76].

*pensiero debole* la posibilidad de la comunidad política fincada en la primacía de la amistad o la *pietas*<sup>48</sup> sobre la verdad de la lógica correspondentista transmutando con ello el dicho atribuido a Aristóteles (como desarrollador de esa lógica correspondentista) que sentencia: “*Amicus Plato sed magis amica veritas*” para venir a decir: “soy amigo de la verdad, pero más amigo del otro, de mi semejante”.<sup>49</sup>

Por ello es por lo que no solo en la ontología, la lógica y la epistemología se da un cambio cuando la verdad se muestra de otra manera que la mera relación de correspondencia, sino que deviene una importante deriva para la filosofía práctica, principalmente, en la praxis política. Específicamente, Vattimo sostiene que, tratándose de la política, –como hemos señalado antes– lo que ocurre no es que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado “la verdad”, sino que encontramos la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo. Es decir, no necesitamos “la verdad”; lo que necesitamos es estar de acuerdo. Estar de acuerdo en materia política consiste en encontrar una situación que nos

---

<sup>48</sup> Respecto de esta primacía de la amistad (o la caridad o la *pietas*) sobre la verdad es interesante la semejanza que se da en la filosofía vattimiana con relación al pensamiento de Richard Rorty y su concepto de *solidaridad* entendido en el sentido de llegar a concebir a los otros seres humanos como “uno de nosotros”. Cfr. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. [Trad. Alfredo Eduardo Sinnott], Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>49</sup> Cfr. D’Agostini, F. “Vattimo’s Theory of Truth” en Benso, S y Schroeder, B. (Eds.). *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. State University of New York Press, Albany, NY, 2010.

permita reconocer la verdad. Pero la verdad aparece solo cuando la reconocemos en una construcción intersubjetiva. El peligro de “la verdad” en política es siempre el autoritarismo<sup>50</sup>, es decir, la imposición de “la verdad” por parte de quien dice conocerla mejor, que es lo que pasa hoy con los economistas neoliberales cuando imponen sus “verdades” como “la verdad”. Marx demostró sobradamente que la economía política no es una ciencia natural, la economía política no es una ciencia objetiva, es decir, no es una verdad objetiva, sino un estudio de fenómenos que se producen históricamente a través de encuentros y desencuentros, en el trance entre acuerdos y conflicto de interpretaciones.

La verdad objetiva y absoluta ya no puede ser el criterio supremo para la construcción de la democracia, antes la destruye como espacio en el que se da y se propicia el conflicto de las interpretaciones del que no puede prescindir. La posibilidad de la democracia, por ejemplo, pensada a partir de las categorías del *pensiero debole*, está sustentada en lo que afirma Vattimo:

...que la verdad como absoluta correspondencia objetiva, comprendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los

---

<sup>50</sup> “Es cierto que, una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina”: Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 27].

filósofos, de los expertos, de los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra sus opiniones y sus preferencias. *Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia.* Sin embargo, si se piensa en la verdad en los términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política 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.<sup>51</sup>

La voluntad de “no-verdad” en política es la única posibilidad para su secularización. Solo la política secularizada-secularizante puede ser una política sin violencia metafísica.

#### **d) La secularización de la política como emancipación de la violencia**

El final de la metafísica se da con el desenmascaramiento de su violencia. A partir de la raigambre nietzscheana del *pensiero debole* y la ontología hermenéutica, se muestra que la metafísica ya no puede reivindicar una soberanía sobre la política y la praxis social; se trata de desenmascarar y desestructurar las estructuras de dominio y de violencia metafísica y política

---

<sup>51</sup> Vattimo, G. *op. cit.*, p. 29. El subrayado es nuestro.

para comprometerse con la posibilidad de un mundo emancipado progresivamente respecto de esas mismas configuraciones de la violencia.<sup>52</sup>

Consideremos este interrogante en el texto de Vattimo:

Así pues, ¿qué ofrece una hermenéutica entendida como filosofía de la historia nihilista a la política democrática y a los movimientos de emancipación?: La idea de que la única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionismo metafísico, es una racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa” ... Estos temas... la hermenéutica los interpreta de acuerdo a un hilo conductor, no determinista porque se lo reconoce sólo *a posteriori* y sin la menor pretensión de anticipación, y que llamamos nihilistas porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las *ultimidades*... fragmentación de toda racionalidad central... pluralización de los universos culturales... Una interpretación de la historia de la modernidad en términos

---

<sup>52</sup> No omitimos recordar aquí a propósito del origen nietzscheano de la noción de desenmascaramiento, la importante obra de Vattimo sobre Nietzsche orientada a interpretar en clave del *pensiero debole* lo que el autor llama el problema de la liberación. Cfr. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Fabri-Bompiani, Milano, 1974. [Trad. Jorge Binaghi: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Península, Barcelona, 1998].

de disolución de las estructuras fuertes del ser, pone de manifiesto el hilo conductor de la reducción de la violencia.<sup>53</sup>

Se pueden indicar dos filosofías que, hasta cierto punto, comparten la tesis de la conexión entre el final de la metafísica y su desenmascaramiento como violencia. Una de estas filosofías es la que se puede apreciar en la obra de Th. W. Adorno <sup>54</sup> para quien la racionalización del mundo tecnocientíficamente planificado mostró que la razón no necesariamente conduce al progreso y a la felicidad, Auschwitz es su refutación más contundente. Se trata de “otro” desencantamiento del mundo que, constituido conforme a las estructuras de la metafísica trascendental, prometía la felicidad como *telos* de la razón, como esa superación dialéctica del espíritu absoluto de Hegel, como realización plena en el autoconocimiento completamente desplegado ya no en proporción con la naturaleza, sino como dominio de ella y más allá de ella en la trascendencia de lo finito. Ese era el cometido del espíritu de la Ilustración, sin embargo, el positivismo muestra la perversión de la Ilustración al configurarse como su cumplimiento, y, en cuanto tal, se revela como violencia.

---

<sup>53</sup> Vattimo, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996, pp. 59-61.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*.



Para Adorno, la crisis de la razón moderna consiste, precisamente, en ese germen de irracionalidad que anida en sí misma y que se muestra como crisis social y violencia:

La fuerza de la consciencia alcanza a su propio engaño. Es racionalmente reconocible donde la racionalidad desembrida, escapando a sí misma, deviene falsa, verdaderamente mitología. La *ratio* se invierte en irracionalidad en cuanto, en su necesario progreso, desconoce que la desaparición de su propio sustrato, por diluido que se encuentre, es su propio producto, obra de su abstracción. Cuando el pensar sigue inconscientemente la ley de su movimiento, se vuelve contra su sentido, lo pensado por el pensamiento, lo que pone freno a la fuga de las intenciones subjetivas. La imposición de su autarquía condena al pensar al vacío; al final éste se convierte, subjetivamente, en estupidez y primitivismo.<sup>55</sup>

La ontología hermenéutica y nihilista que se deriva del *pensiero debole* como crítica radical a las estructuras de dominio metafísicas, permite disminuir la violencia constitutiva del pensamiento único y sus recusables consecuencias manifiestas en múltiples formas de dominación, de exclusión y de destrucción de lo humano, consecuente con el portentoso afán de exterminio de las diferencias propias de la integración plural del mundo en la modernidad tardía:

---

<sup>55</sup> Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*. (Trad. Alfredo Brotons), Akal, Madrid, 2008, pp. 144-145.

El desprecio que muestra la metafísica por lo pasajero, el cuerpo, el individuo en su singularidad específica y accidental, “prepara” objetivamente para el exterminio de grandes masas de humanos en nombre de una teoría o incluso para su sumisión ciega a la racionalización global de la existencia del mundo tecnológicamente avanzado.<sup>56</sup>

La otra filosofía coincidente con el supuesto nietzscheano del desenmascaramiento de la metafísica como violencia está en la obra de Emmanuel Lévinas.<sup>57</sup> Al igual que en Adorno, para Lévinas el Holocausto judío es el acontecimiento histórico que hace patente la vinculación íntima entre metafísica moderna y violencia. A diferencia de Adorno, Lévinas parece ir más lejos en su crítica al desarrollar las implicaciones éticas por las que es imperativo superar la metafísica y, con esto, la renovación del lenguaje filosófico anclado en la terminología tradicional en la que parece todavía estar el propio Adorno. Esta insistencia en el lenguaje que hay en Lévinas nos hace necesario precisar que en su pensamiento se da una distinción particular entre metafísica y ontología. Lo que autores como Heidegger y Adorno entienden por metafísica, en Lévinas lleva por nombre el de ontología. Metafísica es

---

<sup>56</sup> Vattimo, G. “Metafísica y violencia” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p. 461.

<sup>57</sup> Cfr. el importante y valioso ensayo de Jacques Derrida titulado “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, incluido en *La escritura y la diferencia*. (Trad. Patricio Peñalver). Anthropos, Barcelona, 1989.

comprendida por Lévinas en el sentido del “más allá de las cosas mismas” o “más allá de este mundo empíricamente dado”. Este “más allá” remite a la *alteridad* del “otro” el cual se me presenta no como una cosa cualquiera de este mundo, es decir, como irreducible a un objeto y que, por tanto, rehúye a la violencia ontológica (o metafísica, para nosotros) que privilegia la doctrina del ser en cuanto ser, esto es, el ser en general, como tratado general de la realidad del mundo (*totalidad*) que olvida y no considera a la individualidad singular del otro al cual no se respeta, pues cae dentro de una generalización de los seres y, acaso, como un ejemplar de la especie humana que puede ser manipulado, objetivado, asesinado y exterminado. Según Lévinas, el otro es un ser digno por cuanto está vuelto al *infinito*, en definitiva, a Dios; esta es la posibilidad de su ser irreducible y de la relación ética con el otro que es “rostro”, es decir, presencia digna. “Su deseo le sitúa en relación con Dios, de cuya huella es, en consecuencia, portador”. Se apela sí a la fraternidad, a una suerte de igualdad respecto del otro, pero también a la idea de que la experiencia del ser es la experiencia de un infinito como “mandato y autoridad”. En este punto la filosofía de Lévinas conoce una íntima conexión con la experiencia religiosa que, a nuestro modo de ver, le hace fracasar en el intento por superar la metafísica. Este fracaso puede sostenerse con base en tres argumentos. Dos

esgrimidos por Derrida y, uno más vertido por Vattimo. Los argumentos de Derrida dicen:

1. La filosofía de la alteridad en Lévinas no puede sustraerse a la violencia que implica la ontología (la doctrina general del ser en cuanto ser) porque la relación con el otro requiere que este otro se muestre como otro, esto es, que se revele como un *ego* y no como una cosa, ello implica que haya una precomprensión ontológica.<sup>58</sup>
2. Lévinas tampoco puede sustraerse a la violencia que comprende la ontología porque, si el otro se relaciona conmigo, lo hace, entre otros aspectos, como un interlocutor. La mediación del lenguaje para que se dé el encuentro ya es violencia. “La predicación es la primera violencia. Como el verbo *ser* y el acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y en todo nombre común, el lenguaje no-violento sería en el límite un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar al otro a lo lejos”.<sup>59</sup>
3. El argumento de Vattimo indica que Lévinas debe aceptar cierta “violencia trascendental”, más allá de la cual el otro es, en su fondo,

---

<sup>58</sup> Derrida, J. *op. cit.*, p. 185.

<sup>59</sup> Derrida, J. *op. cit.*, p. 201.

una figura de violencia en cuanto forma de la autoridad perentoria que es el *Grund* de la metafísica tradicional. Sostiene esto al leer en Lévinas:

La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. Él detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la visión, pero que permite precisamente así la exterioridad de nombrarse, enteramente mandato y autoridad: total superioridad.<sup>60</sup>

En su crítica, Vattimo advierte que la no superación de la metafísica (como violencia) en Lévinas se da porque, si bien, este autor rehúye de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, la recupera como teología (ciencia de ese ente, que, como acto puro, es el ser en su plenitud).

Como ya hemos tenido ocasión de recordar, en la tradición heideggeriana la crítica a la metafísica occidental moderna está cifrada por la apuesta

---

<sup>60</sup> Lévinas, E. *Totalidad e infinito*. (Trad. Daniel E. Guilloit). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 295.

localizada en razones de orden práctico y no principalmente en razones teóricas. Con el rechazo a la violencia metafísica, el *pensiero debole* apunta – primordialmente– a una consideración de la política que se resignificará a partir de dar cabida al otro, a lo otro, a la diferencia otrora marginal.<sup>61</sup>

El *pensiero debole* es un pensamiento sobre la *emancipación* como posibilidad –ofrecida por la propia racionalidad metafísica–<sup>62</sup> de liberarse de la alienación del mundo estructurado conforme a una cierta lógica de poder para fomentar la dominación de unos sobre otros (como sucede en las políticas autoritarias y totalitarias) y sobre todas las otras cosas (el mundo como objetividad manipulable por las ciencias y las técnicas modernas).

---

<sup>61</sup> La crítica al eurocentrismo y la reflexión sobre la descolonización a partir de los fenómenos socioculturales, políticos y económicos del mundo-sur de la modernidad tardía han dado cuerpo al llamado *giro descolonizador* que ha hecho patente la disolución del sentido unitario y progresivo de la historia y sus implicaciones en la concepción de la reflexión ética y la política en nuestro tiempo. Cfr. por ejemplo, Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid, 2011; *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007, 2009); *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal, México, 2015; Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona. 2007; Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007; Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.). *Epistemologías del Sur. (Perspectivas)*. Akal, Madrid, 2014.

<sup>62</sup> “La metafísica no nos deja completamente huérfanos: su disolución (si se quiere, la muerte de Dios de la que habla Nietzsche) se muestra como un proceso dotado de una lógica propia de la que se pueden obtener también elementos para una reconstrucción. (Estoy hablando de lo que Nietzsche llamaba ‘nihilismo’, que no es sólo el nihilismo de la disolución de todos los principios y valores, sino también, como nihilismo ‘activo’, la posibilidad de iniciar una historia diferente): Vattimo, G. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. [trad. Carmen Revilla]. Paidós, Barcelona, 2003, p.60.

Desde esta perspectiva, el ideal de igualdad de las propuestas políticas modernas se ve reemplazado por el ideal de la reducción de la violencia o, en otros términos, el proyecto político de emancipación que se articula al interior del *pensiero debole* resignifica el ideal de la igualdad para ya no entenderla como identidad, sino como una condición histórica que debe ser conquistada a partir de ir corrigiendo las desigualdades de los individuos con el objetivo de ir reduciendo la violencia y lograr la liberación del exceso de represión que oprime al individuo en múltiples niveles de su vida.<sup>63</sup>

Si la violencia metafísica es todo tipo de absolutismo universalizante,<sup>64</sup> la *no violencia* que se deriva del *pensiero debole* será una “arriesgada interpretación” que, resistiéndose a establecer unas máximas de acción, responde a un llamado que viene del pasado cuyo origen se revela en la *kénosis* de la herencia cristiana la cual es interpretada, precisamente, como manifestación de amor, de *cáritas*, que revela a Dios mismo como amigo y no como dueño.<sup>65</sup> Pero, aun sea reencontrando al Dios cristiano como amigo y no

---

<sup>63</sup> Cfr. Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. [Trad. Juan García Ponce]. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1992.

<sup>64</sup> La autoridad política, el Dios vengativo de la religión natural, la razón del sujeto moderno como criterio último de verdad, la historia entendida como progreso hacia lo mejor, etcétera.

<sup>65</sup> Esta arriesgada interpretación estaría manifiesta, por ejemplo, en dos pasajes muy controvertidos en la producción filosófica de Vattimo como ya hemos dado cuenta antes: “El hilo conductor de la interpretación que Jesús da al Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí. A esta luz –de la salvación como evento que realiza cada vez más

como dueño, se trata, sin embargo, de un dios y lo que ello significa en el lenguaje y la tradición de la metafísica moderna. En este punto, cabe aseverar que el propio Vattimo, en su esfuerzo por rebasar la metafísica, ésta le sale al encuentro como teología (como, al parecer, sucede con Lévinas) a la cual no tiene reparo en aceptar incluso en su sentido *debolista* como se ha encargado de desarrollar teóricamente en sus últimas obras.<sup>66</sup>

Consecuente con su primer momento teórico, afirma Vattimo que

... la ragione per cui la filosofia, alla fine dell'epoca della metafísica, scopre di non poter più credere al fondamento, alla

---

plenamente la *kenosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascendente: o sea como el *ipsum esse [metaphysicum] subsistens*– la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 54].

El otro pasaje que queremos considerar afirma: “No es casualidad que, desarrollando las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar así el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente. Sólo es otro modo, probablemente más radical de encontrar –o bien: un modo de radicalizar ulteriormente, en la misma línea encarada con la reflexión sobre la ciencia y la ética– la propia historicidad concreta, la pertenencia a la modernidad.

“La hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, que, en su interpretación, caracteriza a la modernidad, se ponen las bases de su ‘verdad’ [no hay hechos, sólo interpretaciones]: Mas la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición”: Vattimo, G. *Más allá de la interpretación* [Trad. Pedro Aragón Rincón]. Paidós, Barcelona, 1995, p. 85.

<sup>66</sup> Quizá por ello llega a afirmar claramente: “Si ya no podemos creer –pues precisamente eso está prohibido por el desvelamiento de la conexión entre metafísica y violencia– que podemos apelar a un fundamento originario... entonces la llamada que señala la superación de la metafísica al revelar la imposibilidad de su continuación debe venir de la metafísica misma y de su mundo”: Vattimo, G. “Metafísica y violencia” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, pp. 471.



causa prima objetivamente data davanti agli occhi della mente, è che si è accorta (essendo stata educada a ciò anche, o propio, dalla tradición cristiana) della violencia implícita in ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare.<sup>67</sup>

De modo que, la única definición de violencia que es posible formular desde el *pensiero debole* es aquella que la describe como un *acallar* de toda nueva pregunta frente a las verdades consideradas últimas, ya establecidas, y que, a su vez, justifican las propias estructuras metafísicas que hacen posible la violencia. En conclusión, existe una conexión desenmascarada que vincula la voluntad de fundamentación y la afirmación de estructuras pensadas como originarias, como principios inmutables y evidencias coherentes; en otras palabras, se puede afirmar que hay una íntima relación entre fundamentación metafísica, dominio y violencia.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> “...la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultinidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 63 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 77]. Efectivamente, de acuerdo con Vattimo, acallar cualquier pregunta ulterior con la perentoriedad autoritaria del primer principio es la única posible definición de violencia: Cfr. Vattimo, G. “Metafísica, violencia, secularización” en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* [Trad. Carlos Gattropi y Margarita N. Mizraji]. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 63-88.

<sup>68</sup> Cfr. Vattimo, G. “Metafísica y violencia” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, pp. 451-475.

En el proceso político de secularización y emancipación, se trata, entonces, de considerar que la reducción de la violencia es un proceso siempre en curso (acaeciendo) y no una condición ideal de autenticidad que se puede establecer de manera definitiva de una vez y para siempre como si se tratara de adecuarse a la esencia eterna del hombre, de la moral y de la sociedad.

El *pensiero debole* considera que la invitación de Heidegger a la escucha del ser es una invitación a esperar una llamada del ser que ya no habla en términos de *arché*, de principio fundante o de estructura esencial. El discurso del ser adopta la forma de una polifonía de sonido, un murmullo... al que debe responder una “escucha que no presenta el esquema del fundamento una y otra vez, sino que se resigna a él, que lo acepta como su destino, lo distorsiona y lo seculariza”.<sup>69</sup>

La única posibilidad que se puede pensar hoy para llevar a cabo – radicalmente–, el llamado a una política secularizada de signo nihilista y emancipadora está cifrada en la capacidad de abrirse imaginativamente a una política no ontoteológica que desmantele (debilite) las pretensiones del poder metafísico y se proponga concientemente hacer evidentes la fragilidad de los

---

<sup>69</sup> Vattimo, G. “Metafísica y violencia” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, pp. 474-475.

referentes soberanos, su epocalidad, su caducidad y su finitud. Esta evidencia no es otra cosa que la condición *an-árquica* de la política que se nos muestra ahora como la manera en que ésta se puede liberar de sus ataduras metafísicas, de su violencia metafísica, de sus pretensiones de absoluto, así como de la búsqueda del fundamento u origen (*arché*) en cuanto que *principium* de la soberanía, del gobierno y de los poderes político y económico. En esto Derrida es elocuente:

La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la “filosofía” o la “metafísica” tradicionales.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Derrida, J. *op cit.*, p. 191.

## 2. POLÍTICA HERMENÉUTICA COMO AN-ARQUÍA DEBOLE

...como Heidegger demuestra en términos ontológicos, 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.

G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia*.

### a) El an-arquismo de Reiner Schürmann

“An-arquía”<sup>71</sup> es otro nombre para decir el nihilismo al final de la metafísica que se expresa en la pregunta: “¿Qué hacer al final de la metafísica?” Esta es la interrogante que plantea Reiner Schürmann como consecuencia de adoptar las tesis heideggerianas de *Sein und Zeit*. En su interpretación de la crítica heideggeriana –y en la nuestra– se insiste en el primado de la praxis sobre la

---

<sup>71</sup> Hacemos referencia aquí al significado etimológico y filosófico de anarquía tal como lo desarrolló Reiner Schürmann (1941-1993) en su particular y original interpretación de Heidegger en *Le principe d’anarchie* (1982). Así mismo, compartimos el uso que Vattimo hace de esta teoría schürmanniana para la comprensión del fenómeno político en cuya apuesta se da una interesante interpretación del *pensiero debole*: “Il problema di pensare senza fondamenti è diventato, da questione per i filosofi, tema decisivo per la nostra esistenza (e sopravvivenza) quotidiana. È naturalmente il legame con la situazione sociale e politica che oggi noi riconosciamo così esplicitamente non è affatto estraneo allo spirito con cui l’autore parlava, anni fa, di anarchia. Il venire in luce del principio di anarchia, anzitutto nel senso etimologico e filosofico del termine –la scomparsa dei fondamenti- e poi anche con un significato più concreto e generale, persino politico, non è mai stato concepito da Schürmann come la scoperta di una verità metafisica ma, in piena fedeltà all’ispirazione heideggeriana, come un evento storico-ontologico. Non siamo noi che scopriamo che i fondamenti non reggono teoricamente: è l’essere stesso che “si dà” nella forma della crisi di un sistema e nella faticosa, anarchica, transizione a un sistema (meglio, forse, a un “non sistema”) diverso”: Vattimo, G. “Prefazione” en Martinengo, A. *Introduzione a Reiner Schürmann*. Meltemi, Roma, 2008, pp. 7-8.

teoría, *agere sequitur esse*, pues, como ya hemos tenido oportunidad de mostrar, Heidegger elabora su crítica a la metafísica no por razones teóricas, sino por razones práctico-políticas. Heidegger, –afirma Schürmann,

(...) no disocia para nada ‘ser y actuar’... no olvida esto último en beneficio del primero... No desarticula la antigua unidad entre teoría y práctica, hace algo aún peor: propone la cuestión de la presencia de tal modo que la cuestión del actuar encuentra ya su respuesta; de tal manera que el actuar no puede hacerse cuestión; que preguntar ‘¿qué debo hacer?’ es hablar en el lugar vacío desertado por las representaciones sucesivas de un *fundamentum inconcussum*; de tal manera que las constelaciones epocales de la presencia se revelan como habiendo prescrito, desde siempre, los términos en los cuales la cuestión del actuar debe y puede ser propuesta... el fundamento a partir del cual podemos y debemos responder (sustancia, Dios, *cogito*, comunidad discursiva) y los tipos de respuesta que debemos y podemos dar (jerarquía de las virtudes, jerarquía de las leyes –divinas, naturales y humanas–, jerarquía de los imperativos y jerarquía de los intereses discursivos: interés cognitivo o interés emancipador).<sup>72</sup>

La política hermenéutica que se deriva del *pensiero debole* conduce al desmantelamiento de la política metafísica en cuanto que historia de la

---

<sup>72</sup> Schürmann, R. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*, Seuil, París, 1982. [Trad. Miguel Lancho: *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Arena Libros, Madrid, 2017.pp. 16-17.

hegemonía de los regímenes de control y dominación enarbolados como maquinarias de la soberanía gubernamental ejercida y entendida a partir de la metafísica de los principios, del *telos* predefinido y de la presencia objetiva. Esta deriva postmetafísica ya no es una deriva de tipo antiguo y moderno, épocas en las cuales se consideraba que las filosofías prácticas debían *derivarse* de una filosofía primera. Los griegos, los medievales y los modernos siempre plantearon el problema de la acción política o ética como una búsqueda de referentes últimos para *fundar* en ellos las razones del actuar, su sentido y su finalidad.

La pregunta por la acción remite, sin duda, a la acción política. Conocida es la pregunta de Heidegger que plantea una tremenda duda sobre el actuar:

Mientras, a lo largo de los últimos treinta años, se ha hecho cada vez más claro que el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder cuya capacidad de determinar la historia apenas puede apreciarse. Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Heidegger, M. “Nur noch in Gott kann uns retten” (entrevista), in *Der Spiegel*, 31 ma 1976, p. 193-219. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* (Trad. y notas de Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1996

Schürmann cree que es importante develar a qué nos conduce la duda heideggeriana o su ignorancia sobre el actuar y cuál sea su necesidad. Por supuesto, esta duda está enmarcada en el análisis heideggeriano de la historia de la destrucción de la metafísica dentro de la historia de la filosofía de Occidente. De la misma manera que en Vattimo, Schürmann observa que en Heidegger la pregunta por el actuar puede y debe ser planteada tomando en consideración su historia metafísica, es decir, en abierta crítica deconstructiva de la idea de fundamento a partir del cual se puede y se debe responder a ella apelando a las ideas de sustancia, Dios, *cogito*, comunidad discursiva, etcétera, y los tipos de respuestas que se han dado a ella en relación con la jerarquía de virtudes, la jerarquía de leyes (sean éstas divinas, naturales y humanas), la jerarquía de imperativos y la jerarquía de intereses discursivos (interés cognitivo o interés emancipatorio). Entonces, la metafísica, desde esta perspectiva, es vista como un conjunto de esfuerzos encaminados a construir un modelo, canon o *principium* para el actuar. Y, como hemos dicho antes, este conjunto es cerrado, es decir, no es posible ponerlo en duda y ni siquiera es posible pensarlo de otro modo a como nos es dado. Se trata de lo que Schürmann ha denominado “la clausura del campo metafísico”.

En la filosofía de Heidegger se plantea lo que podemos llamar la clausura de la búsqueda del pensar *fundante* para la acción. Para Schürmann esta clausura

tiene dos dimensiones: una *sistemática*, que consiste en derivar, formalmente, de las filosofías primeras las normas para la acción; la otra es la clausura histórica ya que el discurso destructor de la metafísica solamente puede advenir en el fin de la modernidad.<sup>74</sup> Con el fin de la modernidad deviene la falta de legitimación de la *praxis* a partir de la *theoria*, esto es, la acción o el actuar devienen an-árquicos, lo cual quiere decir que ahora se trata de establecer las reglas mismas que derivan de las acciones. Esto hace afirmar a Schürmann que:

L' "anarchie" n'est que le complément des deux prémisses qui viennent d'être produites, à savoir: 1. Les doctrines traditionnelles de la *praxis* réfèrent celle-ci à une "science" indépassable dont procèdent les schémas applicables à un raisonnement rigoureux sur l'agir; 2. à l'âge de la clôture de la métaphysique, cette procession ou légitimation à partir d'une science première s'avère avoir été *époquale* – régionale, si l'on veut, datée, en tout cas "finie" dans les trois sens du mot : limitée, parachevée, terminée.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> "La hipótesis de la clausura también confiere a este recorrido su radicalidad: el actuar desprovisto de *arché* no es pensable más que en el momento en que la problemática del 'ser' –heredada del campo clausurado de la metafísica pero sumisa, sobre el límite de éste, a una trasmutación– emerge de las ontologías y las destituye": Schürmann, R. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, París, 1982. [Trad. Miguel Lancho: *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Arena Libros, Madrid, 2017, p. 17.

<sup>75</sup> "La 'anarquía' no es más que el complemento de las dos premisas que acaban de producirse, a saber: 1. Las doctrinas tradicionales de la *praxis* refieren a una 'ciencia' insuperable desde la cual proceden los esquemas aplicables a un razonamiento riguroso sobre el actuar; 2. En la edad de la clausura de la metafísica, esta procedencia o legitimación a



Según el texto anterior, la anarquía debe entenderse en relación con el esquema tradicional de la filosofía práctica que en la filosofía primera (metafísica) encuentra la referencia a una *arché* con el que se relaciona sea en una relación atributiva, sea en una relación participativa de acuerdo con lo que se puede leer en la obra de Aristóteles. De conformidad con el esquema atributivo-participativo, las teorías sobre la praxis traducen el actuar a partir de un orden primero que, al mismo tiempo, se constituye en normativo. Este principio de orden normativo ha conocido diferentes nombres en la historia: ciudad perfecta, reino celestial, felicidad del mayor número, libertad nouménica y legisladora, consenso pragmático universal, etcétera. “Nessuno di questi ricalchi, però, distrugge il modello stesso, attributivo, partecipativo e perciò normativo (...) L’archè funziona sempre nei riguardi dell’azione come la sostanza rispetto agli accidenti, allorché imprime loro senso e *telos*.”<sup>76</sup>

Por el contrario, según la argumentación de Schürmann, en la época de la clausura de la metafísica (el fin de la metafísica en el sentido de Vattimo), el esquema atributivo-participativo de referencia a un principio (*arché*) se revela

---

partir de una ciencia primera se revela como habiendo sido *epocal*, -regional si queremos, fechada, en todo caso ‘finita’ en los tres sentidos de la palabra: limitada, completada, terminada”: Schürmann, R. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*, Seuil, París, 1982, p. 14. La traducción es nuestra.

<sup>76</sup> Schürmann, R. *Dai Principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger* [Trad. G. Carchia]. Mulino, Bologna, 1995, p. 30.

como producido por un cierto tipo de pensar, por unas reglas que – históricamente– han tenido su origen, apogeo y de las que asistimos hoy a su decadencia. Es por ello por lo que los “principios” se revelan epocales en nuestra historia y, como todo lo epocal, tienen fecha de caducidad, terminan por deteriorarse. Cada época histórica es una época de la historia del ser en la que se da una verdad primera, un principio racional de legitimidad absoluta del que se deriva lo múltiple. Este esquema racional se ha trasladado a la filosofía práctico-política en la que el principio racional estructura el principio de autoridad (el *principes*):

Le filosofie prime forniscono al potere le sue strutture formali. Più precisamente, la “metafisica” designa allora questo dispositivo nel quale l’azione richiede un principio al quale si possano riportare parole, cose e atti. *L’azione appare priva di principio nell’epoca della svolta*, allorché la presenza come identità ultima si muta nel venire alla presenza come differenza irriducibile (o riducibile solo categorialmente).<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> “Las filosofías primeras proporcionan al poder sus estructuras formales. Más precisamente, la ‘metafísica’ designa el dispositivo con el cual la acción requiere un principio al que se puedan remitir palabras, cosas y acciones. La acción aparece desprovista de principio en la época de la *svolta* [*Kehere*], cuando la presencia como identidad última se transforma en la presencia como diferencia irreductible (o reductible solo categorialmente)”: Schürmann, R. *Dai Principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger* [Trad. G. Carchia]. Mulino, Bologna, 1995, p. 33. La traducción y el subrayado es nuestro.

En este viraje (*svolta*) que representa la clausura de la metafísica, la anarquía designa el deterioro del primer principio y su operatividad en el dominio del mundo. Según nuestro modo de ver, se trata del nihilismo nietzscheano y del *debolismo* vattimiano.

En Schürmann el principio de anarquía encierra, aparentemente una paradoja que se explica en los siguientes términos:

È istruttivo pensare questa contraddizione. Il riferimento al principio appare, allora, contrastato, tanto nella sua storia che nella sua essenza, da una forza di dislocazione, da un desiderio di pluralità. Il *logos* referenziale diventa “parole en archipel”, “poème pulvérisé” (René Char). La decostruzione è un discorso di transizione. Mettendo fianco a fianco le due parole “anarchia” e “principio”, ci si prepara a questa transizione epocale.<sup>78</sup>

Teniendo esto presente, se muestra necesario aclarar, como hace Schürmann, que *anarquía* no debe entenderse aquí como la teoría política preconizada por autores como Bakunin, Proudhon o Kropotkin quienes más bien sostienen el

---

<sup>78</sup> “Es instructivo pensar en esta contradicción. La referencia al principio aparece, entonces, contrastada, tanto en su historia como en su esencia, por una fuerza de dislocación, por un deseo de pluralidad. El *logos* referencial se convierte en “*palabra en archipiélago*”, “*poema pulverizado*” (René Char). La deconstrucción es un discurso de transición. Poniendo las dos palabras “anarquía” y “principio”, una al lado de la otra, nos estamos preparando para esta transición epocal”: *Ibidem*. p. 33. La traducción es nuestra.

*anarquismo* como proyecto político revolucionario, sí, pero dependiente todavía de los principios de la metafísica moderna:

Inutile aggiungere che non si tratterà qui dell'anarchia nel senso di Proudhon, di Bakunin e dei loro discepoli. Ciò che questi pensatori hanno tentato consiste nello *spostare* l'origine, sostituendo al potere di autorità, *princeps*, il potere razionale, *principium* –operazione metafisica quante altre mai. Essi hanno tentato di rimpiazzare un punto focale con un altro. L'anarchia che sarà in questione qui è il nome di una storia che ha intaccato il fondamento dell'agire, una storia nella quale i sostegni cedono e diviene ovvio che il principio di coesione, sia esso autoritario o “razionale”, non è più che uno spazio bianco privo di potere legislativo sulla vita. L'anarchia esprime il destino che fa deperire i principî ai quali gli Occidentali hanno riportato, a partire da Platone, i loro fatti e i loro gesti per ancorarveli, sottraendoli al cambiamento e al dubbio. È *la produzione razionale di questo ancoraggio* (...) che diventa impossibile con Heidegger.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> “Huelga decir que no nos ocuparemos aquí de la anarquía en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que han intentado estos pensadores es *desplazar* el origen, reemplazando el poder de autoridad, *princeps*, por el poder racional, *principium* –una operación metafísica como tantas otras. Han intentado reemplazar un punto de vista con otro. La anarquía de la que aquí se hablará es el nombre para una historia que ha hecho mella en los fundamentos de la acción, una historia en la que los cimientos ceden y se hace obvio que el principio de cohesión, sea autoritario o ‘racional’, no es más que un espacio en blanco desprovisto de poder legislador sobre la vida. La anarquía expresa el destino que hace perecer los principios a los que los occidentales se han referido, desde de Platón, sus obras y sus gestos para fijarlos en ellos, sustrayéndolos al cambio y la duda. Es la producción racional de esta sujeción (...) lo que se vuelve imposible con Heidegger”: Schürmann, R. *Dai Principi*

Al recusar todo *arché*, esta ontología an-árquica se resiste a erigir nuevos y mejores principios. Que el actuar preceda al ser quiere decir que las reglas o normas que constituyen una vida social justa, buena o digna, no se establecen *a priori* desde una esencia de lo justo, lo bueno y lo digno, sino que emergen en la medida en que se construye, deconstruye y acontece en un movimiento en el que cada época se clausura al alcanzar sus límites y se abre a nuevas épocas como promesa de futuro incierto en cuanto no dado en una línea de la Historia preestablecida, preconcebida o anticipada.

La confesión de la ignorancia heideggeriana en relación con el sistema político más adecuado para la era tecnológica aparece como consecuencia de la radicalización del *motto* kantiano: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”.<sup>80</sup> Según Schürmann, para la fenomenología radical, el hombre occidental se ha encerrado en esta condición de minoría al atribuir un fundamento definitivo a algunas de sus representaciones. La salida de esta condición autoculpable puede realizarse solo si la razón disipa lo que ha construido. En este sentido, según Schürmann, someter a la crítica las ficciones paradigmáticas que se ha impuesto a sí mismo, significa mostrar su origen. Esto

---

*all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* [Trad. G. Carchia]. Mulino, Bologna, 1995, pp. 33-34.

<sup>80</sup> Kant, I. “¿Qué es la Ilustración?” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. (Trad. Agapito Maestre y José Romagosa). Tecnos, Madrid, 2005, p.21.

no se puede hacer indagando una vez más la constitución del sujeto, pues será el *ego* trascendental lo que Kant termine erigiendo en nuevo primer principio.

La fenomenología crítica dovrà perciò rivolgersi alla storia del venire alla presenza se vorrà porre a nudo le condizioni dello stato di minorità autoimposto e completare l'impresa dell'illuminismo — l'emancipazione — lasciata incompiuta da Kant.<sup>81</sup>

Schürmann arguye que el pensamiento metafísico, bajo la máscara de racionalidad, construye sistemas de tutelaje. Estos sistemas de tutelaje se encuentran debajo de los fantasmas normativos como el derecho natural o el curso de la historia.<sup>82</sup> Destronar al *ego* trascendental en cuanto último referente moderno, no es en absoluto equivalente a celebrar la irracionalidad y abandonar la lucha en favor de la iluminación. Heidegger radicaliza esa lucha cuando opone el “pensar” al “conocer”, considerado este último como el origen de los sistemas de custodia especulativa. De acuerdo con la reflexión de Schürmann, esta diferencia heideggeriana se puede expresar en los siguientes términos:

---

<sup>81</sup> “La fenomenología crítica deberá, por tanto, volverse hacia la historia del venir a la presencia si quiere poner al desnudo las condiciones del estado de minoría autoimpuesto y completar la empresa de la Ilustración –la emancipación– que Kant dejó inconclusa”: Schürmann, R. *op. cit.*

<sup>82</sup> Schürmann, R. “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo’s call for ‘Weak Thinking’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n. 1, Spring 1984, pp. 151-164. [Trad.: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al ‘pensamiento débil’”, en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p.155.].

nosotros podemos “pensar el ser” y sus épocas, pero “conocemos los entes” y sus diferentes aspectos o modos de mostrarse. Es idea –de herencia kantiana– quiere decir que las ciencias no piensan, sino que conocen los fenómenos. Esta es otra forma de mostrar la peculiaridad de la diferencia ontológica heideggeriana y su importancia para la “crítica a la metafísica” en cuanto producto del pensar des-fundante el, cual, sin mediaciones habrá que aplicar a la consideración del pensamiento práctico-político.

En Heidegger –como en Schürmann y Vattimo– encontramos la idea de que la sociedad tardomoderna, bajo el despliegue de la estructura tecno-científica, nos conduce (y lo significa en sí misma) al fin (o la clausura) de la metafísica que revela la des-fundamentación (*Abgrund*) de todos los primeros principios del pensamiento metafísico del pasado. El ser, revelado como evento (*Ereignis*) en cada época y abandonado como presencia estable con capacidad para dotar de sentido a la vida del *Dasein* y a la historia misma, nos abre a la posibilidad de pensar la praxis política sin requerir remitirse a un fundamento, a un primer principio, a una razón suprema o a un fin último de todas las cosas. Se trata de otro actuar que sigue a otro pensar o, dicho con más radicalidad, se trata de un actuar *otro* que sigue a un pensar *otro*.<sup>83</sup> Esta será la manera en que el ser

---

<sup>83</sup> Sobre el sentido de esta forma lingüística remitimos al pensamiento decolonial del cual nos ocupamos en los capítulos 3 y 4 de este trabajo.

humano pueda sustraerse a la lógica de la violencia constitutiva de las épocas metafísicas precedentes y “dejar que las cosas sean”, es decir, liberar al pensamiento de las representaciones teleológicas y de la tiranía del fundamento.

¿Qué hacer a final de la metafísica? Resumimos con Schürmann:

Combattre tous les vestiges d'un Premier qui donne la mesure. En termes nietzschéens : après que le “monde vrai” se soit avéré être une fable –après la “mort de Dieu”– la tâche est de détrôner les nombreuses idoles dont nous continuons de décorer la vie tant privée que publique. Dans les termes de la *Lettre sur l'humanisme* : la tâche est de désapprendre le *nomos* comme artefact de la raison et de suivre le seul *nomos* comme “injonction contenue dans le décret de l'être”. En termes aristotéliens : libérer l'agir des représentations d'arché et de telos, représentations qu'à partir de “la *Ph-ique*, le livre fondamental de toute la philosophie occidentale”, Aristote déjà a indûment étendues à l'éthique et à la politique. Que faire? Renverser les êtants qui règnent sur l'agir à la façon d'un commencement, d'un commandement et d'une fin, qu'ils soient des autorités substantielles ou formelles-rationnelles. Voilà la condition pratique pour franchir la clôture métaphysique et pour rendre l'agir “sans pourquoi”, an-archique et a-téléocratique.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> “Combatir todos los vestigios de un Primero que da la medida. En términos nietzscheanos: después de que el “mundo verdadero” se haya revelado como fábula —después de la “muerte de Dios”— la tarea consiste en destronar los numerosos ídolos con los que continuamos decorando la vida tanto privada como pública. En los términos de la *Carta sobre el humanismo*: la tarea consiste en abandonar el *nómos* como artefacto de la razón y seguir solamente el *nómos* como “prescripción contenida en el decreto del ser”. En términos aristotélicos: liberar el actuar de las representaciones de *arché* y de *telos*, representaciones



## b) Ontología, an-arquía y política: la discusión Schürmann-Vattimo

La interpretación de Schürmann guarda una importante diferencia con la de Vattimo en lo concerniente a la manera en cómo se entiende la eventualidad del ser. Schürmann sostendrá que no es suficiente afirmar la eventualidad del ser, no basta con atender comprensivamente a la revelación histórico-destinal del ser, pues cada época puede ser tomada en el sentido objetivador como se toma a la metafísica, es decir, conservando su sentido fuerte como presencia objetiva, estable, etcétera. La indagación de Schürmann lo conduce a preguntar por el “origen” de las épocas del ser, esto es, la no fundamentación de cada fundamento histórico que ha tenido cada época. Este será el sentido –incluso del título– de su obra capital *El principio de anarquía*: en el origen de cada época no hay origen, nada hay que dé sentido a la presencia de los entes, no hay fundamento, solo queda la an-arquía. Mientras “origen” (*Ursprung*) remite a la metafísica del *arché*, “orígenes” refiere a los principios (*Anfang*) que dan fundamento metafísico a las éticas, las políticas, las economías, las religiones,

---

que a partir de “la *Física*, el libro fundamental de toda la filosofía occidental”, Aristóteles extendió ya indebidamente a la ética y a la política. ¿Qué hacer? Derrocar [*renverser*] los entes que reinan sobre el actuar a la manera de un comienzo, un mandamiento y un fin, ya sean autoridades sustanciales o formales-rationales. Ésta es la condición práctica para franquear la clausura metafísica y para que el actuar se vuelva “sin porqué”, an-árquico y a-teleocrático”: Schürmann, R. “Que faire à la fin de la métaphysique?”, publicado en *Cahier de l'Herne* n° 45: *Martin Heidegger* (1983), pp. 354-368.

las ciencias, etcétera. Por tanto, los principios metafísicos (orígenes) no son principios, detrás suyo hay el *arché*, esto es, el origen como fundamento infundado de todo lo que hay. Sobre esta distinción es importante considerar la posición de Vattimo:

...la distinzione tra *Anfang* e *Ursprung*... fa pensare che nella crisi della economia non solo si annuncia l'insussistenza delle specifiche *archai* della storia epocale, ma si faccia presente qualcosa d'altro –che secondo Schürmann è ciò che i greci chiamavano *physis*: una sorte di darsi dell'essere stesso, non solo come impossibilità di restare ancorati allo *Anfang*, all'origine storica di una economia e dunque anche all'ordinamento che essa imponeva, ma come “esser chiamati” (da una origine più alta, appunto *l'Ursprung*) a far saltare la nozione stessa di una economia.<sup>85</sup>

A partir de esta diferencia terminológica, se dará también la diferencia filosófica entre Vattimo y Schürmann. Mientras que Vattimo considera –siempre ya al final de la metafísica– que el ser se nos da como siempre ya *sido*, como *huella* de una ausencia que solo es posible recordar (*Andenken*)<sup>86</sup> una

---

<sup>85</sup> Vattimo, G. “Prefazione” en Martinengo, A. *Introduzione a Reiner Schürmann*. Meltemi, Roma, 2008, p. 10.

<sup>86</sup> “...el *An-denken* tiene el sentido de una ‘reapropiación’; no en el sentido de la toma de posesión (de los principios) de lo real que es propio de la fundamentación, sino en el sentido de una suspensión, a través de la defundamentación, de las pretensiones de urgencia de los horizontes históricos particulares que crean agotar el sentido del ser”: Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Trad. Juan

vez acaecido y de la que solo quedan monumentos<sup>87</sup>. El *Andenken* sustituye a la fundamentación:

A la idea de fundamentación entendida en sentido kantiano, y por tanto todavía “metafísico”, Heidegger opone una búsqueda que se mueve sobre el filo de la conexión entre fundamentación y desfundamentación. Al pensamiento de la fundamentación se sustituye el pensamiento como *An-denken*, como remontarse *in infinitum*, como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos (del pasado o de culturas, de todos modos, “otras”) que en su apelar a nosotros (cristalizándose en los lenguajes que hablamos y que “disponen” de nosotros) determinan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico destinal (según el nexo heideggeriano de *Geschichte* y *Geschick*, historia y destino).<sup>88</sup>

---

Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 104.].

<sup>87</sup> “Heidegger encara estos problemas intentando definir el pensamiento no-fundacional; pensar es recordar, retomar-aceptar-distorsionar. O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con la *pietas* como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos; o, en definitiva, al ser como *Geschick*, como envío, y como *Überlieferung*, como transmisión”: Vattimo, G. *Ética dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 29].

<sup>88</sup> Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Trad. Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992, pp.103-104.].

Para Schürmann la anarquía es “una suerte de anuncio positivo del ser como no-fundamento”<sup>89</sup> del que se deriva su eventualidad, su historicidad o su temporalidad, en cuanto se ha develado la no fundamentación de cada época del ser; los *archai* que “determinan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico destinal”.

No obstante, Schürmann ve una contradicción en Vattimo al querer éste mostrar al ser como evento (“la deslegitimización mediante la temporalización del ser”<sup>90</sup>), es decir, la no perentoriedad de la presencia del ser y afirmar, al mismo tiempo, la re-presentación de los valores<sup>91</sup> con el cometido de continuar

---

<sup>89</sup> Vattimo, G. “Prefazione” en Martinengo, A. *Introduzione a Reiner Schürmann*. Meltemi, Roma, 2008, p. 10.

<sup>90</sup> Schürmann, R. “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo’s call for ‘Weak Thinking’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n. 1, Spring 1984, pp. 151-164. [Trad.: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al ‘pensamiento débil’”, en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p.149.].

<sup>91</sup> Schürmann advierte que hay una debilidad del *pensiero debole* de Vattimo mostrada en el artículo de 1983 “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. Esta debilidad estará expresada tanto en términos geográficos como en términos de la alusión a los dos sentidos de la deconstrucción en Derrida: “Jacques Derrida distingue entre dos maneras de practicar la deconstrucción: una consiste en ‘decidir cambiar el territorio, en una moda discontinua e irruptora, situándose uno a sí mismo fuera (de la metafísica) y afirmando una ruptura absoluta’; la otra, ‘Intentando una salida sin cambiar el territorio, repitiendo lo que está implícito en los conceptos fundacionales’. La primera, añade, ‘domina Francia hoy’; el segundo ‘estilo de deconstrucción es en su mayor parte el de las preguntas heideggerianas’. [Jacques Derrida, *Los márgenes de la filosofía*, traducción de A. Bass (Chicago: The University of Chicago Press 1982), 135]. Vattimo, de modo similar, distingue entre ‘superar’ la metafísica y, con un juego de palabras sobre el término alemán *Verwindung*, ‘distorsionarla’ desde dentro. El primer programa aspiraría a dejar atrás la metafísica. El segundo, con la cuasi freudiana connotación que *Verwindung* tiene en Heidegger, se quedaría satisfecha con trabajar a través de ella... Contemplo con cierto alivio el intento de Vattimo de trabajar a través de la metafísica más que superarla, y de ese modo, ponerse del lado de Freud y Heidegger –o del de Paul Klee, cuyo ángel contempla con compasión las ruinas

una revolución posmetafísica en la que solo nos queda contemplar piadosamente<sup>92</sup> las ruinas de la metafísica. Le parece que Vattimo podría estar todavía “fuertemente” comprometido con la metafísica al solo querer distorsionarla (*Verwindung*) sin querer aniquilarla del todo. El *pensiero debole*, puede no ser tan débil y conservar en sí los vestigios de la metafísica, es decir, de la fuerza y de la violencia. Para argumentar este asunto, Schürmann recurre a los pasajes de *La gaya ciencia* en que Nietzsche alude a la debilidad de las mujeres:

La mala debilidad puede ser la virilización de lo femenino. Sería mala porque produciría más de lo mismo en Occidente: más estándares, más universales, más metafísica. La debilidad buena sería la feminización de lo masculino. Sería buena porque transmutaría estándares atemporales en medidas heraclíteas

---

acumuladas por la historia a sus pies”: Schürmann, R. “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo’s call for ‘Weak Thinking’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n. 1, Spring 1984, pp. 151-164. [Trad.: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al ‘pensamiento débil’”, en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p.142.].

<sup>92</sup> “*Pietas* è un termine che evoca anzitutto la mortalità, la finitezza e la caducità”: Vattimo, G. “Dialettica, differenza, pensiero debole” en Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995, pp. 23-23 [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000, p.33.]. “...sólo puede ser la *pietas* que experimentamos, y que de algún modo no podemos no experimentar, por lo viviente y sus huellas-monumentos, en cuanto hacemos hasta el fondo la experiencia de la ‘eventualidad’, desfondamiento, no-presencia del ser. Y se debe notar que es la disolución de la metafísica lo que nos libera para la *pietas* (...) “la *pietas*... se da como consecuencia de haberse hecho cargo de la disolución de toda metafísica de la presencia”: Vattimo, G. *Etica dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 31-32].

minuciosamente temporalizadas –al menos si Nietzsche está en lo cierto al afirmar que la fuerza de las mujeres consiste en “parecer completamente cambiables e insondables”.

(...)

Para Nietzsche, la debilidad es una invención: las mujeres “inventaron la debilidad, de ese modo se defendían contra la fuerza y su ‘pelea a puñetazos’”. Vattimo no nos dice cómo ve él la “humanidad post-metafísica”, esto es, la humanidad post-revolucionaria. Me preocupa si sacará su fuerza o no de la invención de la debilidad o de las versiones debilitadas –por desarticuladas– de la vieja pelea a puñetazos.<sup>93</sup>

La crítica a Vattimo está sustentada en lo que parece a Schürmann una propuesta de mediación entre el *pensiero debole* como pensamiento postmetafísico y la idea de la *pietas* como esa actitud “devota” hacia las ruinas del pasado entendido incluso en el sentido heideggeriano de *Gewesenes*.<sup>94</sup> Lo que, a su modo de ver, encadena a Vattimo a la tradición metafísica del pensamiento fuerte.

---

<sup>93</sup> Schürmann, R. “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo’s call for ‘Weak Thinking’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n. 1, Spring 1984, pp. 151-164. [Trad.: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al ‘pensamiento débil’”, en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, p.154.].

<sup>94</sup> “...il pensiero debole non si è lasciato semplicemente alle spalle la dialettica e il pensiero della differenza; essi costituiscono per lui, invece, un passato nel senso del *Gewesenes* heideggeriano, che ha molto da fare con l’invio e il destino”: Vattimo, G. “Dialettica, differenza, pensiero debole” en Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995, p. 12.

Esta conclusión llevará a Schürmann a buscar la manera de sustraerse a toda sutil permanencia en la metafísica hasta llegar a considerar el mismo *Ereignis* como totalmente carente de fundamento, es decir, anárquico. Se trata de una completa destrucción de los principios epocales del pasado revelando lo infundado de esos principios y recuperando así la vocación de la filosofía que ha sido secuestrada por la metafísica: la de cambiar al mundo, pues, en nombre de los principios metafísicos de la política se ha olvidado la política.

La diferencia entre Vattimo y Schürmann, como se ve, está en cómo se da el ser al final de la metafísica y la revelación del no-fundamento (el nihilismo en Vattimo y el anarquismo en Schürmann), y en la manera en que se concibe la posible sustracción de la metafísica. Mientras en Schürmann el ser se da en presencia como ausencia de fundamento (como anarquía); en Vattimo el ser se da como siempre ya sido, como una ausencia que solo queda recordar (*Andenken*). Se trata, según Vattimo, de salir del olvido del ser en favor del ente. En esto consiste su ontología de la actualidad: “Tratar de recordar el ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica. Se trata, pues, de intentar reconocer los rasgos específicos de la apertura histórica a la cual somos lanzados... así como también reconocer su radical contingencia

e historicidad...”<sup>95</sup> Tenemos así que la ontología de la actualidad posee un doble sentido: 1) reconocer que somos lanzados dentro de un paradigma histórico y, 2) suspender la validez definitiva de este paradigma en favor de la escucha del ser como no dicho.

Con estos elementos, podemos concluir que la crítica de Schürmann no es consistente sobre todo si consideramos los múltiples desarrollos que Vattimo ha dedicado a la noción de *Verwindung* y, especialmente, en lo que corresponde a sus derivas práctico-políticas (aunque, efectivamente, comparte con Schürmann la insistencia en el problema de la acción).<sup>96</sup> Recordemos que el concepto heideggeriano de *Verwindung* es tenido como la única salida posible respecto del dominio de la metafísica. En la interpretación de Vattimo, la *Verwindung* está en relación con el sentido de convalecencia y, sobre todo, con el de distorsión. Esta distorsión es un cambio de dirección en el movimiento que hace una “diferencia” con lo anterior y no inaugura nada “nuevo”. No se trata, como ya hemos mostrado anteriormente, de una “superación” en el sentido de la dialéctica hegeliana ni de una “revolución” que prevé el uso de la violencia y

---

<sup>95</sup> Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p. 49].

<sup>96</sup> Aunque Vattimo comparte la tesis de Schürmann sobre la primacía de la praxis sobre la teoría y se permite el uso del término “anarquía” en el sentido schürmanniano, no adopta, como se ve, toda su teoría sobre la anarquía, pues le parece que el filósofo holandés “corre el riesgo de hacer de la *epoché* un condición de desprendimiento total de la historia”. Vattimo, G. *op. cit.*, p. 50.



la fuerza como ingredientes de una rebelión general (todavía al interior de un paradigma metafísico: el *telos* de la vida feliz y justa en común, por ejemplo, en Marx). Se trata de un cambio o conversión que ya no es posible en las condiciones del mundo que ha llegado al final de la metafísica y para el cual solo queda la *Verwindung*. Precisamente, dos ejemplos de lo que pueda significar la *Verwindung* al final de la metafísica en el mundo actual, los pone Vattimo en las filosofías de Derrida (la deconstrucción) y de Schürmann (el principio de anarquía).<sup>97</sup> En ambas filosofías nos encontramos con un esfuerzo del pensamiento que no se quiere quedar en el solo pensamiento “teórico”, se trata de poder estar de forma práctica aun dentro de un orden metafísico (que no puede ser superado de manera radical) para, desde ahí (nuestra sociedad), poder ser *verwinden*-distorsionado a través de acciones anárquicas al interior del *Gestell*.

De este modo la política anárquica se nos presenta, en cuanto política postmetafísica, como una política renuente a los principios, pero también a los imperativos. Ya no se trata de la medida como referente a un principio ni de que ésta sea “ordenadora” (tanto el sentido de mandar, imperativamente, como en el sentido de establecer un orden de las cosas) de manera hegemónica. Una vez

---

<sup>97</sup> Cfr. Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 132-142].

que ya no hay “fundamento” para la acción, solo nos queda la anarquía y es por ello por lo que en Schürmann no encontramos una propuesta concreta de organización o modelo de política, pues al no haber un principio de acción, también se ha deshecho de un *telos* de la acción. En Vattimo, en cambio, nos encontramos con una propuesta política que, retomando la inspiración de la sociedad comunista en Marx se inspira también de la razón teológica que ha postulado el primado de la *caridad* como principio de orden, es decir como norma de acción sociopolítica y ética.

### c) **Ontología de la comunidad y el primado de la caridad**

El pensamiento del último Vattimo lo inscribe dentro de una tradición cristiana-católica aunque no precisamente eclesial.<sup>98</sup> Ya hemos tenido ocasión de presentar la veta religiosa en el pensamiento del filósofo italiano a propósito de la vinculación entre la historia de la hermenéutica y el proceso de secularización moderno y tardomoderno;<sup>99</sup> aquí solo nos ocuparemos de presentar y criticar la que –a nuestro modo de ver– representa una tesis que incuba el grave problema de recaer en la metafísica tradicional en cuanto pensamiento del principio (*árquico*): nos referimos a la propuesta vattimiana del primado de la caridad como valor ético-político que, según su parecer, deviene indispensable para las sociedades contemporáneas que aspiran a la paz, la inclusión, la democracia y la justicia.

La debilitación (*indebolimento*) de la metafísica objetivista detentadora de una verdad absoluta, perentoria, inmutable, objetiva, violenta, conduce a la búsqueda de la amistad (la *pietas* en cuanto amor respetuoso hacia el otro) como forma debilitada de las relaciones intersubjetivas que no se establecen ya a partir

---

<sup>98</sup> Este es, el sentido del subtítulo de la edición italiana de su obra *Credere di credere*: “È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?”

<sup>99</sup> *Cfr.* En este mismo capítulo *supra*.

de un principio de autoridad, sino del respeto y atención al otro al interior de un consenso o acuerdo no impositivo y siempre en camino de ser revisado.<sup>100</sup>

¿En qué consiste el primado de la caridad y por qué llega Vattimo a él en su filosofar? Como ya hemos tenido oportunidad de mostrar, Vattimo concibe el mundo como conflicto de interpretaciones y en él nos reconocemos al interior de una tradición de la que somos herederos y que consiste en ese progresivo debilitamiento de las estructuras fuertes del ser en cualquier campo de la experiencia humana. En la filosofía del *pensiero debole*, la historia del ser es la historia del debilitamiento del ser, esto es, la historia de la disolución progresiva de los fundamentos, la historia de la filosofía como historia de la interpretación que está también vinculada, según Vattimo, a la historia de la salvación de la que se habla en la tradición judeocristiana. La *kénosis* de Dios, su encarnación y entrada en la historia humana muestra ese abajamiento (*indebolimento*, debilitamiento) del Dios cristiano para quien ya no somos *siervos* sino

---

<sup>100</sup> A este propósito sirven las afirmaciones del autor italiano: “A fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se ‘encuentra’ sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre” (...) “En muchos aspectos hoy no somos capaces de decir la verdad salvo cuando nos ponemos de acuerdo con alguien. He aquí un modo de resumir este pensamiento: ‘no nos ponemos de acuerdo cuando hemos descubierto la verdad, decimos que hemos descubierto la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo’. Lo cual también significa que en el lugar de la verdad entra la caridad”: Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 20 y 91]. Remitimos al lector a la sección de este capítulo más arriba en que desarrollamos la sustitución que se opera en el *pensiero debole* entre la verdad metafísica y la amistad postmetafísica: “La secularización del fundamento II: Adiós a la verdad”.

*amigos*.<sup>101</sup> De esta manera, la disolución del ser como fundamento –dentro del proceso de secularización–, es la historia del paso de la época de la Verdad a la de la caridad, el amor y la solidaridad. Es por ello por lo que en el *pensiero debole* –que ya no se estructura a partir de un fundamento objetivo y perentorio– se desarrolla también un nuevo sentido de la responsabilidad frente a un otro al que se responde porque se lo sabe y reconoce como otro dentro de la misma tradición proveniente. En este punto es importante traer *in extenso* el pensamiento del propio filósofo italiano en el que se encuentra incoado su interés por la *cáritas* como categoría –aunque se experimenta ontológicamente como pre-categorial– que se inscribe en cierto lenguaje para significar hermenéuticamente la tradición a la que debe su procedencia<sup>102</sup> y desde donde se instala el quehacer de su filosofía:

---

<sup>101</sup> “La historicidad de mi existencia es procedencia y la emancipación, o la salvación, o la redención, consiste precisamente también en el tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias. Es éste, una vez más, el sentido de la frase “no os llamo ya siervos, sino amigos”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 79 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 97]. La frase bíblica a la que se refiere el texto de Vattimo se encuentra en el *Evangelio según San Juan* 15,15: “En adelante, ya no los llamaré siervos, porque el siervo no conoce lo que hace su señor. Desde ahora los llamaré amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí a mi Padre”. Este viraje de “siervo” por “amigo” marcaría ese debilitamiento de la relación de autoridad con el Dios del Antiguo Testamento y daría lugar a una nueva relación de amistad que inaugura el advenimiento del Hijo de Dios el cual deja -como mandato principal de su doctrina, el amor (la *cáritas*) hacia el prójimo.

<sup>102</sup> “No puedo hablar desde fuera de cierta tradición lingüística, de cierta enciclopedia, de cierto diccionario, y éstas son las bases de mi existencia. Por lo tanto, también puedo entender el lenguaje del Evangelio como aquel que me comunica algo que no es óptico, no está dado en el mundo exterior y tampoco pretende ser interpretado de manera realista, pero que (me)

Sarà un caso che alcuni filosofi (non sospetti di spiritualismo) oggi parlano di un *principio di carità*? Ma non staremo così scoprendo semplicemente un altro valore “metafisico” eterno, da sostituire al valore di verità? Più probabilmente, invece, ritroviamo solo una parola interna alla stessa tradizione nichilista, una parola che stata detta autorevolmente dentro questa tradizione, e che forse la più decisiva tra quelle di cui la filosofia, proprio per fedeltà alla propria provenienza, dovrebbe riappropriarsi. Non è, questa, un'allusione oscura e numinosa, un ornamento retorico del discorso. Nel suo passo immediatamente successivo, l'esplorazione del significato dell'ermeneutica per la filosofia dovrà fare i conti con la tradizione religiosa, a partire da quella dell'Occidente.<sup>103</sup>

Sin embargo, en este punto no nos parece suficiente ni probada argumentativamente la aseveración de que el significado de la hermenéutica

---

habla de mi destino”: Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d' Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010, p.87].

<sup>103</sup> “¿Será por casualidad que algunos filósofos (no sospechosos de espiritualismo) hablen hoy de un *principio de caridad*? Mas, ¿no estaremos así descubriendo simplemente otro valor ‘metafisico’ eterno, para sustituir el valor de verdad? Más probablemente, en cambio, volvemos a encontrar una palabra que se ha dicho autorizadamente dentro de esa tradición, y que, tal vez, sea la más decisiva entre aquellas que la filosofía, precisamente por fidelidad de donde proviene, habría de reapropiarse. No es ésta, una alusión oscura o numinosa, un ornamento retórico del discurso. En su paso inmediatamente siguiente, la exploración del significado de la hermenéutica para la filosofía habrá de pasar cuentas con la tradición religiosa, a partir de la religión de Occidente”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 52 [Trad. Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p.84]. El subrayado es nuestro.

para nuestro tiempo deba estar en continuidad con la tradición religiosa de Occidente, lo cual solo parece asumirse como algo (un hecho histórico) ya dado sin mayor reparo en lo que de metafísico porta dicha tradición religiosa.

Pero este paso es crucial en la filosofía de Vattimo quien, desde algunos años antes, pero, especialmente, a partir de *Credere di credere* (1996) da cabida ampliamente a la consideración del fenómeno religioso-cristiano-católico que se revela necesario pensar desde el interior de su filosofía articulándose con los supuestos postmetafísicos a que da lugar la crítica consecuente y tratando de mantenerse a salvo del reproche que le hacemos sobre la recaída en la metafísica:

L'interpretazione che Gesù Cristo dà delle profezie del Vecchio Testamento, anzi quella interpretazione di queste profezie che egli stesso è, ne svela il vero senso che, alla fine, è uno solo: l'amore di Dio per le sue creature. E questo senso "ultimo", però, proprio per il fatto di essere la *caritas*, non è mai davvero ultimo, non ha la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare. L'infinità mai terminabile del corso del nichilismo è forse motivata solo dal fatto che l'amore come senso "ultimo" della rivelazione non ha alcuna vera ultimità; e d'altra parte la ragione per cui la filosofia, alla fine dell'epoca della metafisica, scopre di non poter più credere al fondamento, alla causa prima oggettivamente data davanti agli occhi della mente, è che si è accorta (essendo stata

educata a ciò anche, o proprio, dalla tradizione cristiana) della violenza implicita in ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare.<sup>104</sup>

No obstante, si se trata de ser coherente con la lógica argumentativa del *pensiero debole*, efectivamente, no tendremos razones de tipo metafísico para estar en contra del principio de caridad tratando de oponerle otro principio más auténtico o verdadero que lo refute; pero tenemos razones para, primero, rechazar que la caridad sea un principio metafísico aunque solo pueda ser tenido como “valor” para la acción en cuanto motor, motivación e impulso para actuar en consecuencia; segundo, la idea que sugiere el principio de caridad, sin duda remite a un contexto (tradición, *Überlieferung*) que, en todo caso, se entiende a partir de una construcción metafísica de la historia humana como “historia de la salvación”<sup>105</sup>, es decir, al interior de la tradición (*Überlieferung*) judeocristiana

---

<sup>104</sup> “La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento, incluso esa interpretación de las profecías que *es* Él mismo, devela su verdadero sentido que, finalmente, es uno sólo: el amor de Dios por sus creaturas. Este sentido ‘último’, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido “último” de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, pp. 62-63 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 76-77].

<sup>105</sup> Cfr. Vattimo, G. “Historia de la salvación, historia de la interpretación” en *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti,



en cuyo contexto el mandamiento del amor (la *cáritas*) se inscribe y desde el cual es preciso entenderlo en cuanto que es un horizonte de interpretación.<sup>106</sup>

Esto quiere decir que se trata de entender la caridad como un remanente de la metafísica que, por lo demás, es imposible deconstruir por la crítica antimetafísica<sup>107</sup>, pues dicha crítica solo alcanza a los conceptos de la metafísica

---

Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003].

<sup>106</sup> A la posible pregunta sobre si la ontología heideggeriana y la hermenéutica que se deriva de ella están en relación con la historia de la revelación cristiana, el filósofo turinés articula la siguiente respuesta: "... si no se quiere estar en contradicción con sus propias conclusiones, una ontología como la heideggeriana, que 'niega' la identidad del ser con la presencia, no puede, a su vez, presentarse como descripción de una estructura 'objetiva', esto es, presente, dada, del ser. Deberá, por el contrario, argumentarse a sí misma necesariamente como 'interpretación', es decir, respuesta a un mensaje, 'lectura' de textos, respuesta a un 'envío', que proviene de la tradición (...) Ahora bien, aunque divergiendo un poco de la letra de los textos heideggerianos que, en este punto, son bastante oscuros, reticentes en el fondo y no conclusivos (al menos a mi modo de ver), el envío al que la ontología posmetafísica, o hermenéutica, co-responde es, precisamente, la tradición de la civilización occidental cristiana": Vattimo, G. "Historia de la salvación, historia de la interpretación" en *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 83].

<sup>107</sup> "Podemos deconstruir los contenidos conceptuales. Pero ¿qué podría significar deconstruir la caridad? ¿Quizá preguntar por qué 'debo' amar al prójimo? Es una pregunta que carece de respuesta, en el sentido de que todas las respuestas dadas a lo largo de la historia son ridículas. También la que dice: 'Porque el otro es semejante a ti'. Pero el problema solo se desplaza: ¿por qué 'debo' amar al que es semejante? Quiero decir que para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo motivaciones pragmático-existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia del discurso, se ha visto siempre alterada prácticamente por la verdad. La máxima *amicus Plato sed magis amica veritas* es justamente el núcleo de muchísimas cuestiones. Esto es, parece que por un lado yo soy espontáneamente 'amigo de Platón', es decir, de los demás, en general, pero luego pongo límites a mi relación con ellos, límites que son de tipo veritativo. Se intentaría así establecer al otro lo que 'es debido' sobre la base de 'leyes naturales' o sobre la base de cualquier otro valor supremo. Esto lo percibo inmediatamente como un acto hostil justificado por alguna estructura ideológica. Por consiguiente, el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse. Es decir, no se puede discutir 'por qué' debo amar al prójimo. Después de eliminar todas las razones que te impiden amarlo, es decir, tus intereses, la verdad, etcétera,

siendo la caridad un dato pre-conceptual, pre-teórico, que no se da como concepto en el plano teórico y, por tanto, susceptible de ser deconstruido, sino se da en un plano pragmático-existencial como lo ilustra el pasaje evangélico de la mirada de Jesús al joven rico (narrado en el *Evangelio según san Marcos*. 10, 2); lo cual se da porque, según el filósofo italiano, “hay una *constitución comunitaria de nuestra existencia* que no podemos discutir...,”<sup>108</sup> es decir, la caridad no responde a un *porqué*. La única vía de justificación posible para el principio de caridad –como amor al prójimo– será la motivación pragmático-existencial; lo cual lleva a afirmar al filósofo italiano que:

Después de eliminar todas las razones que te impiden amarlo [al prójimo], es decir, tus intereses, la verdad, etcétera, ¿qué te queda? La posibilidad de estar con el prójimo que se te presenta

---

¿qué te queda? La posibilidad de estar con el prójimo que se te presenta como la única cosa deseable en el mundo, porque no quieres estar solo, quieres tener a alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar... Ya sé que es una argumentación débil, pero ciertamente no veo que deba avergonzarme de esta debilidad.

“La idea de que el principio de caridad no es deconstruible nace de la misma mirada de Jesús al joven rico. Como dice el Evangelio: ‘Jesús, entonces, lo miró, sintió afecto por él...’ (Mc 10,21). ¿Qué significa esto? ¿Que se había convencido de que era un buen muchacho? ¿O que cuando lo amó le explicó que ‘se debe’ amar al prójimo? Pienso más bien que hay una relación originaria, que es como la que tenemos con nuestros padres, con la familia, con los amigos del barrio... O, para decirlo mejor, hay una constitución comunitaria de nuestra existencia que no podemos discutir, pero hablar de algo constitutivo ¡no quiere decir ‘dependiente de una estructura teórica’! Se trata de un dato pre-conceptual, pre-teórico; por eso no es posible deconstruirlo. Al contrario, todo lo que se ha formulado en un plano teórico puede ser deconstruido, porque por el hecho de haber sido formulado puede ser analizado y discutido siempre.

“De todas maneras, es una cuestión cuya respuesta no me satisface...”: Vattimo, G. Dotolo, C. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, pp. 56-57].

<sup>108</sup> *Ibidem.*, p. 57. El subrayado es nuestro.

como la única cosa *deseable* en el mundo, *porque no quieres estar solo, quieres tener a alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar...*<sup>109</sup>

Dadas estas afirmaciones, vemos que se nos presentan dos problemas teóricos derivados de ellas: 1) La supuesta imposibilidad de discutir el principio de caridad parece nuevamente ser una recaída en el acallar de las razones últimas de la metafísica (incluso como violencia), lo que contraviene el *debolismo* de la ética y la política vattimianas. 2) Decir que querer estar con el otro está motivado en la razón: “porque no quieres estar solo”, parece una motivación egoísta que da la razón a Jacques Derrida cuando afirma que la amistad o la hermandad cristiana está atravesada por un deseo de reconocimiento especular de mí mismo en el otro lo que, necesariamente, destruye el sentido de la caridad como amor por el otro.

De acuerdo con Derrida, no puede salirse de la metafísica -vía la *Verwindung*- apelando a la historia de la salvación. El principio de caridad nos remite a la lógica metafísica en donde el otro es un semejante en la figura del prójimo que nos vincula al principio de igualdad originado y posibilitado por la *kénosis* del Dios cristiano. Además, es preciso considerar que Derrida critica la idea de amistad en el sentido de la fraternidad cristiana<sup>110</sup>, pues esa idea lleva

---

<sup>109</sup> *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

<sup>110</sup> Cfr. Derrida, J. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Trotta, Madrid 1998.

implícito un deseo de reconocimiento de mí mismo en el otro al que no se considera francamente otro distinto. La caridad sería, precisamente, una suerte de egoísmo sublimado o encubierto que, finalmente, la negaría y que nos haría permanecer presos de la lógica metafísica de la violencia (al ser apropiadora de la alteridad del otro en beneficio propio) de la que solamente será posible salir abriéndonos al otro como *radicalmente otro*, es decir, como un lejano desconocido y tan distante e irreconocible al grado tal que puede resultar un peligro a nuestra seguridad, esto es, ser un enemigo que se sustrae a nuestro dominio y control.

Para la apertura al otro no es precisa la caridad sino el don,<sup>111</sup> según la propuesta del filósofo de la deconstrucción de la metafísica de la presencia<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Derrida, J. *op. cit.*, p. 317.

<sup>112</sup> Conocida es la polémica de Derrida contra Heidegger a propósito de la diferencia ontológica preconizada por este último y al que Derrida acusa de caer en una suerte de nostalgia de la metafísica de la presencia al querer mantener una palabra para decir la esencia del ser y así establecer su diferencia con los entes. Según Derrida, esa nostalgia de metafísica estaría presente en el texto de Heidegger dedicado a “La sentencia de Anaximandro”, integrado en su *Holzwege* o también en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Al respecto, siempre se puede acudir a esta polémica en la obra de Derrida: “La *différance*” contenida en su *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 37-62. A esta polémica alude el propio Vattimo al tomar partido por Heidegger y señalar que la filosofía de la diferencia en Derrida, efectivamente, considera que del ser no se puede decir más que como huella, sin embargo, advierte que en Derrida hay ausencia de la noción de *evento* (y la consecuente historicidad) que se da en la consideración heideggeriana del ser: “Todo el pensamiento de Heidegger sobre la diferencia, por ejemplo, puede ser también leído como la elaboración del problema, sobre el cual Derrida no se detiene para nada, del porqué la diferencia puede parecer el término más apropiado para pensar nuestra época. Este hecho se determina en referencia al olvido metafísico del ser y, por lo tanto, también al alejamiento del pensamiento de aquella *Friihe* [madrugada] en la cual este olvido aún no se había inmovilizado en las formas de la metafísica cumplida, y en referencia a la posibilidad de que

Pero, en fidelidad al horizonte hermenéutico que nos abre el *pensiero debole* y al *pensiero debole*; en la consideración del ser y su destino –que se da únicamente como interpretación– como envío o transmisión de un mensaje que proviene del pasado y del cual la hermenéutica tiene que reconstruir su historia (no como historiografía objetiva<sup>113</sup>) sino como interpretación siempre ya implicada en el mismo proceso sin pretender aprehender el principio último, fundamentador, de ese proceso como si nos fuera posible salir del proceso mismo. En este sentido y solo en este sentido, es que la caridad no se aprehende

---

a la metafísica así definida suceda otra época, una distinta relación del hombre con el vínculo entre presencia y lo-que-es-presente. Son todos los aspectos de aquello a lo que Heidegger llama también el carácter *eventual* del ser, y que en la interpretación derridiana de la noción de diferencia desaparecen”: Cfr. Vattimo, G. “Las aventuras de la diferencia” en *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, pp. 151-171 [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, pp. 133-134].

Para una recensión de las críticas fundamentales que hace Vattimo a la filosofía de Derrida, puede verse el magnífico texto intitulado “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida” en *Revista Solar*, n. 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-137.

<sup>113</sup> “Contrariamente allo storicismo metafisico del XIX secolo (Hegel, Comte, Marx) , l'ermeneutica non pensa che il senso della storia sia un 'fatto' che si tratta di riconoscere, favorire e accettare (ancora come una ultimità metafisica) ; il filo conduttore della storia appare, si dà, solo in un atto interpretativo, che si convalida in dialogo con altre possibili interpretazioni e che, in ultima analisi, contribuisce a modificare la situazione di fatto in un modo che rende l'interpretazione 'vera' (...) La novità e l'importanza dell'ermeneutica consiste, in definitiva, nell'affermazione che la interpretazione razionale (argomentativa) della storia non 'scientifica' nel senso del positivismo e nemmeno, però, puramente 'estetica'. Il compito dell'ermeneutica contemporanea sembra essere quello di articolare in una forma sempre più completa ed esplicita questa sua ispirazione originale; il che significa anche il compito di corrispondere responsabilmente all'appello che le proviene dalla sua eredità”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 137. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 161].

como un principio metafísico y sí como la respuesta pragmático-existencial a partir de una llamada que se escucha atentamente y que parece provenir de la *Überlieferung* a la que pertenecemos.

No obstante lo antes dicho, en esta consideración de la hermenéutica *debolista* vattimiana que postula un principio de caridad ¿se trata de una traición a la vocación antimetafísica de la hermenéutica nihilista? ¿Acaso Vattimo traiciona sus premisas y retoma la metafísica? En efecto, nos parece que la crítica a la modernidad secularizada y secularizante que construye la filosofía del *pensiero debole* debería ser, –para ser consecuente con sus motivaciones iniciales, así como con la inspiración nietzscheano-heideggeriana– la expulsión de toda trascendencia en cuanto que absoluto, el despido de todo lo sagrado, de sus metáforas y trasmutaciones en la sociedad tardocapitalista. La razón nos la da el propio Vattimo cuando escribe:

Se si cerca di essere coerenti con le ragioni “antimetafisiche” che, almeno mi pare, muovono in profondità il ritorno alla religione da parte della filosofia di oggi, credo si debba prender atto che l'esito di questo ritorno non può essere il cristianesimo tragico, che non coglie in tutto il suo significato l'annuncio della *kenosis*, e quindi ritorna fatalmente a una concezione di Dio che ha tutti i caratteri del Dio metafisico -fondamento “ultimo”, perentorio, oltre il quale non si va- con in più una ripresa

esplicita dei tratti di autorità personale propri del Dio premetafisico della religione naturale.<sup>114</sup>

En Vattimo, se trata de dejar atrás un cristianismo trágico, dogmático, violento (caracteres propios de las religiones naturales) y abrazar un cristianismo *kenótico*; por eso, en cuanto a su modo de pensar la caridad, se trata de una caridad desacralizada, es decir, secularizada. Sin embargo, todo el contexto de referencia a la caridad es el contexto de fe implícito en el discurso cristiano del que se habla en el Nuevo Testamento y al que Vattimo hace múltiples referencias en su obra<sup>115</sup>, la caridad es considerada una norma

---

<sup>114</sup> “Si se intenta ser coherente con las razones ‘antimetafísicas’ que, al menos así me parece, originan profundamente el retorno de la religión en la filosofía de hoy, creo que se debe tomar en consideración que el resultado de este retorno no puede ser el cristianismo trágico, porque no capta en todo su significado el anuncio de la *kenosis* y, en consecuencia, retorna fatalmente a una concepción de Dios que tiene todos los caracteres del Dios metafísico –fundamento ‘último’, perentorio, más allá del cual no se va– con una recuperación explícita, además, de los rasgos de autoridad personal propios del Dios premetafísico de la religión natural”: Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 87 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 106-107].

<sup>115</sup> Vattimo ha llegado a estar tan obnubilado por el cristianismo que ello le hace considerar incluso una identificación entre la filosofía del *pensiero debole* con toda su inspiración nihilista y la filosofía cristiana en su versión *kenótica*. De este modo sostiene que es un hecho que la ontología hermenéutica no es sino la teoría de la modernidad cristiana. En una página de su autobiografía, bajo el título “Ritorno al cristianesimo” afirma: “Tutti i fenomeni di secolarizzazione della modernità in quanto desacralizzazione del sacro sono l’eredità del cristianesimo. L’indebolimento è una visione della modernità come vera realizzazione del cristianesimo in termini non sacrali. La modernità interpreta il cristianesimo in termini di diritti individuali, libertà di coscienza, tutte cose contro cui la chiesa ha sempre militato alla morte. Come succede oggi. Ciò non toglie che per me l’autenticità del cristianesimo sia il pensiero moderno-liberal-socialista-democratico, alla faccia di tutti i papi e i cardinali. Il nichilismo post-moderno è la forma aggiornata del cristianesimo. E dunque il pensiero debole è l’unica filosofia cristiana sul mercato. Però il mercato se ne infischia”. Vattimo, G. y Paterlini, P. *Non Essere Dio. Un’ autobiografia a quattro mani*. Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006, p. 182 [Traducción al español de Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Paidós, Barcelona, 2008, p. 214].

escatológica.<sup>116</sup> Esto solo es comprensible al interior de una narrativa de la fe escatológica, se trata de la fe en el Dios de Jesucristo. La encarnación de Dios es un relato que se corresponde con una historia como historia de la salvación y que no está exenta de –o no puede ser entendida sin la referencia a– los postulados de fe que necesariamente la implican. Aunque se propugne una diferencia entre la fe y el mundo, la visión de que parte Vattimo es una visión de fe y desde ella interpreta este mundo, su historia y su destino. Todas las referencias a Dios dentro del discurso vattimiano, lo presentan como un ser animado, algo que es alguien, un ser personal, con voluntad, deseos, decisiones: elige encarnarse en el mundo y se hace un hombre<sup>117</sup>. Este ya o es un dios lógico spinoziano, que solo puede ser pensado, sino, paradójicamente, uno humano, muy humano; un Dios revelado y encarnado, según las *Escrituras*, cuya trascendencia ya no se concibe como vertical, sino, por su encarnación misma,

---

<sup>116</sup> *Ibidem.*, p. 127.

<sup>117</sup> Con este propósito se podría preguntar ¿qué o quién es el Dios de Vattimo? En una ocasión, en un coloquio le fue dirigida la pregunta: “¿a qué Dios se dirige usted cuando reza?” La respuesta del filósofo italiano es ambigua e incierta, pero su Dios tiene todas las notas del Dios cristiano, incluyendo el ser personal; no obstante, Vattimo duda para afirmarlo con contundencia: “casi no estoy seguro de nada”, confiesa ante estos interrogantes; sin embargo, tratando de dar una respuesta más precisa, no tiene reparo en afirmar al Dios metafísico: “Respondería entonces de la siguiente manera: cuando rezo profeso mi pertenencia constitutiva a una ‘transmisión’ de palabra, de la que no puedo prescindir para poder vivir. Cuando digo que creo en el Dios creador, digo que creo en el Dios de las Sagradas Escrituras que es la ‘suma’ de una cantidad de elementos de los cuales vivo. Es como reconstruir mi humanidad desde sus bases”: *Cfr.* Vattimo, G. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia.* Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología.* Editorial Herder, Barcelona, 2012, pp. 60-61].



como una trascendencia horizontal<sup>118</sup>, pero que no deja de estar connotado con todas las características de la divinidad metafísica<sup>119</sup>, de esa metafísica tradicional onto-teo-lógica que nos ha mostrado cómo pensar en Dios y del Dios que no se puede pensar sino dentro de las estructuras de pensamiento que la propia metafísica hace posible para ser pensado. “Dios, dice Vattimo, es la posibilidad buena del hombre”. Esta afirmación, por supuesto, procede de una creencia (de una fe) transmitida en la historia de la que es parte (y en la que está arrojado) en cuanto herencia de pasado, pero, también, con proyectualidad de futuro: “Recapitulando: hay un componente escatológico en la dimensión ontológica de nuestra existencia, una proyectualidad que viene de fuera en la medida en que no se identifica con lo dado existente, pero que hay que

---

<sup>118</sup> “Sigo pensando que la trascendencia es sobre todo una trascendencia horizontal y no vertical, si debo decirlo bruscamente. Es decir, Dios es la novedad del acontecimiento, no algo o alguien que está en alguna parte en un orden distinto del mundano. De otro modo sería difícil tomarnos en serio la *kénosis*. Es cierto que, si uno dice que hay *kénosis*, dice que hay un abajamiento. Pero ¿desde dónde? Evidentemente, desde algo que está más arriba. Pero entonces me parece que tomamos demasiado descriptivamente, demasiado al pie de la letra, todos los conceptos, incluido el de la trascendencia. Trascendencia que propiamente no niego, solo digo que se da en la modificación continua de un plan de salvación que está en curso. La trascendencia es el plan de salvación que se contrapone, arrastra los eventos, o los juzga desde un punto de vista distinto al de los meros eventos. Pero ‘distinto’ no quiere decir que esté situado ‘en lo alto’, o en alguna parte”: Vattimo, G. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p.47].

<sup>119</sup> Ideas sugerentes de la divinidad metafísica, muy a pesar de Vattimo, se pueden leer –entre otros muchos textos- en el intitulado “Una bioética post-metafísica”, en Antiseri, D. y Vattimo, G. *Ragione filosofica e fede religiosa nell’era postmoderna*. Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2008, pp. 3-16.

desenterrar de entre lo transmitido”<sup>120</sup>; y también afirma: “Dios se da a cada uno de nosotros como una llamada histórico-determinada, histórico concreta”<sup>121</sup>.

Este Dios, que no puede ser sino metafísico es, sin duda, violento<sup>122</sup>. Si bien Vattimo renuncia a una teología descriptiva (científica, fija) que diga que Dios está así y asá,<sup>123</sup> no renuncia a la teología *tout court*, lo que lo remite irremediabilmente a la metafísica por muy débil o *kenótica* que entienda la teología, pues ésta siempre es dependiente del Dios y éste siempre es solo posible, en cuanto existente, como postulado de fe<sup>124</sup> (por muy “reducida” que sea)<sup>125</sup> ya que en Vattimo no se trata de un ente solo de razón. Aún más, la conclusión a la que arriba el último Vattimo es –sorprendentemente– declinante de la crítica metafísica ya preparada por Heidegger y mostrada, particularmente, en un texto de 1927 como *Fenomenología y teología*<sup>126</sup> en la que el filósofo alemán se ocupa de las relaciones entre filosofía y teología. A este propósito, Vattimo ofrece una clara distancia de Heidegger al considerar que se da una especie de continuidad entre la revelación cristiana y la tradición de donde viene

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 51

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 76

<sup>122</sup> Ver la importante relación que se establece en el *pensiero debole* entre metafísica y violencia y que ya hemos presentado *supra*.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>125</sup> Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996, p. 87 [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996, p. 95].

<sup>126</sup> En Heidegger, M. *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000, pp. 49-78.

“nuestra” filosofía. El turinés afirma que “hacer filosofía significa hacer un discurso cristiano en los términos de la filosofía contemporánea, y nada más”.<sup>127</sup>

Obviamente, este distanciamiento, según creemos, se trata de la interpretación que Vattimo hace de Heidegger y no de una inferencia que el propio Heidegger estuviese dispuesto a suscribir.

Sin embargo, no es irrelevante para el *pensiero debole* el tema de la caridad (entendida como fraternidad o incluso, amistad) por cuanto a partir de él se edificará la posibilidad de la constitución y la acción política<sup>128</sup> que dé un sentido (así sea no último) y un orden (así sea no perentorio) al interior de la multiplicidad de modos de darse lo social humano. De esta manera, la caridad para con el prójimo no responde a un mandato, sino a una preferencia que no

---

<sup>127</sup> Vattimo, G. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p.117].

<sup>128</sup> Existen hoy, y cada vez más, estudios acerca de las consecuencias teológico-políticas derivadas de la última faceta de la filosofía de Vattimo desarrollada en relación con el tema del cristianismo y su significado para la cultura de nuestro tiempo. En este trabajo no me detengo a incursionar por esas vetas ya que trato, precisamente, de sustraerme a la propuesta vattimiana de considerar los supuestos de una política en la situación actual referidos a la secularización como proyección del cristianismo y, por otra parte, la referencia a todos los valores del cristianismo empezando por la caridad. Para estos desarrollos del pensamiento de Vattimo de los que aquí prescindimos, se puede consultar con provecho, al menos, tres libros: Lozano Pino, J. *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Dykinson, S.L., Madrid, 2015. Oñate, T. *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad)*, Dykinson, S. L., Madrid, 2010. Rojano Martínez, J. *Relación entre cultura posmoderna y cristianismo en Gianni Vattimo: crítica y propuestas para la praxis cristiana*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2015.

tiene motivos<sup>129</sup>. La caridad es una gracia, es gratuita. Es un don, un darse al otro, un construir comunidad que Vattimo refiere a la comunión de los santos en la Iglesia, pero que nosotros preferimos remitir a la comunidad de ciudadanos en la sociedad para la construcción relaciones socio-políticas dentro del Estado-comunidad. Se trata aquí de una referencia a la comunidad como “criterio” para la validez de los acuerdos políticos, acuerdos que, –una vez disuelta la metafísica de la presencia, es decir el autoritarismo de la ley natural como ley inmutable–, solo pueden ser válidos, hermenéutica y prácticamente, al interior de la comunidad misma (en la que el ser acontece como anuncio) y no fuera de ella. Lo que nos interesa defender aquí es que no estamos hablando de algo distinto del autor italiano cuando propone el comunismo hermenéutico, y aunque estamos de acuerdo con la propuesta de los postulados marxistas que dan lugar a la idea del comunismo *débil*, no estamos de acuerdo con que el punto de partida sea depositado en la caridad cristiana que nos sugiere un remanente teológico metafísico en su filosofía última –como hemos mostrado ampliamente–, sino que preferimos pensar en una versión radicalmente secularizada de la relación intersubjetiva, como apertura al otro por razones de justicia altruista (respeto por el otro), que no remite al “mandamiento del amor” dentro de la teología cristiana (aunque esa sea nuestra tradición occidental y

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 42.

estemos arrojados en ella). Es por ello por lo que en lo que sigue hemos querido ocuparnos en discutir la propuesta del comunismo hermenéutico, sus premisas y sus alcances para la política de nuestro tiempo con el afán de articular una ontología política de la actualidad que sirva al propósito de ir disolviendo la violencia de la perentoriedad que significan los principios de las políticas metafísicas que hasta el presente se han practicado al interior de una fiel herencia de la modernidad.

## CAPÍTULO 3

### LA DERIVA HERMENÉUTICA DEL COMUNISMO: CRÍTICA DE LA POLÍTICA METAFÍSICA Y ALTERNATIVA POR-VENIR<sup>1</sup>

La anarquía conduce al comunismo y el comunismo a la anarquía...

Piotr Kropotkin. *La conquista del pan*.

Entender por qué han fallado nuestros sistemas económico y político es el preámbulo para demostrar que otro mundo es posible.

J. E. Stiglitz. *Capitalismo progresista*.

¿Por qué el comunismo y no más bien la nada?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nos permitimos usar aquí la expresión “por-venir” en el sentido de la distinción derrideana entre “futuro” y “por-venir”. Derrida sostiene que la idea de futuro pertenece a la lógica teleológica de la metafísica occidental por cuanto hace referencia a la presencia. La noción de “por-venir” opera un cambio respecto de la idea teleológica para denotar un horizonte de posibilidad-imposibilidad, un “quizá”, una promesa sin garantías abierta a lo absolutamente “otro”. Cfr. Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Este mismo sentido lo encontramos en Immanuel Wallerstein aun cuando este autor permanece en el uso del término “futuro”. Tratándose del proyecto socialismo-comunismo, según Wallerstein, no debemos entender el futuro como una etapa de superación del pasado en el sentido ilustrado del progreso hacia lo mejor: “Aún se puede mantener el socialismo como un objetivo que se trata de conquistar, pero sin poderlo afirmar como una *certidumbre*”: Cfr. “Entrevista” en Aguirre Rojas, C. A. *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*. Ediciones Era, México, 2003, p. 186.

<sup>2</sup> Como se puede apreciar, esta cuestión emula aquella que plantease Heidegger con análogo propósito en *Was ist Metaphysik? (1929)*: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” Por supuesto, la pregunta de Heidegger y la nuestra son distintas, pero lo que ambas tienen en común es que son herederas de la pregunta de Leibniz quien, en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón (1714)* [parágrafo 7], ya se cuestionaba:

Una “política emancipatoria” está en el clamor de los movimientos sociales de protesta que en esta hora de la historia de la humanidad reivindican la libertad, la igualdad y la solidaridad que otrora fueran la fuente de inspiración de los movimientos libertarios de la mano del pensamiento político liberal. El afianzarse de este pensamiento político encontró, precisamente, en esos ideales libertarios su razón más profunda y su programa de acción más consistente para dejar atrás el “antiguo régimen” y dar cauce al progreso racional de la modernidad; también, esto hizo posible la constitución de nuevas sociedades fundamentadas en un nuevo contrato social que reconocía los “derechos individuales” como ámbitos inviolables por el poder del Estado. Esta ha sido, efectivamente, la historia del liberalismo político desde sus orígenes hasta el presente, incluso pasando por la “Guerra Fría” y la disolución de la URSS. En realidad, esos “sucesos” se entendieron como la constatación del triunfo histórico del liberalismo y la derrota para siempre del “gran enemigo” espectral que representaba el comunismo soviético stalinista.

---

“¿Por qué existe algo en lugar de la nada?” tratando de fundar su metafísica en la lógica del principio de razón suficiente. Al plantear nuestra pregunta no queremos hacer de ella una pregunta retórica, sino indicar que nos interesa desarrollar las motivaciones por las que la hermenéutica nihilista, al devenir *pensiero debole*, deriva en una suerte de comunismo también *debole*. Pero esta deriva, al ser ella misma una interpretación, no se propone con los rasgos de la necesidad lógica de la que habla la metafísica de Leibniz sino solamente como una posibilidad.

En este momento de la historia humana es preciso considerar críticamente el propio devenir histórico, sus cadencias, sus retornos, sus devaneos y sus ciclos. Lo que es posible encontrar como producto de una mirada crítica es que ni el liberalismo político ha triunfado del todo, ni el comunismo está derrotado para siempre. El horizonte comunista –como lo nombra Jodi Dean–<sup>3</sup> no se ha perdido, por eso Bruno Bosteels afirma que cuando invocamos el horizonte comunista buscamos impulsar “a complete shift in perspective, or a radical ideological turnabout, as a result of which capitalism no longer appears as the only game in town and we no longer have to be ashamed to set our expecting and desiring eyes here and now on a different organization of social relationships”.<sup>4</sup>

Para este propósito nos han sido muy sugerentes las ideas de Alain Badiou sobre la importancia capital de recobrar la “hipótesis comunista” para la filosofía política de después de la caída del Muro de Berlín:

La hipótesis comunista continúa siendo la buena hipótesis, no veo ninguna otra. Si tenemos que abandonar esta hipótesis, ya no vale la pena hacer nada en absoluto en el campo de la acción

---

<sup>3</sup> Dean J. *El horizonte comunista*. Bellaterra, Barcelona, 2013.

<sup>4</sup> “...un cambio completo de perspectiva, o un radical giro ideológico, como resultado del cual el capitalismo ya no aparece como el único juego en la ciudad y ya no tenemos que avergonzarnos de poner nuestros ojos esperando y deseando, aquí y ahora, una organización diferente de las relaciones sociales”: Bosteels, B. *The Actuality of Communism*. Verso, Londres, 2011, p. 228. La traducción es nuestra.



colectiva. Sin el horizonte del comunismo, sin esta Idea, no hay nada en el devenir histórico y político que tenga algún interés para un filósofo. Dejemos que cada uno se preocupe por sus propios asuntos y dejémonos de hablar del tema. En ese caso, el hombre de las ratas está en lo cierto como lo están, dicho sea de paso, varios ex comunistas que o bien corren ávidos tras sus rentas o bien han perdido el coraje. Sin embargo, continuar aferrados a la Idea, a la existencia de esta hipótesis, no significa que debamos conservar su primera forma de presentación que se concentraba en la propiedad y el Estado. En realidad, lo que se nos impone como misión, hasta como una obligación filosófica, es contribuir a que la hipótesis pueda desplegarse en un nuevo modo de existencia.<sup>5</sup>

La “hipótesis comunista” y su despliegue en un “nuevo modo de existencia” es lo que nos proponemos desarrollar aquí a partir de una intuición que también parece derivarse del *pensiero debole* incluso por las mismas razones que Badiou advierte al afirmar que el único interés del filósofo político es aferrarse a esta hipótesis y contribuir a ella como una misión u obligación (¿moral?) filosófica. Sin embargo, a diferencia de Badiou –que parece

---

<sup>5</sup> Badiou, A. *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Paris, Lignes, 2007, p. 153, citado por Analía Hounie, “Prólogo. Un espectro asedia Europa” en *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 13. Cfr. Badiou, A. “La idea del comunismo” en Hounie, Analía (Comp.). *Sobre la idea del comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010; Badiou, A. “La hipótesis comunista”. Disponible en:

<http://www.reflexionesmarginales.com/pdf/19/Documentos/5.pdf>

decantarse más por una ideal del comunismo que guarda parecido con la tradición de las ideas regulativas del kantismo<sup>6</sup>— queremos indicar que nos parece más acertada la perspectiva del horizonte comunista como la búsqueda de un proyecto histórico capaz de instrumentarse en la sociedad actual, pero sin considerar que responde necesariamente al devenir histórico como lo concibió Marx, sino como un poner en acción las fuerzas renovadoras de los seres humanos que son capaces de crear una realidad distinta (igualitaria y emancipadora) a partir de la situación capitalista que nos envuelve hoy y que, eventualmente, se autodestruirá. Esto mismo dice Jean-Luc Nancy cuando afirma que el comunismo no debería proponerse como una “hipótesis”, como hace Badiou, como si se tratase de una hipótesis política por verificar, “sino que debería postularse como un dato, un hecho: nuestro dato primero”. Así lo piensa Nancy porque considera que, ante todo “somos en común. Seguidamente, debemos llegar a ser lo que somos: el dato es el de una exigencia, y esta es infinita”.<sup>7</sup> Es claro que esta diferencia en los autores citados puede desvanecerse si interpretamos la propuesta de Badiou de la “hipótesis” no como algo no dado en nuestra condición de seres comunitarios, sino como algo que estaría “por verificarse” en el sentido de una situación social y política

---

<sup>6</sup> Cfr. Badiou, A. “La hipótesis comunista”, en *New Left Review*, 49, marzo-abril de 2008, p. 32.

<sup>7</sup> Nancy, J-L. *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 25.

que aún no se ha realizado –a pesar de esa condición de nuestro ser en común, como postula Nancy–, pero que, precisamente porque “somos en común”, está en nuestro horizonte la posibilidad ontológica de su realización.

## 1. LA IMPOSICIÓN (*GESTELL*) DEL REALISMO METAFÍSICO Y SU DERIVA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO Y ECONÓMICO

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento [*Gestell*] amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.

Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro*.

M. Heidegger. *La pregunta por la técnica*.

Pero donde está el peligro, crece también lo que salva.

F. Hölderlin. *Himno a Patmos*.

La política del liberalismo, como realismo metafísico dominante, encontró un punto culminante en la hegemonía mundial del liderazgo político-militar de Estados Unidos después del fin de la “Guerra Fría” (1989 y 1991). Es de sobra conocido el postulado de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia<sup>8</sup> en que advertía que, al final, la historia humana había terminado porque “la inquebrantable victoria del liberalismo económico y político” era patente ante

---

<sup>8</sup> Fukuyama, F. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. (Trad. Ma. Teresa Casado), Alianza, Madrid, 2015.

el fracaso irrefutable del “comunismo real”, por lo que la humanidad arribaba a una nueva era de progreso y racionalidad que dejaba atrás y lejos las cadenas de la opresión comunista<sup>9</sup>. Con este postulado, Fukuyama se constituyó en profeta del “pensamiento único” y, consecuentemente, postuló a la democracia liberal<sup>10</sup> occidental como “la forma de gobierno más racional, es decir, el Estado que realiza más plenamente el deseo racional o el reconocimiento racional”.<sup>11</sup> Este apelo a lo racional en Fukuyama, evidentemente, es un apelo al carácter científicista de la modernidad que con ello produce importantes cambios históricos, pues, en ese contexto, la ciencia natural, como ciencia universal,

---

<sup>9</sup> Una lectura actual y diferente del sentido del postulado de Fukuyama sobre el fin de la historia se puede encontrar en Joseph E. Stiglitz: “Cuando pensamos en cómo arreglar nuestro sistema económico, debemos descartar la visión de que, puesto que Estados Unidos ganó la Guerra Fría, su sistema económico ha triunfado. No fue tanto que el capitalismo de libre mercado haya demostrado su superioridad, sino más bien que el comunismo fracasó en su empeño”: *Capitalismo progresista*, Taurus, México, 2020, p. 62. En esta misma línea, pero con un marcado énfasis en el cariz espectral del comunismo, Derrida interpreta: “...el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia así, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma. Las sociedades capitalistas siempre pueden dar un suspiro de alivio y decirse a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no solo está acabado, sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma. No pueden sino denegarlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re) aparecer”: Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 115.

<sup>10</sup> “El Estado que surge al final de la historia es liberal en la medida en que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad; y es democrático en tanto que solo existe con el consentimiento de los gobernados”: Fukuyama, F. *Ibidem.*, p. 61.

<sup>11</sup> Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre* (Trad. P. Elías), Planeta, Barcelona, 1992, pp. 211-212.

proporciona la base para la unificación global de la humanidad<sup>12</sup> y la superación de las confrontaciones bélicas evidenciando el triunfo de las sociedades más desarrolladas tecno-científicamente. Por ello, para Fukuyama, que constata el triunfo histórico de la democracia liberal occidental sobre el comunismo<sup>13</sup> “ya no quedan competidores ideológicos serios”, esto es, la alternativa está clausurada, solo nos queda la democracia liberal occidental y su versión capitalista neoliberal;<sup>14</sup> es por eso por lo que, con ese triunfo, la historia ha tocado a su fin.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>13</sup> Téngase presente que el comunismo que Fukuyama tiene ante sí es, principalmente, aquel que ya experimentaba algunas transformaciones en la URSS de Gorbachov el cual operaba un cambio en el paradigma del stalinismo y el brezhnevismo. Es con esta importante salvedad que deben considerarse sus críticas al modelo soviético del comunismo, pero, es importante también tomar en cuenta que el comunismo tampoco es una política homogénea, ni en los principios ni mucho menos en la práctica, por tanto, una crítica al comunismo o una propuesta de comunismo siempre tendrá que tomarse el tiempo para especificar sus particularidades con la clara intención de no dar por supuesto que ya se entiende de qué se habla cuando se habla de comunismo. Eso es lo que nos hemos cuidado de hacer en los apartados posteriores a este y que ya con la filosofía del *pensiero debole* empezamos a llamar *comunismo hermenéutico*, tanto para especificar las particularidades como para diferenciarlo de los comunismos “reales” que tuvieron lugar históricamente en el mundo.

<sup>14</sup> “El triunfo de Occidente, de la idea occidental, se pone ante todo de manifiesto en el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental”: Fukuyama, *F. op. cit.* p. 56. Es conocida la famosa sigla TINA (*there is not alternative*) acuñada por el thatcherismo en la Inglaterra de los años 80. De acuerdo con el decreto del capitalismo triunfante, este triunfo anularía cualquier alternativa: no hay alternativa al libre mercado, a la desregulación financiera, a las privatizaciones de bienes e instituciones públicos, a la globalización del mercado y el capital financiero, al Estado mínimo, a la extinción del Estado de bienestar, a la pérdida progresiva del poder adquisitivo de los salarios, a la anulación fáctica de los derechos sociales y ciudadanos, etcétera.

<sup>15</sup> Posterior a la publicación de *El fin de la Historia y el último hombre* (1992), Fukuyama ha regresado al tema orillado por las múltiples críticas a su planteamiento. Este volver al tema ha servido para que el autor estadounidense tenga oportunidad de aclarar los usos teóricos de “el fin de la Historia” que se dieron antes de él y que atribuye a Hegel y Marx, obviamente, en sentido diverso al de los filósofos alemanes decimonónicos (Cfr. Fukuyama, F.

En 1989 lo que terminó con la caída del muro de Berlín (y el posterior derrumbe de la URSS en 1991) fue un comunismo de guerra, es decir, un comunismo metafísico, impulsado por un Stalin que estaba permanentemente en guerra con el mundo capitalista que intentaba destruirlo. Para llevar a la Rusia feudal de principios del siglo XX hasta el punto de competir con Estados Unidos en la carrera espacial en los años 50, era difícil no seguir el camino de la forzada industrialización con el ideal del desarrollo (modelo adoptado del capitalismo) que hizo que se perdiera todo contenido libertario del sistema de los *soviets*. Del programa inicial de Lenin (comunismo como la suma de *soviet* más industrialización<sup>16</sup>) quedó solamente el ideal de desarrollo industrial acelerado necesario para no ser estrangulados por el asedio del capitalismo y para, entre otras cosas, combatir a Hitler durante la Segunda Guerra Mundial.

---

“reflexiones sobre *El fin de la Historia* cinco años después”; “Epílogo a la segunda edición en rústica de *El fin de la Historia y el último hombre* (2006)” en *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. (Trad. Ma. Teresa Casado), Alianza, Madrid, 2015). Cfr. Kagan, R. *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Taurus, Madrid, 2008. Después de la elección de Donald Trump en 2016 en los Estados Unidos, Fukuyama aseveró que veinte años atrás, es decir, cuando postuló su tesis del fin de la historia, “no sabía ni tenía una teoría de cómo pueden involucionar las democracias. Y pienso que claramente pueden hacerlo”: “The Man Who Declared the ‘End of History’ Fears for Democracy’s Future”, *The Washington Post*, 9 de febrero de 2017, citado por Stiglitz en *Capitalismo progresista. La respuesta a la era del malestar*. Taurus, México, 2020, pp. 322-323.

<sup>16</sup> Es así como lo resume y define Vattimo: “Con todo, pensar en un comunismo ‘débil’ tiene el sentido de retomar el mensaje de Marx y, ante todo, la definición leniniana del comunismo: “electrificación más soviét” (...) en términos que quisiéramos se ajustaran mejor a la situación actual (con toda la vaguedad que esta expresión inevitablemente conlleva)”: Vattimo, G. “¿Comunismo débil?” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 210.

La relectura-interpretación del comunismo que podemos hallar en Vattimo y Zabala, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx<sup>17</sup>, nos conduce a una nueva propuesta de comunismo no revolucionario –como lo fueron el histórico soviético o el chino–, sino *debole*, el cual tiene por cometido defender a los débiles y a los vencidos de la historia. A partir de esa interpretación, la tesis de Marx dirá: “Los filósofos no han hecho más que *describir* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata ahora es de *interpretarlo*”. En esta relectura-interpretación del texto de Marx se descubre a un Marx que no desdeña la hermenéutica, y que parece querer decir que: solo es posible una transformación social y política en la medida en que se parte del mundo y su orden como puesta en obra de una interpretación. La descripción solamente describe la realidad, la hermenéutica le aporta algo y, con este aporte, busca su transformación.

¿Qué podemos decir acerca de lo que entendemos por la política de las descripciones? La política de las descripciones es el último avance al servicio del poder. Se trata, en definitiva, de la política metafísica o de la metafísica como política:

---

<sup>17</sup> “Tesis 11. Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”: Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Editorial Progreso, Moscú, 1975. Los subrayados son de Marx.



Una política de las descripciones no impone el poder para dominar como una filosofía; al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la *verdad* en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos metafísicamente impuestos (*Gestell*) sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la *verdad* (el paradigma existente), es decir, en favor de los fuertes frente a los débiles. Únicamente los fuertes determinan la *verdad*, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla (...) *La metafísica es un aspecto y una consecuencia del dominio, no la causa del mismo*.<sup>18</sup>

La necesidad de dominar es la causa del pensamiento metafísico como pensamiento dominante. ¿Qué quiere decir esto? En la tesis de Vattimo y Zabala se trata de afirmar que al querer encontrar una verdad universal y objetiva aplicable (impuesta) a todos los seres humanos –como se constata en el universalismo y en la idea de *progreso* de las ciencias empíricas (el paradigma científicista)–, se logró la mayor realización de la esencia de la metafísica. Esta metafísica pudo corresponder al *ideal de dominio* del cual podemos distinguir

---

<sup>18</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p. 26.]. El subrayado es nuestro.

tres rasgos teóricos principales con el propósito de subrayar su importancia en cuanto consecuencias para la práctica política que de ahí se derivan.

En un primer momento es posible distinguir la *violencia de la verdad metafísica*. Para la perspectiva del *pensiero debole*, la violencia es el significado político de la verdad metafísica. La verdad metafísica es violencia en cuanto se revela como una imposición sobre nuestra existencia personal y social y, particularmente, sobre los acallados en su cualidad de disidentes de la política metafísica cuya verdad se considera única, última, inamovible. Las imposiciones metafísicas buscan anular cualquier interpretación diferente o que contravenga los “hechos” dados o establecidos a partir de un paradigma epistemológico y de comprensión que considera su verdad como única y, por tanto, la imposibilidad de interpretaciones alternativas múltiples. La epistemología, en efecto, es una cuestión política: “la verdad... no deja de ser violenta, toda vez que *las demandas de verdad son también demandas de poder político*”.<sup>19</sup>

El problema político de la verdad metafísica es que al buscar imponerla se hace manifiesto que esto solo puede hacerse por la fuerza, es decir, por la violencia que socava nuestra dimensión de sujetos libres, en definitiva, nuestro

---

<sup>19</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Ibidem.*, p. 33. El subrayado es de los autores. Para atender a los supuestos teóricos de esta tesis, véase el capítulo 2 de este trabajo en el que desarrollamos la noción de verdad como violencia metafísica.

ser sujetos y, al hacerlo, la patencia del totalitarismo solo es una forma política de la comprensión de esta anulación.<sup>20</sup>

En un segundo momento es preciso tener en consideración *la naturaleza conservadora del realismo*. En filosofías como la fenomenología y la ontología analítica existe una vuelta al realismo<sup>21</sup> cuyo rasgo más característico es su radical naturaleza conservadora que se manifiesta a través del deseo de la unificación y la no alteración global, es decir, se trata de considerar una única realidad posible ontológica y epistemológicamente, esta realidad no es susceptible de ser cambiada o transformada, pues se advierte que esto no es necesario. Frente al realismo metafísico del que estamos hablando es posible, como hacen Vattimo y Zabala, traer a la memoria el debate de los años 70 entre John Searle y Jaques Derrida a propósito de la teoría de los actos de habla de John L. Austin.<sup>22</sup> Este debate, según los autores de *Comunismo hermenéutico*,

---

<sup>20</sup> “Si el verdadero ser fuera solo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (...), nuestra existencia de *sujetos libres* no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que ‘somos’ y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del *totalitarismo*”: Vattimo, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d’ Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010], p. 25. El subrayado es nuestro.

<sup>21</sup> Esta vuelta al realismo remite, sin duda, a Platón y su filosofía de las Ideas verdaderas, universales, únicas, etcétera.

<sup>22</sup> Este debate se originó en la publicación de la conferencia "Firma, acontecimiento, contexto" (presentada en lengua francesa en 1971, pero publicada en inglés en 1977) en la que Derrida plantea importantes objeciones a la filosofía del lenguaje ordinario de John L. Austin. Como Austin ya había muerto años antes, Searle se arrogó el derecho a responder a las objeciones de Derrida y escribió "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida" (1977). El debate fue infructuoso y desafortunado debido a la falta de comprensión plena entre ambos autores la cual fue motivada por una ausencia de puente entre la jerga

no es un debate que involucre solamente elementos lingüísticos, sino, principalmente, se trata de un debate con trasfondo político<sup>23</sup>.

La vuelta al realismo está motivada por la culminación de la metafísica en cuyo momento histórico la filosofía se halla disuelta en las ciencias objetivas y, con esto, ha quedado indefectiblemente al servicio de los poderes políticos dominantes. De acuerdo con los autores de *Comunismo hermenéutico*, de los filósofos realistas, como John Searle<sup>24</sup>, lo más importante a destacar es su convicción de que estructuras institucionales, como el gobierno, el dinero y la

---

posestructuralista con que escribió Derrida y la de la filosofía analítica a la que Searle pertenecía.

<sup>23</sup> Aquí es pertinente traer a consideración el recurso a los conceptos de “iterabilidad” y “diseminación” que encontramos en la obra de Derrida. La iterabilidad es la condición como posibilidad que tienen los signos, los textos o las palabras por la que son capaces de ser repetidos o citados en otros contextos o marcos de interpretación nuevos o diferentes y que producen nuevos y diferentes significados: “Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puedo romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no haya más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”: Derrida, J. “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2008, pp. 361-362. Por otra parte, los signos, los textos o las palabras no pueden ser interpretados sin aquello que permite que emerja sus significados, esto es, sin un contexto de sentido. Estamos ante la noción de “diseminación”. Contrario a Austin, a Searle, y a la tradición racionalista occidental, Derrida sostiene que la comunicación “nunca es un ámbito unificado debido a que sus horizontes escapan de los elementos no plenamente presentes de sus componentes”: Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 50.

<sup>24</sup> Searle, J. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1995. “El proyecto político que subyace en el realismo de Searle es el de hacer hincapié, preservar y controlar la ‘Tradición Racionalista Occidental’ (que no es más que otro nombre para la metafísica), es decir, aquéllos estándares de objetividad, verdad y racionalidad que ‘constituyen presupuestos esenciales de cualquier filosofía sensata’ (...) una filosofía ‘sensata’ para Searle no sólo ha de contar con un enfoque *wissenschaftlich*, sino que, además, ha de defender la tradición racionalista occidental que él circunscribe a los seguidores de Russell, Wittgenstein y Frege”: Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, pp. 45 y 49.

educación, nos dejan controlar nuestras vidas en el marco de esas mismas estructuras, pero, lo que realmente sucede es que limitan o anulan nuestra libertad. Según Searle, la prioridad es preservar los hechos institucionales a fin de someterse al poder aun a costa de que tengamos que renunciar a la libertad.

De esta manera, los realistas metafísicos no son otra cosa que servidores del poder político opresivo. Ello, precisamente, hacía decir a Derrida que la filosofía analítica, posee una orientación imperialista.<sup>25</sup> El liberalismo político, en cuanto realismo metafísico moderno, disuelve –políticamente, prácticamente– la libertad de las personas y de las comunidades humanas a las que había prometido, precisamente, proteger y conservar debido a su *ser* libres.

Se trata, entonces, de la fundamentación metafísica de la democracia liberal, de la contemporánea “democracia emplazada (*framed*)”<sup>26</sup>, –como la

---

<sup>25</sup> “The linguistic hegemony cannot be dissociated from the hegemony of a type of philosophy (...) First, I said that *the hegemony of the Anglo-American is all over the world*, it is irreversible, something we shouldn’t even try and resist. It’s done. Everyone in the world will have two languages, his own plus Anglo-American. Then without trying to prevent this, we have to handle this differently. This is not only a linguistic phenomenon, because it goes hand in hand with the fact that today no theoretical work, no literary work, no philosophical work, can receive a worldwide legitimation without crossing the (United) States, without being first legitimized in the States—we know that. That’s a serious problem. It’s not simply a problem of language. It is also a problem of language, but it is not simply a problem of language. And then we also know that in so many cultures, so many cultures in the world, the hegemony of the analytic philosophy is obvious. It’s obvious in Asia, and it’s obvious in... many parts of Africa”: Derrida, J. *Ethics, Institutions and the Right to Philosophy*, ed. de Peter Pericles, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, 2002, pp. 28-29. El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> El título de la primera parte de *Comunismo hermenéutico* ha sido traducido al español como “La democracia emplazada”. En el original inglés, este título está escrito como “Framed democracy”. *Framed* es la traducción del concepto heideggeriano *Gestell* de cual ya nos hemos ocupado antes (véase capítulo 1 de este trabajo). *Framed* también puede ser

categorizan Vattimo y Zabala– que, en todo caso, se corresponde con aquella impuesta desde (y dentro) del dominio tecno-científico estadounidense y europeo hacia todo el mundo; y es por eso por lo que esta democracia liberal será considerada la única forma legítima de democracia posible que, en cuanto tal, obtendrá el reconocimiento académico y social.

Finalmente, en el tercer momento es importante poner atención a *la historia de los vencedores*. En *Comunismo hermenéutico* es posible encontrar

---

traducida al español como “enmarcado”, es decir, lo que está puesto dentro de un marco el cual limita y estructura lo que tiene dentro y, en cuanto tal, lo contiene, literalmente. En el contexto de la obra de Vattimo y Zabala, consideramos que es mejor la traducción de *framed* por enmarcada o estructurada porque se corresponde mejor con el sentido heideggeriano de *Gestell* no solo en cuanto a la noción de estructura, sino en cuanto al posterior sentido que se le da en la obra como lo que se impone desde una fuerza extraña o ajena desde afuera. Es en este último sentido que Heidegger teoriza sobre la “estructura de emplazamiento” en su obra *La pregunta por la técnica* y en la entrevista concedida al *Der Spiegel*: “Sólo un dios puede salvarnos”, textos en los que se refiere a la naturaleza objetivista de la ciencia y de la técnica como estructura del mundo metafísico occidental que domina: “Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico” y “La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario (...) Así, pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro*”: Heidegger, M. “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 20 y 26. En la entrevista a *Der Spiegel* podemos leer: “La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la ‘im-posición’ (*Gestell*). Este nombre, malentendido con facilidad por los primeros oyentes, remite lo que dice, rectamente entendido, a la más íntima historia de la metafísica, que aún hoy determina nuestra existencia. El imperio de la ‘im-posición’ significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser”: Heidegger, M. *Entrevista del Spiegel*. (Trad. Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1996. Los autores de *Comunismo hermenéutico* han optado por el uso del *Gestell* heideggeriano para ilustrar que los procedimientos democráticos también han sido “emplazados” dentro de la organización de la total racionalidad tecno-científica del mundo.

una referencia continua a los débiles<sup>27</sup> como depositarios del *pensiero debole*. Por ejemplo, se dice que el objetivo de la obra *Hermeneutic communism* es sugerir que la crítica al olvido del ser en favor de los entes, como lo desarrolla Heidegger, puede interpretarse como la tradición de los oprimidos de los que habla Walter Benjamin, es decir, los débiles de Vattimo.<sup>28</sup> Como el deseo de dominar deviene pensamiento metafísico y no al revés, Vattimo y Zabala piensan que la democracia que se deriva de la metafísica es una democracia emplazada, es decir, impuesta (*Gestell*) /enmarcada (*framed*), y como tal, es una estructura sostenida por quienes, dentro de ella, se sienten cómodos y son identificados como los vencedores de la historia. No obstante, la historia de los vencedores es, dialécticamente, la historia de los vencidos, la del “olvido del ser”, la de los “débiles” como consecuencia de la historia de los vencedores:

Mientras que el ser se refiere a la historia oprimida por la metafísica según Heidegger, los débiles, es decir, aquellos que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada, son una consecuencia de ese mismo olvido.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Remitimos al lector a la sección 4 del capítulo 1 de este trabajo en donde encontramos los argumentos de Vattimo sobre la identificación-interpretación que él hace entre el *pensiero debole* y el pensamiento de los débiles.

<sup>28</sup> Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 53.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

De la misma manera en que se olvidó el ser en función de los entes, los débiles son oprimidos (olvidados) en función de los privilegios de los vencedores quienes ostentan dominio dentro de la estructura de la democracia liberal (*Gestell*) construida artificialmente por ellos mismos con el objetivo de preservar ese dominio.

A pesar de que estos dominadores/vencedores en la historia imponen su verdad como la única posible, en realidad saben que esa verdad es una entre otras; por tanto, su proyecto de dominio, necesariamente, implica imponerla por la fuerza recurriendo para ello incluso a medios militares con la finalidad de conservar esos privilegios de dominio. En *Hermeneutic communism* encontramos la recurrencia a la expresión “capitalismo armado” para describir con ella al tipo de poder (político, económico, social o de otro tipo) que se apoya en el ejército para conservar su posición y difundir-imponer su propia visión del mundo como única, verdadera, objetiva, racional, justa, etcétera. Nos hallamos aquí ante el concepto de hegemonía como lo delineó Gramsci no solamente en el sentido de dirección intelectual y moral sino también, y principalmente, en el de dominio. En este sentido, la hegemonía es la capacidad que tiene un grupo social para universalizar una particular visión del mundo considerada como la



única razonable al tiempo que trata de integrar y subordinar al resto de la sociedad dentro de esa visión particular.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> No pretendemos dilucidar, polemizar o desarrollar aquí todos los entresijos que Gramsci contempla en su concepto de hegemonía, solo queremos llamar la atención en que, para Gramsci, “la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como ‘dominio’ y como ‘dirección intelectual y moral’”: Gramsci, A. “El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia” en *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, p. 486. La hegemonía política como dirección intelectual y moral es el momento en el que “se llega a la consciencia de que los mismos intereses corporativos propios, en su desarrollo actual y futuro, superan el ambiente corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, la cual indica el paso claro de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas; es la fase en la cual las ideologías antes germinadas se hacen ‘partido’, chocan y entran en lucha, hasta que una sola de ellas, o, por lo menos, una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en un plano corporativo, sino en un plano ‘universal’, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados”: Gramsci, A. “Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerzas” en *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, pp. 414-415. Pero, también, hegemonía se entiende en Gramsci como dominio de un grupo sobre otro o de una clase sobre otra: “Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a ‘liquidar’ o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados”: Gramsci, A. “*El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia*” en *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, p. 486. En su juventud, Gramsci ya había podido describir con meridiana claridad la lógica de la opresión que veía ante sí como esencia del dominio: “Es de verdad admirable la lucha que lleva la humanidad desde tiempos inmemoriales, lucha incesante con la que se esfuerza por arrancar y desgarrar todas las ataduras que intenta imponerle el ansia de dominio de uno solo, de una clase o también de un pueblo entero. Es esta una epopeya que ha tenido innumerables héroes y ha sido escrita por los historiadores de todo el mundo. El hombre, que al llegar un cierto momento se siente libre, con consciencia de su propia responsabilidad y de su propio valor, no quiere que ningún otro le imponga su voluntad y pretenda controlar sus acciones y su pensamiento. Porque parece que sea un cruel destino de los humanos este instinto que los domina de querer devorarse los unos a los otros, en vez de hacer que converjan las fuerzas unidas de todos para luchar contra la naturaleza y hacerla cada vez más útil para las necesidades de los hombres. Y en vez de eso, cuando un pueblo se siente fuerte y aguerrido, piensa en seguida en agredir a sus vecinos, rechazarlos y oprimirlos. Porque está claro que todo vencedor quiere destruir al vencido. Pero el hombre, que por naturaleza es hipócrita y fingido, no dice ‘quiero

Es así como esta noción y posición de verdad se contraponen a la de solidaridad al develarse completamente violenta por cuanto las imposiciones y los medios que implica; es por ello por lo que la única manera que al capitalismo le queda (quizá porque es la única que conoce) para imponer su verdad-control-dominio es la fuerza militar. Además, es posible encontrar en este capitalismo armado formas más “sutiles” de imposición por la fuerza como lo que Derrida ha llamado “neoevangelizar” a partir de los principios de la democracia liberal:

Pues hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos [en referencia a F. Fukuyama] se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el “fin de las ideologías” y el fin de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres,

---

conquistar para destruir’, sino ‘quiero conquistar para civilizar’. Y todos los demás, que le envidian y esperan su turno para hacer lo mismo, fingien creerlo y le alaban”. Gramsci, A. “Oprimidos y opresores” en *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, p. 8. Cfr. Campione, D. *Leer Gramsci. Vida y pensamiento*. Ediciones Continente, Buenos Aires, 2014, pp. 92-96.

mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o al exterminio.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998, p. 99. En el momento en que escribimos este trabajo (noviembre de 2019), se han dado las revueltas en América Latina que desde semanas anteriores han convulsionado, principalmente, al “cono sur”, pero también al mundo entero. Hemos sido testigos de la resistencia del pueblo ecuatoriano frente a las imposiciones del FMI, lo cual derivó en enfrentamientos y muertos que, finalmente, hicieron revirar la política neoliberal del gobierno de Lenin Moreno. En Chile siguen manifestándose cientos de miles de ciudadanos que han ocupado las calles durante cuatro semanas protestando por las medidas neoliberales adoptadas por el gobierno de su presidente Sebastián Piñera que han sumido al pueblo en una desigualdad impúdica y que los chilenos ya no están dispuestos a soportar más. En Bolivia se ha dado un ignominioso golpe de estado contra el presidente Evo Morales y lo que representa su gobierno para millones de ciudadanos y ciudadanas indígenas que conforman su identidad en más del 80% de la población como país plurinacional; con el contubernio de la OEA y el gobierno de Estados Unidos, el ejército ha pedido la renuncia del presidente Morales junto con todos sus ministros con la amenaza de que, de no hacerlo, sus familias y sus propiedades sufrirían las consecuencias como, en efecto, sucedió al quemar sus casas, torturar y secuestrar a sus familiares y a los alcaldes emanados del MAS (Movimiento al Socialismo), partido político que los llevó al gobierno de Bolivia en 2006. El gobierno fue usurpado por una senadora de la oposición derechista la cual se autoproclamó presidenta de la nación de manera ilegítima e ilegal, es decir, sin aguardar a que los legisladores acepten o rechacen las renunciaciones del presidente y su vicepresidente Álvaro García Linera, sin contar con el quórum de ley ni observando los procedimientos constitucionales que el propio país establece para atender la circunstancia de ausencia del presidente legítimo, ya que, Evo Morales, debió ser recibido en México como asilado político con razones suficientes para sospechar un atentado contra su vida por parte de la oligarquía golpista. En Haití la ciudadanía ha salido a las calles para manifestar su descontento y pedir la renuncia del corrupto presidente Juvenel Moïse derivada de los manejos oscuros del dinero en relación con la empresa petrolera Petrocaribe que el propio presidente dirigió antes de ser designado primer mandatario de esa nación (el fenómeno de las “puertas giratorias”). La Corte Superior de Cuentas envió al Parlamento de Haití un informe final sobre la investigación que hizo de supuestos actos de corrupción en torno al manejo de los fondos provenientes del programa Petrocaribe. Según la información publicada en medios locales y por la Agencia EFE, la investigación arrojó que la compañía Agritrans del presidente Moïse recibió millones de dólares para la ejecución de varios proyectos de infraestructura y desarrollo social, pero nunca los llevó a cabo o quedaron en obras inconclusas. Los y las ciudadanas se manifiestan para impedir que su ya empobrecida población siga sufriendo estos saqueos que solo benefician a los negocios transnacionales de los empresarios que se han hecho con el poder político.

Hasta el momento, algunos medios de información extranjeros reportan que las cifras de muertos, detenidos, lesionados en esos países son: Bolivia: 23 muertos, 715 heridos, 503 detenidos; Ecuador: 7 muertos, 1.340 heridos, 1.152 detenidos; Chile: 22 muertos, 2.200 heridos 6.300 detenidos; Haití: 77 muertos, 219 heridos, 315 detenidos.

Regresar a la heideggeriana pregunta por el ser es el punto de partida para recuperar lo que se ha extraviado en la historia de la metafísica occidental como historia del ocultamiento, del silenciamiento, es decir, como historia de la opresión y la dominación que, en cuanto que desocultamiento, arriba a la *alétheia* como libertad y emancipación.<sup>32</sup>

---

El reconocido economista Joseph E. Stiglitz ha admitido recientemente que hacia 2018 las ideas optimistas del triunfo del capitalismo se desplomaron. “La crisis financiera de 2008 demostró que el capitalismo no era todo aquello que se suponía: no parecía ser ni eficiente ni estable. Luego vino un aluvión de estadísticas que mostró que los principales beneficiarios del crecimiento durante el último cuarto de siglo eran aquellos situados en lo más alto de la pirámide. Y, por último, votaciones contrarias al sistema a ambos lados del Atlántico –el Brexit en Reino Unido y la elección de Donald Trump en Estados Unidos– plantearon dudas respecto a la sabiduría de los electorados democráticos”: Stiglitz, J. E. *Capitalismo progresista: La respuesta a la era del malestar*. Taurus, México, 2020, p. 33.

<sup>32</sup> Por supuesto, no desconocemos los muchos estudios que objetan las opciones políticas de Heidegger bajo el régimen nazi en la Alemania de los años 30. Con todo, en la interpretación que hacemos desde el *pensiero debole*, acusamos en la opción política del maestro alemán, una falta de fidelidad a su propio pensamiento. Esto quiere decir que podemos asumir una consistente posición dentro de la ontología heideggeriana en cuanto a la destrucción teórica de la historia de la metafísica al tiempo que podemos sumarnos a una tenaz defensa en favor de las causas de los débiles, oprimidos y perseguidos de la historia. No obstante el enorme interés que guarda la faceta nazi de Heidegger, no hemos creído necesario polemizar aquí a ese respecto debido a que nuestro interés no está centrado en la coherencia teórico-política del filósofo alemán, sino que solamente queremos servirnos –como hacen Vattimo, Zabala y otros– de la ontología heideggeriana para el propósito de construir hermenéuticamente una política alternativa a la democracia liberal y, para ello, el andamiaje teórico heideggeriano, como crítica de la modernidad metafísica, nos es absolutamente imprescindible. Quizá pueda ser cierta la idea que expresó Habermas con referencia a Heidegger: “Lo genial se mueve siempre entre dos luces, y tal vez tenga razón Hegel cuando dice que a los individuos de importancia histórica universal no se los puede medir con criterios morales”: Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1984, p. 58. No obstante, sobre este polémico tema se puede consultar, por ejemplo, los trabajos de O. Pöggeler, *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Ediciones Coyoacán, México, 2005; Farías, V. *Heidegger y el nazismo*. Akal/F.C.E., Santiago, Chile, 1998; Di Cesare, D. *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*. Gedisa, Barcelona, 2017; Faye, E. *Heidegger y la introducción del nazismo en la filosofía*. Akal, Madrid, 2009; Quesada, J. *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008; Fabris, A. (Ed.). *Metafísica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Edizioni ETS, Pisa, 2014.

Presentados ya los tres momentos que observa el realismo metafísico y sus imposiciones en el mundo a partir de la política democrática de corte liberal, es necesario concluir que en las democracias occidentales (las que, en cuanto que liberales, son metafísicas) vivimos la situación de aquella “falta de urgencia”<sup>33</sup> con que Heidegger signaba la aparente realidad satisfactoria en la que no se patentizaba ninguna necesidad de intervenir en ella para cambiarla. Eso es lo que ocurre con las *democracias emplazadas*; es decir, se trata de una

---

<sup>33</sup> Esta expresión adoptada por Vattimo y Zabala (Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, pp. 43, 57-59, 90-91]), se refiere al concepto del *Ereignis* heideggeriano que, como ya hemos indicado (véase capítulo 1 de este trabajo), se traduce por *evento* [Cfr. Heidegger, M. “El origen de la obra de arte (1935/36)” en *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998 y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (Trad. Diana V. Piccoli C.), Biblos, Buenos Aires, 2003. Entre otros múltiples lugares en la obra de Heidegger]. En la filosofía política de Vattimo, *evento* remite a un acontecimiento que, inserto en un proceso histórico-social, altera un previo horizonte de interpretación que se tenía por lo *dado* y autojustificado, por ello, el evento acontece distorsionando el “sentido” de la historia. Esta significación puede ser la expresión sintética de lo que afirma Vattimo en “L’essere e l’evento” a propósito de la analítica existencial de Heidegger a la luz de la teoría de los paradigmas científicos de Thomas Kuhn: “La analítica existencial es la base sobre la cual se desarrolla la noción de Ser como evento. Las cosas son en cuanto se dan dentro del proyecto arrojado que se despliega en el lenguaje histórico de una comunidad humana. En el lenguaje que hablamos y que ‘nos’ habla están siempre ya dados los paradigmas en cuyo marco se nos hace comprensible el mundo y nosotros mismos nos entendemos. En el lenguaje que hablamos está siempre ya dado un conjunto de criterios de lo verdadero y lo falso, de modo que el hecho de que conocer sea la articulación de una precomprensión no quiere decir que no haya diferencia entre verdad y error, y que *anything goes*. Lo que Heidegger llama evento del Ser no es el acontecer de un experimento logrado de ‘ciencia normal’, según el paradigma vigente; es sobre todo la revolución paradigmática, la institución de un horizonte histórico nuevo, el verdadero y propio nacimiento de un ‘mundo’”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, pp. 124-125, [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p.136].

suerte de resignación hacia el orden de cosas impuesto por los dominadores que se fundamenta en la creencia falsa de que no hay, no son posibles, no se pueden pensar y no son necesarias las alternativas; esto es, alteraciones de lo ya dado y establecido como real y verdadero.

Lo que posibilita pensar la alternativa-alteración en el *pensiero debole* es aquello que proviene de Heidegger a partir de la *Kehre* en su *El origen de la obra de arte* (1936) en donde concibe la obra de arte como *puesta en obra de la verdad*, esto es, la obra de arte tiene un carácter inaugural como lugar en que acontece la verdad como apertura de un horizonte histórico,<sup>34</sup> pero lo que constituye lo inaugural de la obra de arte es que en ella mantiene abierto “el

---

<sup>34</sup> “*La verdad acontece de un único modo: estableciéndose en ese combate y espacio de juego que se abren gracias a ella misma.* En efecto, puesto que la verdad es la *oposición alterna* del claro y el encubrimiento, le pertenece aquello que aquí hemos dado en llamar su establecimiento. Pero la verdad no está ya presente de antemano en algún lugar de las estrellas para venir después a instalarse en algún lugar de lo ente. Esto es imposible, aunque sólo sea porque es la apertura de lo ente la primera que concede la posibilidad de que aparezca ese lugar cualquiera, ese lugar lleno de presencia. El claro de la apertura y el establecimiento en el espacio abierto son inseparables, se pertenecen mutuamente. Son la misma y única esencia del acontecimiento de la verdad. *Tal acontecimiento es histórico de muchas maneras.* Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. *Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado.* Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado. *Frente a esto, la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de la verdad, ya abierto, por medio de la fundamentación y la aprehensión de aquello que se muestra exacto dentro de su círculo de un modo posible y necesario*”: Heidegger, M. “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998, pp. 44-45. El subrayado es nuestro.

enfrentamiento entre el mundo y la tierra” en un combate (conflicto).<sup>35</sup> El “mundo” es un horizonte de sentido ya articulado como paradigma-orden. La “tierra” es la reserva de sentidos posibles y futuros, hermenéuticamente ligados a la vida, de los cuales surge el impulso a cambiar, a devenir otro como alternativa o alteración (el compromiso político transformador), y como otras tantas alternancias en la historia del ser como acontecimiento proyectual de futuros posibles, de “gli evento dell’Essere lasciano il posto l’uno all’altro”.<sup>36</sup>

En el evento del ser, heideggerianamente se da el conflicto “mundo-tierra”, es decir, la posibilidad de la “tierra”, de las alternativas, de lo imprevisible, de lo que no se deduce del orden establecido (“mundo”).

La clausura de las alternativas es la expresión de lo que Ignacio Ramonet denominó “pensamiento único”<sup>37</sup> y que Vattimo llama la “neutralización

---

<sup>35</sup> “El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí. Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo. Pero la relación entre el mundo y la tierra no va a morir de ningún modo en la vacía unidad de opuestos que no tienen nada que ver entre sí. Reposando sobre la tierra, el mundo aspira a estar por encima de ella. En tanto que eso se abre, el mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella que acoge y refugia, la tierra tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno”: Heidegger, M. *op. cit.*, p. 35. Cfr. Cubo Ugarte, O. “El problema de la Tierra en el pensamiento de M. Heidegger”, en Vattimo, G. *et al.* (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008, pp. 131-142.

<sup>36</sup> “...los eventos del Ser se suceden los unos a los otros”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, 225 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p.248].

<sup>37</sup> Este nombre es frecuentemente usado por Ramonet en *Le Monde Diplomatique*.

ideológica” que domina ya en todas partes como dominio de clases, de grupos, de individuos ligada a la racionalidad capitalista neoliberal. La neutralización ideológica que caracteriza al pensamiento único es objetivista, metafísica y tecno-científica, y forma parte de la buena conciencia del Occidente industrializado y postindustrializado<sup>38</sup> que “si sente portatore dei ‘veri’ diritti umani, dell’ordine politico giusto (al punto da volerlo imporre, o da voler far credere di imporlo, pure con la guerra ai popoli altri, dell’autentica civiltà conforme alla natura dell’uomo”.<sup>39</sup>

Por otra parte, si la realidad impuesta es “verdadera” y “justa”, si no hay o no necesitamos alternativas, ¿cómo podemos justificar moral, política y económicamente la creciente pobreza en el mundo, la necesidad de las guerras de invasión (Irak, Afganistán, Paquistán y otras), la catástrofe ecológica, las políticas depredadoras del FMI, del Banco Mundial de la OMC, las protestas que dan muestra de descontento debido a las desigualdades que prevalecen por todo el orbe; en definitiva, los reclamos de justicia de los débiles y vencidos de

---

<sup>38</sup> “La fase del postindustrialismo representa un cambio en los tipos de trabajo que realiza la gente, un cambio de la fabricación a los servicios (especialmente, servicios humanos y profesionales), y un nuevo objeto de conocimiento teórico en la innovación económica y el orden político”: Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 2006, p. 27.

<sup>39</sup> “...se siente portador de los ‘verdaderos’ derechos humanos, del orden político justo (hasta el punto de quererlo imponer, o de querer hacer creer que se impone, incluso con la guerra a otros pueblos), de la auténtica civilización conforme a la naturaleza del hombre”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 223 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 245].



la historia? ¿Cómo sería posible responder-resistir al capitalismo neoliberal que se devela hoy como la manifestación última de la violencia del realismo de la metafísica moderna sino a partir de un compromiso existencial que nos proyecta futuros posibles y alternativos en cuanto que “por-venir” alterado?

Ante estos interrogantes, nos parece pertinente atender a esta intuición de que Vattimo comparte con una suerte de visión de futuro:

L’universo securitario nel quale stiamo (stanno) chiudendoci non cadrà probabilmente per un colpo dall’esterno, ma dall’interno stesso, perché i cittadini a un certo punto percepiranno l’intollerabilità del vivere in una fortezza.<sup>40</sup>

Mientras esa hora ha hecho ya su aparición en algunas regiones del mundo, en otras, anuncia su proximidad inminente, pues, si Hölderlin tiene razón: “donde está el peligro está también la salvación”. Y el peligro lo representa esta situación global signada por el imperialismo del pensamiento único que detenta, sin más, el capitalismo neoliberal; de sus crisis y contradicciones internas es que podemos servirnos para posibilitar la emancipación por-venir una vez que quede des-velada y destruida su lógica

---

<sup>40</sup> “Probablemente, el universo de seguridad en el que estamos (están) encerrándonos no caerá por un golpe procedente del exterior, sino desde dentro, porque llegará la hora en la que los ciudadanos se darán cuenta de lo intolerable que resulta vivir en una fortaleza”: Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, p.124 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 122).

normativa (imperativa) cuya praxis se ha enquistado en todas las dimensiones de la cultura en la modernidad tardía.

## 2. LA LÓGICA DE LA PRAXIS NORMATIVA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA

...la filosofía, se non vuole essere metafisica sempre solo apologetica delle cose come stanno, deve guardare alla condizione universale del mondo e lasciarsene interpellare. Già pensarla così, però, la mette nella necessità di impegnarsi. Non si può cercare di uscire dalla metafisica... senza venire coinvolti nel conflitto da cui soltanto può scaturire la verità-evento. La libertà...è sempre minacciata dalla metafisica (cioè dalla violenza del dominio).

G. Vattimo. *Della realtà*.

1. El capitalismo neoliberal<sup>41</sup> no es solo un simple o complejo sistema económico, es también un sistema de valores culturales que norman y

---

<sup>41</sup> En concordancia con nuestra ontología de la actualidad, en este trabajo hemos de referirnos al capitalismo neoliberal como la fase o tipo de capitalismo como se da para nosotros hoy, en la actualidad, aun cuando reconocemos que el capitalismo presenta problemas y caracteres endémicos en todas las diversas formas que ha conocido a través de su historia. Al respecto es muy sugerente el pensamiento de Lenin en su *Imperialismo: la fase superior del capitalismo* obra en la que el autor describe y analiza diversos rasgos característicos del capitalismo como se le mostraban en su época (1917) y en donde se pueden apreciar con claridad cuáles son estos rasgos endémicos como la concentración de la producción y el surgimiento de los monopolios, el papel de los bancos, la constitución del capital financiero y de las oligarquías concomitantes, la función e importancia de las exportaciones para la configuración de lo que hoy llamamos “global”, el reparto del mundo entre empresarios y países ricos, etcétera. No obstante, también es preciso decir que el análisis crítico de Lenin siempre dista de aquellos que podríamos hacer hoy al capitalismo de cuño neoliberal debido a que su teoría debe ser interpretada a la luz de la realidad histórica en la que el capitalismo reviste otras condiciones. Por ejemplo, en lo que toca a la teoría del imperialismo, éste debe entenderse tomando en consideración las formas específicas de dominación que possibilitaba el capitalismo de su época, pero también habrá que tomar en cuenta lo que las dinámicas de dominación hoy comparten con las del pasado y qué podrían agregar al análisis de la coerción económica otros análisis como los del género, la raza, la colonialidad, etcétera.

condicionan la vida y las decisiones de los gobiernos, de las empresas, de las personas quienes, bajo su influjo, le otorgan el consentimiento necesario para justificarlo como el único sistema que puede generar, riqueza, bienestar y libertad.<sup>42</sup> En efecto, en la modernidad tardía la libertad está siempre amenazada por la metafísica, esto quiere decir que dentro del proyecto del Occidente moderno, la gran amenaza que se yergue, precisamente, sobre la libertad individual y social es su dominante capitalismo neoliberal global <sup>43</sup> (que es global en cuanto que responde a la lógica de anidación en todo el mundo como

---

<sup>42</sup> “Los líderes de Estados Unidos, con un considerable apoyo de la opinión pública de ese país, han proyectado sobre el mundo la idea de que los valores neoliberales de libertad estadounidenses son universales y supremos, y de que esos valores merecen que demos la vida por ellos”: Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 225.

<sup>43</sup> Queremos remitir aquí al lector a la importante síntesis que hace David Harvey a la hora de intentar caracterizar la complejidad implícita en el proceso que culturalmente se ha denominado neoliberalismo: “El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por ejemplo, tiene que garantizar la calidad y la integridad del dinero. Igualmente, debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados. Por otro lado, en aquellas áreas en las que no existe mercado (como la tierra, el agua, la educación, la atención sanitaria, la seguridad social o la contaminación medioambiental), éste debe ser creado, cuando sea necesario, mediante la acción estatal. Pero el Estado no debe aventurarse más allá de lo que prescriban estas tareas. La intervención estatal en los mercados (una vez creados) debe ser mínima porque, de acuerdo con esta teoría, el Estado no puede en modo alguno obtener la información necesaria para anticiparse a las señales del mercado (los precios) y porque es inevitable que poderosos grupos de interés distorsionen y condicionen estas intervenciones estatales (en particular en los sistemas democráticos) atendiendo a su propio beneficio”: Harvey, D. *op. cit.*, pp. 6 y 7.

forma de vida<sup>44</sup>) que, enmascarado del ideal emancipador de la búsqueda del sujeto autónomo, de la promesa de progreso, bienestar, orden, equilibrio y certeza de futuro, –tan propios de la racionalidad económica moderna–, esconde el único fin por el que se afana: el dominio ilimitado de todo.<sup>45</sup> Esto hace decir a David Harvey que:

Una parte de la genialidad de la teoría neoliberal ha sido proporcionar una máscara benévola sembrada de deleitosas palabras como libertad, capacidad de elección o derechos, para ocultar la terrible realidad de la restauración o la reconstrucción de un desnudo poder de clase tanto a escala local como trasnacional, pero más particularmente en los principales centros del capitalismo global.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> “Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes”: Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, p. 34.

<sup>45</sup> Es verdad que, como aseguró Karl Polanyi en 1944, en una sociedad compleja como la capitalista neoliberal el significado de la libertad también es complejo y contradictorio: mientras para algunos ricos acomodados la libertad es una cuestión de privilegios para otros es “un derecho prescriptivo que va mucho más allá de los estrechos confines de la esfera política para llegar a la organización íntima de la sociedad misma (...) Se declara que la libre empresa y la propiedad privada son elementos esenciales de la libertad. Se dice que ninguna sociedad podría llamarse libre si está construida sobre otras bases. Se denuncia como una falta de libertad a la libertad creada por la regulación; se censura la justicia, la libertad y el bienestar que ella ofrece como un camuflaje de la esclavitud (...) Con el liberal, la idea de la libertad degenera así en una mera defensa de la libertad de empresa, reducida ahora a una mera ficción por la dura realidad de los carteles gigantescos y los monopolios gigantescos. Esto significa la plenitud de la libertad para aquellos cuyo ingreso, ocio y seguridad no necesitan ser incrementados, y una mera migaja de libertad para el pueblo, el que en vano tratará de usar sus derechos democráticos para protegerse contra el poder de los propietarios”: Polanyi, K. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. (Trad. Eduardo L. Suárez), F.C.E., México, 2015, p. 317.

<sup>46</sup> Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 130.

Es evidente que, en nombre de la libertad de empresa –entendida como la esencia de la libertad humana– y como poder de clase, el capitalismo neoliberal ha engendrado explotación económica, social, cultural y ecológica; ha producido guerras y destrucción en todas partes; y ha generado tal cúmulo de injusticias y desigualdades al grado que éstas han servido como motor de las masas para buscar transformar radicalmente ese sistema. La razón de esto es que la teoría neoliberal ha sido un proyecto utópico en cuanto se refiere a la consecución de la libertad de las masas, pues la libertad ha quedado restringida al goce de unos pocos pertenecientes a la clase en el poder de elite.<sup>47</sup> Conocida es la perspicaz identificación de la dialéctica al interior del capitalismo por la que Marx y Engels afirman que el capitalismo engendra a “sus propios sepultureros”.<sup>48</sup> En esta expresión se encuentra una de las manifestaciones más preclaras de la contradicción que configura internamente la lógica material del capital, pues, como sostiene Marx: “Las reformas sociales no se logran nunca por la debilidad de los fuertes, sino que son siempre el fruto de la fuerza de los

---

<sup>47</sup> Hoy se puede leer en sitio web de la Organización Mundial de Comercio: “La OMC sirve de foro para la negociación de acuerdos encaminados a *reducir los obstáculos al comercio internacional y a asegurar condiciones de igualdad para todos*, y contribuye así al crecimiento económico y al desarrollo” (Ver [https://www.wto.org/spanish/thewto\\_s/whatis\\_s/wto\\_dg\\_stat\\_s.htm](https://www.wto.org/spanish/thewto_s/whatis_s/wto_dg_stat_s.htm)). El subrayado es nuestro. Marx y Engels ya lo advertían en su época: “Por la libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender”: Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, p. 47.

<sup>48</sup> Marx, K. y Engels, F. *op. cit.*, p. 43.

débiles”.<sup>49</sup> Esta contradicción, que también se expresa como crisis del capitalismo, no es otra cosa sino la confrontación entre modos de racionalidad que produce mundos contrapuestos sea en el plano ideal, sea en la materialización de una determinada sociedad.

Precisamente, el neoliberalismo es un tipo de racionalidad<sup>50</sup> que, al tiempo que tiende a estructurar y organizar la acción de los gobernantes, también estructura y organiza la conducta de los propios gobernados. Su característica principal es la competencia generalizada como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetivación. De acuerdo con Cristian Laval y Pierre Dardot, el neoliberalismo no es solo un tipo de capitalismo, es una *forma de sociedad* e, incluso, una *forma de existencia*. El neoliberalismo produce cierto tipo de relaciones sociales, de maneras de vivir y de subjetividad. “El neoliberalismo define cierta norma de vida en las sociedades occidentales y, más allá de ellas, en todas las sociedades que las siguen en el camino de la ‘modernidad’”.<sup>51</sup> En

---

<sup>49</sup> Marx, K. “Discurso sobre los aranceles protectores, el libre cambio y la clase obrera”, citado por García Linera, A. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo del Hombre / CLACSO, Bogotá, 2009, p. 87

<sup>50</sup> “El término ‘racionalidad’ no se emplea aquí como un eufemismo que permite evitar pronunciar la palabra ‘capitalismo’. El neoliberalismo es la *razón del capitalismo contemporáneo*, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumido como construcción histórica y como norma general de la vida”: Laval, Ch. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013, p. 15. El neoliberalismo, según estos autores, debe entonces ser definido como el conjunto de prácticas, discursos y dispositivos que dan forma a una nueva forma de gobierno de los hombres de acuerdo con el principio universal de la competencia.

<sup>51</sup> Laval, Ch. y Dardot, P. *op. cit.*, p. 14

definitiva, el neoliberalismo no es solo una ideología y una política económica, sino también una norma o modelo de sociedad y un *modelo para la subjetividad*: “la economía es el método, pero el objetivo es cambiar el alma”, decía Margaret Thatcher al inicio de la imposición del neoliberalismo en el mundo de los años 1980.<sup>52</sup>

La lógica de la praxis normativa del neoliberalismo obliga a vivir en la competencia generalizada y a organizarse a partir del modelo del mercado, esto es, a comportarse según la lógica empresarial moderna. Por tanto, no únicamente en los asalariados de los diferentes países, sino en toda la población se establecen relaciones de competencia que se consideran “naturales” y que tienden a justificar las desigualdades.

El concepto de racionalidad política utilizado por Laval y Dardot es deudor de la filosofía de Michel Foucault quien, al referirse a la “razón gubernamental”, define un tipo de racionalidad que –siguiendo la motivación crítica del concepto de “racionalidad irracional del capitalismo”, como lo expresa Max Weber y lo recupera también la Escuela de Frankfurt– va a denominar “racionalidad gubernamental”.<sup>53</sup> Este concepto nos posibilita comprender que hay una misma

---

<sup>52</sup> Cfr. Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 29

<sup>53</sup> Cfr. Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2007. Foucault acuña el término “gubernamentalidad” para referirse a las maneras de gobernar, no como tipos o formas de gobierno, sino como relaciones de poder: “Con esta palabra, ‘gubernamentalidad’, aludo a



lógica normativa compartida por todas las relaciones de poder dentro de las maneras o modos de gobernar sea en el ámbito económico, sea en el político, sea en el social, todos ellos dentro del contexto del mundo capitalista neoliberal.

De este modo es fácil comprender que la racionalidad económica no está escindida de la racionalidad política y ésta de la social, pues, como es frecuente encontrar en algunos análisis sobre la dinámica del capitalismo neoliberal, se puede advertir que aquella creencia difundida consistente en pensar que la liberalización de la economía y los mercados implica la inacción neutral del Estado,<sup>54</sup> es una creencia que no corresponde con los fines propuestos por la neoliberalización capitalista, pues, como afirma Gramsci, hay un error teórico en no hacer la distinción entre sociedad política y sociedad civil, es decir, entre

---

tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco”: Foucault, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006, p. 136. Para Foucault el estudio de la gubernamentalidad va a implicar un análisis de las formas de racionalidad, de procedimientos técnicos y de formas de instrumentalización. Esto es a lo que se da el nombre de “gubernamentalidad política”.

<sup>54</sup> Nos referimos, principalmente, a las tesis sostenidas por Michael Hardt y Toni Negri en su conocida obra *Imperio*. Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

economía y política, esta distinción no es una distinción orgánica, sino metodológica:

...el mismo librecambismo es una “reglamentación” de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines, y no expresión espontánea automática del hecho económico. Por tanto, el liberalismo económico es un programa político destinado a cambiar, en la medida en que triunfa, el personal dirigente de un Estado y el programa económico del Estado mismo, es decir, a cambiar la distribución de la renta nacional.<sup>55</sup>

En ese mismo sentido, David Harvey sostiene que el Estado neoliberal tiene la encomienda de generar condiciones favorables para hacer negocios y para dejar en libertad a los mercados y, además, protegerlos.<sup>56</sup> De tal suerte que, si bien en la lógica neoliberal hay una preponderancia de los valores economicistas y de las prácticas comerciales y financieras, éstas no son posibles sin el concurso del Estado ya que él mismo está interesado en establecer, proteger y velar el cumplimiento de las reglas del mercado financiero a expensas de salvaguardar las condiciones mínimas de salud, educación, trabajo, bienestar y demás derechos sociales de la ciudadanía.<sup>57</sup> Lo que se ha mostrado

---

<sup>55</sup> Gramsci, A. *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, p. 401.

<sup>56</sup> Cfr. Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 128.

<sup>57</sup> “En definitiva, la neoliberalización ha significado la financiarización de todo. Esto intensificó el dominio de las finanzas sobre todas las restantes facetas de la economía, así

como una realidad histórica es que el neoliberalismo tiene por objetivo acabar con el Estado como instrumento de solidaridad social, de igualdad de oportunidades, de responsabilidad democrática y articulación de acciones encauzadas al bienestar *común*. Y, obviamente, en esto cobra una importancia capital la producción de subjetividades como extrapolación de la racionalidad implícita en la lógica del mercado que induce a los individuos a competir entre sí. Se trata, como afirman Laval y Dardot, de una “subjetivación contable y financiera” como la forma más lograda de la subjetivación capitalista:

Se trata, de hecho, de producir una relación de sujeto individual consigo mismo que sea homóloga a la relación del capital consigo mismo: una relación, precisamente, del sujeto con él mismo como “capital humano” que debe aumentar

---

como sobre el aparato estatal y, tal y como observa Randy Martin, sobre la vida cotidiana. También introdujo una volatilidad acelerada en las relaciones de intercambio global. Indudablemente, se produjo un desplazamiento del poder desde la producción hacia el mundo de las finanzas. Los incrementos en la capacidad industrial ya no significan necesariamente un ascenso de la renta per cápita, como sí lo significaba la concentración de los servicios financieros. Por esta razón, el apoyo de las instituciones financieras y la integridad del sistema financiero, se convirtieron en la preocupación primordial del conjunto de Estados neoliberales (como se ejemplifica en el grupo en el que se integran los países más ricos del mundo, conocido como el G7)”. Y en otro pasaje afirma: “De acuerdo con la teoría, el Estado neoliberal debería favorecer unos fuertes derechos de propiedad privada individual, el imperio de la ley, y las instituciones del libre mercado y del libre comercio. Estos son los puntos de acuerdo considerados esenciales para garantizar las libertades individuales. El marco legal viene definido por obligaciones contractuales libremente negociadas entre sujetos jurídicos en el mercado. La inviolabilidad de los contratos y el derecho individual a la libertad de acción, de expresión y de elección deben ser protegidos. El Estado, pues, utiliza su monopolio de los medios de ejercicio de la violencia, para preservar estas libertades por encima de todo. Por ende, la libertad de los empresarios y de las corporaciones (contempladas por el sistema jurídico como personas) para operar dentro de este marco institucional de mercados libres y de libre comercio, es considerada un bien fundamental”: Harvey, D. *op. cit.*, pp. 40 y 73.

indefinidamente, o sea, un valor que hay que incrementar cada vez más. Como se ve, no se trata de teorías falsas que hay que combatir, o conductas inmorales que hay que denunciar, como de todo un marco normativo que hay que dismantelar para sustituirlo por otra “razón del mundo”. Esto es lo que está en juego en las luchas sociales actuales, que decidirán la prolongación o incluso la radicalización o, por el contrario, el fin de esta lógica neoliberal.<sup>58</sup>

Este principio general de la competencia supone la extensión indiscriminada de la normativa neoliberal a todos los países, a todos los sectores de la acción pública, a todos los ámbitos de la sociedad; lo que implica –con la excusa de que la oferta sea más competitiva–, introducir la competencia de los asalariados entre sí con la consiguiente devaluación salarial y la posibilidad permanente de perder el empleo. Dentro de esta lógica se postula que el incremento de la desigualdad y la pobreza en las sociedades neoliberales se debe a la incapacidad de las personas, por motivos personales y culturales, para ser competitivos a través de la adquisición de conocimientos, habilidades laborales, disciplina, etcétera, para aumentar su “capital humano” y volverse deseables en el mercado laboral donde malbaratarán ese capital en competencia con otros que buscan

---

<sup>58</sup> Laval, Ch. y Dardot, P. *op. cit.*, pp. 21-22.

hacerse deseables en un contexto de “darwinismo neoliberal”<sup>59</sup>, en donde únicamente los más aptos sobreviven.

Esta lógica de la competencia o darwinismo neoliberal supone la merma de los vínculos de solidaridad entre personas, pues, dentro de la competencia el otro ya no es percibido como un “compañero de ruta” sino como un enemigo a vencer.<sup>60</sup> En esta lógica el yo está antes que el tú: “que yo gane implica necesariamente que tú pierdas”; la lógica del éxito empresarial no es otra cosa y, desde luego, en ella la idea de un “nosotros” no está en el horizonte, ni del pensamiento ni de la acción.

---

<sup>59</sup> Harvey, D. *op. cit.*, p. 172.

<sup>60</sup> Un tipo de existencialismo del siglo XX como el de Gabriel Marcel fue particularmente sensible al tema de la relación entre yo y el otro, relación en la que la competencia hace que el otro sea tomado por un adversario en la pugna por la posesión de bienes como expresión de un individualismo posesivo casi sin límites. Cfr. Marcel, G. “Yo y el otro” en *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme, Salamanca, 2005. Por otro lado, existe toda una larga tradición en el pensamiento judío sobre la realidad del ser humano como un yo unido a un tú para configurar un nosotros dialógico que, en la noción de “pueblo” tendrá su expresión más acabada y su horizonte más significativo; esta tradición verá una de sus condensaciones más profundas en la obra fenomenológica de Martin Buber: Cfr. *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, 1993. No olvidamos, desde luego, toda la producción teórica de Emmanuel Levinas quien, con su ética de la alteridad, plantea toda una nueva forma de comprender la ontología y la antropología filosófica. Desde otra perspectiva, esta vez hermenéutica, la obra de Paul Ricoeur ofrece importantes reflexiones sobre la constitución ontológica del sí mismo como otro: Cfr. *Soi-même comme un autre* [Trad. Agustín Neira: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996. También la obra de Franz Hinkelammert expresa la relevante preocupación por la construcción de un nosotros que rebase los postulados del egoísmo al que nos condena la lógica capitalista neoliberal con su mitificación de la propiedad privada y el mercado: Cfr. Hinkelammert, F. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., México, 2010.

Esa misma lógica de la competencia neoliberal<sup>61</sup>, como sabemos, no solo opera en el nivel de los individuos, sino que es perfectamente observable en las relaciones internacionales entre Estados. Las guerras imperiales son una clara manifestación de esa lógica que busca imponer por la fuerza una visión del mundo tenida por la única, la verdadera, la mejor, la más democrática, la superior, etcétera. La globalización capitalista neoliberal se ha develado como la guerra de competencia entre honores y orgullos nacionalistas en todo el mundo que pugnan por la hegemonía de *Weltanschauungen* particulares, así como de ambiciones e intereses políticos, coloniales, territoriales, mercantiles e incluso religiosos.<sup>62</sup>

Para proteger y garantizar su hegemonía capitalista neoliberal, los países suelen recurrir a la estrategia bélica y a la acumulación de armamento nuclear en una clara lógica de competencia que muy bien ilustró la llamada “carrera armamentista” entre Estados Unidos y la Unión Soviética, al menos, en los años

---

<sup>61</sup> Es obvio, sin embargo, que la competencia neoliberal no es más que una contradicción en el capitalismo, pues mientras doctrinariamente se plantea el libre mercado como un mecanismo para incentivar la producción y el desarrollo con consecuencias en el mayor nivel de bienestar de la población, en la práctica proliferan los monopolios u oligopolios en la producción y en el consumo con todas sus consecuencias económicas, políticas, sociales y ecológicas. Cfr. Harvey, D. “Contradicción 10. Monopolio y competencia: centralización y descentralización”, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador / Traficantes de Sueños, Madrid, 2014, pp. 135-147.

<sup>62</sup> En su libro *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Robert Kagan dedica los primeros capítulos a develar la lógica de competencia por la hegemonía mundial que se puede observar a partir de los entresijos de la política internacional en el siglo XX impulsada por países que se han destacado por ese interés imperialista: Gran Bretaña, Estados Unidos, Rusia, China, Japón en sucesivos asensos geopolíticos y geoeconómicos.

de la Guerra Fría. No es equivocado pensar que los excesos militares y el desborde de las guerras globales sean parte de la misión del capitalismo neoliberal. Por ejemplo, Robert Kagan, se ha referido a la pugna, en la escena internacional, entre Estados Unidos, sus aliados y otros Estados considerados por éste como autocráticos: “...Estados Unidos y sus aliados democráticos consiguen imponer sus puntos de vista a los demás no porque tengan razón, sino solo porque tienen suficiente poder para hacerlo. Para los no liberales, el orden internacional liberal no es progreso. Es opresión”.<sup>63</sup> Lo que esta descripción revela es una clara manifestación de violencia metafísica implícita en el “pensamiento único” detentado por la fuerza de las armas en la esfera de la política mundial con la justificación –también metafísica– de la superioridad universal de los valores de la democracia liberal de corte ilustrado.<sup>64</sup> Estados Unidos se ha asumido a sí mismo como adalid de la democracia liberal en un alarde de nacionalismo que lo hace pensarse como el destino manifiesto y divino para ser la mayor potencia mundial así como el faro del progreso y la libertad digno de ser emulado por otras naciones e, incluso, con la autorización moral para imponer, así sea por la fuerza, su “modelo democrático” cual otrora

---

<sup>63</sup> Kagan, R. *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Taurus, Madrid, 2008, p. 105.

<sup>64</sup> “Las democracias del mundo no consideran sus propios esfuerzos para apoyar la democracia y los principios de la Ilustración en el extranjero como un aspecto de una competición geopolítica, porque no ven ‘verdades antagónicas’, solo ‘valores universales’”: Kagan, R. *op. cit.*, p. 111.

misión evangelizadora. Es por realidades como esta que es importante tener presente lo que ya hemos señalado antes: que la crítica de Vattimo a la metafísica, es decir, a la verdad como fundamento, es una doble crítica: a la verdad como legitimación del poder y sus jerarquías consecuentes (políticas, religiosas, económicas, científicas, ideológicas, etcétera) y a la verdad como legitimación de la violencia que ejerce ese poder. Por ello, es menester tener siempre presente lo que ya con contundencia afirmaban Marx y Engels: “las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante”<sup>65</sup> lo que nos conduce a concluir que el orden internacional no estriba solo en las ideas y en las instituciones. Obedece a configuraciones de poder.<sup>66</sup>

Desde el mundo antiguo, la competencia entre Estados ha sido el signo del imperialismo, sea en la búsqueda de la hegemonía política, religiosa, económica, sea en la búsqueda del poderío militar como garante del poder

---

<sup>65</sup> Marx, K. y Engels, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 51.

<sup>66</sup> “El orden internacional de los años noventa reflejaba el reparto de poder en el mundo tras la II Guerra Mundial y tras la Guerra Fría. El orden actual refleja la influencia ascendente de las grandes potencias autocráticas. Una configuración distinta del poder, un mundo multipolar donde los polos fueran Rusia, China, Estados Unidos, India y Europa daría lugar a un tipo de orden propio de esa configuración, con unas reglas y unas normas diferentes que reflejarían los intereses de los Estados poderosos que tuvieran voz en ella. ¿Ese orden internacional supondría una mejora? Puede que sí para Pekín, Moscú y Teherán. Pero es dudoso que favoreciera los intereses de los demócratas ilustrados de Estados Unidos y de Europa como lo hace el sistema actual”: Kagan, R. *op. cit.*, pp. 147-148.



político, religioso y económico. Por eso es por lo que la humanidad es una familia de naciones que rivalizan por sobresalir<sup>67</sup> en todos los ámbitos de poder.

2. Pero ¿en qué consiste la esencia del imperialismo capitalista y cómo opera hoy? Como recordamos antes, el capitalismo neoliberal busca anidar en todas partes, su condición descansa en la expansión por la expansión<sup>68</sup> siguiendo la “ley natural de la economía”. Este rasgo característico de la expansión hace del neoliberalismo un imperialismo de signo económico, pero también político, pues, no podría darse en la una sin el otro.<sup>69</sup> El colonialismo europeo solo ha podido surgir como deriva del expansionismo de un capitalismo en desarrollo, el “nuevo imperialismo” –como lo llama Meiksins Wood– no será

---

<sup>67</sup> Cfr. Arendt, H. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999, p. 184-185.

<sup>68</sup> Cuando en *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt se refiere al imperialismo, piensa que éste “nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica (...) Con el *slogan* ‘La expansión por la expansión’, la burguesía trató de, y en parte logró, convencer a sus gobiernos nacionales de que tomaran el sendero de la política mundial”: Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999, p. 184.

<sup>69</sup> “La expansión –afirma Arendt– como objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo”. Pero, la misma autora sostiene que “este concepto [la expansión] no es realmente político, sino que tiene su origen en el terreno de la especulación comercial, donde la expansión significa el permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas, característico del siglo XIX”: Arendt, H. *op. cit.*, p. 184. Por su parte, Ellen Meiksins Wood argumenta que “el poder económico del capital no puede existir sin el apoyo de la fuerza extraeconómica, y la fuerza extraeconómica, hoy como ayer, la brinda, en primera instancia el estado”: Meiksins Wood, E. *El imperio del capital*. Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España, 2003, p. 18. Como se puede apreciar, esta tesis se orienta en sentido contrario de aquella que sostiene el fin del Estado-nación, por ejemplo, en obras como *Imperio* de Michael Hardt y Toni Negri.

sino una consecuencia global de esa lógica de superioridad intrínseca a la modernidad capitalista, como lo advierte Hannah Arendt.<sup>70</sup>

El poder económico del capital puede llegar mucho más lejos que el alcance de cualquier poder político o militar. Al mismo tiempo, el poder económico no puede existir sin el apoyo del Estado como fuerza extraeconómica tal como aseguramos antes.

Creemos estar de acuerdo con Ellen Meiksins Wood en la idea de que la condición primera y fundamental para que se dé la expansión capitalista es la imposición de imperativos económicos (de competencia, maximización del beneficio y acumulación que están unidos a la naturaleza metafísica del capitalismo neoliberal) con la finalidad de introducir la lógica del mercado donde no existe y reforzarlo en donde ya existe. Esto es lo que han hecho desde su creación organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio, por ejemplo, contribuyendo con ello a la proliferación de políticas neoliberales en todo el mundo con la resistencia, siempre plausible, de personas, grupos, gobiernos que poseen conciencia anticapitalista y, por lo mismo, en pugna constante –de diversos órdenes y con diversas intensidades–, contra el imperio

---

<sup>70</sup> “Ninguna Nación-Estado podría con clara conciencia tratar de conquistar a pueblos extranjeros, dado que semejante conciencia procede solo de la convicción de la nación conquistadora de que está imponiendo a los bárbaros una ley superior”: Arendt, H. *op. cit.*, p. 185.

del capital que ha estructurado al mundo en una relación cifrada entre dominadores y dominados. Es por ello por lo que la imposición de los imperativos del mercado ha sido el fundamento del “nuevo imperialismo”. En efecto, Meiksins Wood argumenta que:

El poder económico del capital puede ser capaz de desplazarse más allá del alcance del poder militar y político, pero no puede hacerlo sin o hasta que las propias “leyes” de la economía capitalista sean extendidas, y esto es algo que requiere ayuda extraeconómica, tanto en las relaciones internas de clase como en la dominación imperial.<sup>71</sup>

Al interior del Estado, el poder estatal crea pobres (mediante la expropiación y la privatización de servicios públicos) con la intención de que se vean obligados a servir como fuerza de trabajo en el mercado capitalista. Al exterior del Estado nacional, los Estados más fuertes y con pretensiones imperiales buscan hacer vulnerables a los Estados menos desarrollados para que sean dóciles a las imposiciones de los imperativos del mercado capitalista y se vean obligados a abrir sus fronteras al capital imperial con la condición de operar internamente una serie de reformas en la estructura política, económica y social tendientes a transformar la política social en temas como educación, salud, trabajo, vivienda, servicios, etcétera, para que ésta transformación social

---

<sup>71</sup> Meiksins Wood, E. *op. cit.*, pp. 33-34.

también responda a la lógica comercial y sean dependientes del mercado capitalista.

La imposición de este tipo de transformaciones sociales puede darse por la coerción directa sea política o militar como sucedió, por ejemplo, en el primer experimento neoliberal impuesto en Chile mediante el golpe de Estado de 1975 (orquestrado por Estados Unidos con la complacencia y complicidad del comandante chileno Augusto Pinochet) contra el entonces presidente Salvador Allende.<sup>72</sup> La imposición también puede hacerse mediante préstamos o créditos de “ayuda” a países pobres y en dificultades económicas, a través de las instituciones mundiales creadas *ex profeso* como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio<sup>73</sup> que desde siempre han respondido a los intereses del gran capital estadounidense (la deuda es el principal mecanismo de control del nuevo imperialismo) y que, como sabemos, condicionan sus préstamos a la realización de reformas estructurales al interior del Estado y con el beneplácito del poder político

---

<sup>72</sup> Otros importantes casos de imposición de este tipo pueden analizarse en el libro de Naomi Klein *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>73</sup> Desde su creación, se creyó que esos organismos económicos internacionales debían ser acompañados por una organización política internacional también: la Organización de las Naciones Unidas. “Habiendo sido diseñadas de modo que tuvieran poco efecto en la economía global, las Naciones Unidas desempeñarían un papel en el mantenimiento de alguna apariencia de orden político en un sistema de múltiples estados, ya que su propia existencia desalentaba formas de organización internacional menos atractivas para las potencias dominantes”: Meiksins Wood, E. *op. cit.*, pp. 158-159.

subordinado.<sup>74</sup> Con esta estrategia se busca mantener vulnerables a las economías subordinadas para que puedan ser fácilmente manipulables por el mercado capitalista.<sup>75</sup> En ambos casos estamos ante procesos de violencia sistemática en grados muy variados que muestran contundentemente las consecuencias de la metafísica de la verdad única que comienza imponiéndose por la fuerza, pero que se consolida por consenso. David Harvey asegura que en la década de 1970 el neoliberalismo en Chile y Argentina se impuso

...mediante un golpe militar respaldado por las clases altas tradicionales (así como también por el gobierno estadounidense), seguido de una represión salvaje de todos los vínculos de solidaridad instaurados en el seno de la fuerza de trabajo y de los movimientos sociales urbanos que tanto habían amenazado su poder. Pero la revolución neoliberal que suele

---

<sup>74</sup> En palabras de Joseph E. Stiglitz, el FMI “es una institución *pública*, establecida con dinero de los contribuyentes de todo el mundo. Es importante recordar esto, porque el Fondo no reporta directamente ni a los ciudadanos que lo pagan ni a aquellos cuyas vidas afecta. En vez de ello, reporta a los ministros de Hacienda y a los bancos centrales de los Gobiernos del mundo. Ellos ejercen su control a través de un complicado sistema de votación basado en buena medida en el poder económico de los países a finales de la II Guerra Mundial. Desde entonces ha habido algunos ajustes menores, pero los que mandan son los grandes países desarrollados, y uno solo, los Estados Unidos, ostenta un veto efectivo (en este sentido es similar a la ONU, donde un anacronismo histórico determina quién ejerce el veto —las potencias victoriosas de la II Guerra— pero al menos allí ese poder de veto es compartido entre cinco países)”: Stiglitz, J. E. *El malestar en la globalización* (Revisitado). Taurus, Barcelona, 2018, p. 155.

<sup>75</sup> En el Prólogo a la edición del 2002 de su obra *El malestar en la globalización*, Stiglitz llega a afirmar que: “Las políticas de ajuste estructural del FMI... produjeron hambre y disturbios en muchos lugares, e incluso cuando los resultados no fueron tan deplorables y consiguieron a duras penas algo de crecimiento durante un tiempo, muchas veces los beneficios se repartieron desproporcionadamente a favor de los más pudientes, mientras que los más pobres en ocasiones se hundían aún más en la miseria”: Stiglitz, J.E. *op. cit.*, p. 16.

atribuirse a Thatcher y a Reagan después de 1979 tuvo que consumarse a través de medios democráticos. Para que se produjera un giro de tal magnitud fue necesaria la previa construcción del consentimiento político a lo largo de un espectro lo bastante amplio de la población para ganar elecciones.<sup>76</sup>

De esta manera la violencia neoliberal se institucionalizó y se legitimó constituyéndose en lo que Gramsci llama “sentido común”, es decir, en el pensar sin conciencia crítica aceptando o consintiendo lo que se impone desde afuera o desde arriba generando un conformismo cuya expresión es ese “sentido común” que hace referencia a la “normalidad”, esto es, a lo que se considera aceptable porque se cree que siempre ha sido así.<sup>77</sup> Este es el fundamento de lo que Stiglitz llama la ideología conservadora financiero-mercantilista de la perfección, la racionalidad y la autorregulación.

El nuevo imperio del capital puede distinguirse por dos elementos característicos: el dominio de la propiedad privada y el carácter central del comercio. Aunque estas características han conocido expresiones históricas precapitalistas, solo en la configuración del capitalismo en la modernidad

---

<sup>76</sup> Harvey, D. *op. cit.*, p. 47.

<sup>77</sup> Cfr. Gramsci, A. *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005, p. 371 y ss.

tendrán su significación más acabada, sea en el sentido de posibilitar las empresas coloniales, sea en el sentido de impulsar nuevos colonialismos, sea en el de instigar el fenómeno de choque de imperios como en el caso del terrorismo.

3. Como ya señalamos antes, el imperialismo gusta de expandirse y en su configuración capitalista tiene la expresión más acabada de sí mismo al posibilitar la ideología y la práctica colonial.<sup>78</sup> Según Ellen Meiksins Wood,

[t]odos los principales imperios europeos recurrieron a colonias de poblamiento hasta cierto punto, pero las colonias de pobladores blancos fueron la esencia del imperialismo británico como de ningún otro. Los británicos, y particularmente los ingleses en los primeros tiempos del imperio, se contemplaron conscientes de ser el primer imperio, desde tiempos de Roma, que tuviera éxito en fortalecer el poder imperial por medio de la colonización.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Conocida es la tesis de Rosa Luxemburgo que sostiene que el capitalismo, al requerir expandirse y formar colonias, inevitablemente recurre a la violencia de la guerra como también recurre a ella la fuerza emancipadora en contra del capitalismo: “La fase imperialista de la acumulación –o fase de la competencia mundial del capital– es la fase de la industrialización y de la emancipación capitalista de los países a expensas de los cuales, hasta entonces, realizaba el capital su plusvalía (...) La extensión de la producción mercantil, desalojando a la economía natural; la extensión de la producción capitalista, desalojando a la economía mercantil simple, son fenómenos que han ido acompañados de guerras, de crisis sociales y de la destrucción de formaciones sociales enteras; actualmente, la emancipación capitalista de los países-súbditos y de las colonias se lleva a cabo a través de guerras y revoluciones”: Luxemburgo, R. *La acumulación del capital*. (Trad. Bernabé Vargas). Terramar Ediciones, La Plata, 2007, p. 93.

<sup>79</sup> Meiksins Wood, E. *El imperio del capital*. Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España, 2003, p. 94.

Un ejemplo histórico característico es la colonización de Irlanda por parte del imperio británico en el siglo XVI. Los británicos erradicaron el sistema irlandés de propiedad para implementar un sistema de tenencias comerciales por lo que se reemplazó la economía irlandesa redistributiva orientada al consumo y se impuso una economía comercial impulsada por los imperativos del mercado. Esto no se hizo sin recurrir a la expropiación y el desplazamiento a gran escala de los irlandeses y las concesiones de tierra a los ingleses y escoceses. La justificación para este imperialismo colonizador está en la lógica de la ganancia y el lucro propios del capitalismo inicial. Si los ingleses reclaman para sí las tierras irlandesas no es porque estén desocupadas o no cultivadas, sino porque en las incivilizadas manos irlandeses no producen el valor, la ganancia necesaria de acuerdo con los cánones de la agricultura comercial inglesa<sup>80</sup>. Como afirma Ellen Meiksins Wood, en este nuevo imperialismo podemos ver la aparición de la ganancia de tipo capitalista, es decir,

la ganancia derivada de la producción competitiva, a partir del incremento de productividad que el ‘mejoramiento’ posibilita. Y estos nuevos conceptos de propiedad y ganancia vienen acompañados de nuevas formas de, y nuevas razones para, colonizar.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cfr. Meiksins Wood, E. *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>81</sup> Meiksins Wood, E. *op. cit.*, p. 104.



Y esta colonización no estuvo exenta de la imposición por la fuerza militar como, en efecto, sucedió en la época de Oliver Cromwell con sus soldados colonos. Asimismo, junto con la incursión militar se va tasando el valor de la tierra ocupada y distribuida entre los soldados de Cromwell. Esta valoración, según Ellen Meiksins Wood, será el origen de la nueva ciencia capitalista de la economía política, cuya paternidad se atribuye a William Petty. La teoría del valor de Petty tendrá por objetivo la medición del valor de la tierra a partir del trabajo y el valor comparado de los seres humanos en sociedades mejoradas frente a sociedades no mejoradas, es decir, el valor de los esclavos africanos frente al de los ingleses o irlandeses. Estamos aquí de frente a la economía política de la producción competitiva.<sup>82</sup>

Como sabemos, también John Locke va a considerar que el valor de una cosa estriba en el trabajo encarnado en ella o la cantidad de trabajo y esfuerzo invertido en su producción<sup>83</sup> Esta será la base de la teoría de la propiedad privada en Locke que también será utilizada para justificar la expropiación colonial.<sup>84</sup> El derecho de propiedad se deriva de la creación de valor, esto es,

---

<sup>82</sup> Cfr. Meiksins Wood, E. *op. cit.*, pp. 105-110.

<sup>83</sup> Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690). (Trad. Carlos Mellizo). Tecnos, Madrid, 2006, n. 42, pp. 47-48.

<sup>84</sup> En efecto, encontramos esta justificación en la obra de Locke: “La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña. Según esto, era, por tanto, imposible que ningún hombre se entrometiera en los

---

derechos de otro, o adquiriese propiedad para sí mismo con perjuicio de su vecino, el cual tendría todavía sitio suficiente para adquirir posesiones tan buenas y tan extensas, en la misma cantidad que cuando la apropiación del otro no había tenido lugar. Esta limitación confinaba a cada hombre a obtener posesiones en proporción moderada, y sólo en la medida en que le fuera posible obtener propiedad sin dañar a nadie; así fue en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían más peligro de perderse si se alejaban los unos de los otros en el vasto espacio de la tierra deshabitada, que de estorbarse mutuamente por falta de lugar donde afincarse. Y esa misma medida puede seguir permitiéndose hoy sin perjuicio de nadie, por muy lleno que nos parezca que está el mundo.

“Supongamos que a un hombre o a una familia en su condición primigenia, cuando el mundo empezaba a poblarse por los hijos de Adán o de Noé, se le hubiera permitido instalarse en alguno de los lugares desocupados del interior de América. Si así hubiera sido, descubriríamos que las posesiones que este hombre o familia fue capaz de apropiarse según la medida que hemos dicho, no pudieron ser muy extensas, ni causar perjuicio, aun en el día de hoy, al resto del género humano; y tampoco podrían dar a los hombres razón para quejarse o para pensar que habían sido perjudicados por esa apropiación, a pesar de que la especie humana se ha extendido a todas las esquinas del mundo y es infinitamente más numerosa de lo que lo fue al principio. Y yo añadiría, además, que *las dimensiones de una tierra son de tan poco valor si esa tierra no ha sido cultivada*, que, según he oído decir, en España le está permitido a un hombre labrar, sembrar y cosechar, sin que nadie le moleste, una parcela de tierra, *sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso*. Y no sólo eso, sino que también *los habitantes de ese país se consideran deudores de aquél que, mediante su trabajo, ha puesto en producción las tierras abandonadas e improductivas, acrecentando así la cantidad de grano que ellos necesitaban*. Mas, sea como fuere, pues no voy a insistir en esto, lo que sí me atrevo a afirmar sin duda alguna es lo siguiente: que esa misma regla de la propiedad, a saber, que cada hombre sólo debe posesionarse de aquello que le es posible usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin perjuicio para nadie; pues hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes, si la invención del dinero y *el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor* no hubiese dado lugar al hecho de posesionarse de extensiones de tierra más grande de lo necesario, y a tener derecho a ellas (...) Mas si digo que la productividad de la tierra cultivada es diez veces mayor que la de la no cultivada, la verdad es que estoy calculando muy por lo bajo; más acertado sería decir que la proporción se aproxima al ciento por uno. Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida, que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados (...) [M]ediante un acuerdo positivo cada nación fijó su propiedad en parcelas y territorios separados los unos de los otros, sin embargo, *todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanecen sin cultivar*; y como esas tierras son proporcionalmente mucho mayores que el número de gentes que viven en ellas, continúan en estado comunal. Mas esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero. Locke, J. *op. cit.*, nn. 36, 37 y 45. El subrayado es nuestro. Cfr. Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005.

del trabajo. Se trata, entonces, de la producción del “valor de cambio”<sup>85</sup> (como justificación de las relaciones económicas imperialistas). De este modo, en Locke encontramos la expresión de una concepción del imperio de impronta capitalista, es decir, donde la ganancia no solo deriva del intercambio, sino de la producción mediante el trabajo y la posibilidad de posesión que este trabajo otorga como derecho natural que justifica la expansión colonial y su apropiación más allá de los límites territoriales de Europa. En sus comienzos, el imperialismo capitalista será solamente una hegemonía económica que muy rápidamente generará relaciones de poder y dominación en el mundo entero que únicamente podrán mantenerse a través de la fuerza militar implementada sobre los Estados subordinados en cuanto neocolonizados.

Será a partir de los supuestos teóricos del pensamiento decolonial latinoamericano (que hemos de postular más adelante) como sería posible salir de estas lógicas del valor, sea de cambio, sea de uso –que consideramos como lógicas insertas en la lógica capitalista moderna– a través de pensar en términos de la organización comunitaria frente al capitalismo neoliberal imperante.<sup>86</sup>

En definitiva, lo que vemos en el imperialismo capitalista es “que su alcance económico excede con mucho a su control político y militar directo. Puede

---

<sup>85</sup> Cfr. Marx, K. *El Capital*, 8 vols., (Trad. Pedro Scaron). Siglo XXI, Madrid, 2010.

<sup>86</sup> Sobre este punto que, por lo demás, tratamos más adelante, remito al lector a la obra de Álvaro García Linera *Forma valor y forma comunidad*. Traficantes de sueños, Madrid, 2015.

confiar en que los imperativos económicos del ‘mercado’ harán buena parte de su labor imperial”.<sup>87</sup> Y esto lo distingue de antiguas formas de imperialismo que requerían el control territorial o de las rutas comerciales para poder sostenerse. En el imperialismo capitalista solo imperan las leyes del mercado y la voluntad del capital. Pero, el imperialismo capitalista cae en la paradoja que algunas teorías de la globalización no han querido ver: que mientras el imperio del capital va más allá de cualquier Estado nacional, no obstante, depende del poder coercitivo de los Estados nacionales para extender su dominio global.<sup>88</sup> Como advierte Ellen Meiksins Wood:

El mundo “globalizado” es más que nunca un mundo de estados nacionales. El nuevo imperialismo al que llamamos globalización, precisamente porque depende de una hegemonía económica de vasto alcance que llega mucho más allá de las

---

<sup>87</sup> Meiksins Wood, E. *op. cit.*, p. 182.

<sup>88</sup> Para una discusión sobre la verificación o refutación de esta paradoja puede verse Hardt, M, y Negri, A. *Imperio*. Editorial Paidós, Barcelona, 2005; Boron, A. *Imperio & Imperialismo*. El Viejo Topo, Madrid, 2003; Ianni, O. *Teorías de la globalización*. Siglo XXI, México, 2006; Amin, S. *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona, 1999; Robinson, W. I. *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. Editorial Siglo XXI, México, 2015; *Ídem*. *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. Editorial Siglo XXI, México, 2013. Por otro lado, también hay las teorías de lo que podríamos llamar “el fin de la globalización”, es decir, el proceso histórico (que culmina en la segunda década del siglo XXI) por el cual los empeños del capitalismo global como otro gran *relato* de legitimación (esto es, como horizonte ideológico que podría unificar las esperanzas colectivas en un único destino natural de salvación, libertad y felicidad) se han encontrado con fuerzas contrarias a su triunfante estabilidad, dando por resultados fenómenos como la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea (lo que se popularizó con el nombre de *brexít*), o la presidencia de Donald Trump en Estados Unidos cuyas políticas proteccionistas y nacionalistas han mostrado que de la globalización solo ha quedado la ilusión neoliberal.

fronteras territoriales o del dominio político de cualquier estado, es una forma de imperialismo que depende, más que ningún otro, de un sistema de múltiples estados.<sup>89</sup>

4. Las luchas democráticas nacionales contra el imperialismo global del capitalismo neoliberal constituyen un desafío a este poder imperial que ha ocasionado crecientes desigualdades entre ricos y pobres debido a que, junto con las desigualdades, crecen las inconformidades y la furia por la justicia no realizada entre los desheredados del sistema neoliberal.

La desigualdad de riqueza y sus consecuencias en la sociedad más vulnerable (los débiles) se acrecientan con la permanencia del imperativo del capitalismo neoliberal que tiende necesariamente a expandir la brecha entre ricos y pobres; este imperativo es el que se puede categorizar en términos de “acumulación por desposesión”, pero que encuentra su sentido originario en la larga tradición marxista.

---

<sup>89</sup> Cfr. Meiksins Wood, E. *op. cit.*, p.183. Véase también de la misma autora “El imperio capitalista y el Estado nación: ¿Un nuevo imperialismo norteamericano?” Disponible en <https://omegalfa.es/index.php> Marx y Engels ya habían afirmado esta relación, aunque no lo expresaron claramente en los términos de una paradoja, por ejemplo, en el *Manifiesto*: “... [L]a burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”: *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, p.-32.

Para atender el significado de este concepto en una síntesis tan clara como valiosa, nos parece oportuno acudir a la línea de pensamiento argumental que nos ofrece Rosa Luxemburgo cuando afirma que la acumulación capitalista tiene dos aspectos distintos:

De un lado, tiene lugar en los sitios de producción de la plusvalía (en la fábrica, en la mina, en el feudo agrícola y en el mercado de mercancías). Considerada así, la acumulación es un proceso puramente económico, cuya fase más importante se realiza entre los capitalistas y los trabajadores asalariados, pero que, en ambas partes, en la fábrica como en el mercado, se mueve exclusivamente dentro de los límites del cambio de mercancías, del cambio de equivalencias. Paz, propiedad e igualdad reinan aquí como formas, y era menester la dialéctica afilada de un análisis científico para descubrir, *cómo en la acumulación el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases.*

El otro aspecto de la acumulación del capital se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. *Aquí reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra. Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña.*

Por eso cuesta trabajo descubrir las leyes severas del proceso económico en esta confusión de actos políticos de violencia, y en esta lucha de fuerzas.

La teoría burguesa liberal no abarca más que un aspecto: el dominio de la “competencia pacífica”, de las maravillas técnicas y del simple tráfico de mercancías. *Aparte está el otro dominio económico del capital: el campo de las estrepitosas violencias consideradas como manifestaciones más o menos casuales de la “política exterior”.*<sup>90</sup>

El capitalismo neoliberal es un individualismo posesivo<sup>91</sup> que se halla en contradicción con el valor de la comunidad como valor moral, es decir, la sociedad solidaria con interés común.<sup>92</sup> Como sabemos y nos recuerda Luxemburgo, históricamente se ha mostrado que la lógica capitalista consiste en la violenta acumulación ilimitada de capital. En la época neoliberal no hay una excepción a esto, pero sí otra configuración que añade complejidad al capitalismo anterior y a su forma imperialista. En el capitalismo neoliberal –en cuanto nuevo imperialismo– la acumulación del capital se da también como “acumulación por desposesión”:

---

<sup>90</sup> Luxemburgo, R. *La acumulación del capital*. (Trad. Bernabé Vargas). Terramar Ediciones, La Plata, 2007, pp.101-102. El subrayado es nuestro.

<sup>91</sup> Cfr. Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005.

<sup>92</sup> En el capítulo 4 de este trabajo puede verse el desarrollo del valor que para nosotros tiene *la solidaridad* y la construcción de *lo común*.

Esta expresión alude a la continuación y a la proliferación de prácticas de acumulación que Marx había considerado como “original” o “primitiva” durante el ascenso del capitalismo. Estas prácticas comprenden la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de poblaciones campesinas (...); la conversión de formas diversas de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos exclusivos de propiedad privada (...); la supresión de los derechos sobre los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la eliminación de modos de producción y de consumo alternativos (autóctonos); procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos (los recursos naturales entre ellos); y, por último, la usura, el endeudamiento de la nación y, lo que es más devastador, el uso del sistema de crédito como un medio drástico de acumulación por desposesión. El Estado, gracias a su monopolio sobre el uso de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel crucial tanto en el apoyo como en la promoción de estos procesos. Actualmente, a este listado de mecanismos podemos añadir una batería de técnicas como la extracción de rentas de las patentes y de los derechos de propiedad intelectual, y la disminución o la anulación de varias formas de derechos de propiedad comunes (como las pensiones del Estado, las vacaciones retribuidas, y el acceso a la educación y a la atención sanitaria) ganados tras generaciones de lucha de clases.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Harvey, D. *op. cit.*, p. 175. Es posible leer con provecho un análisis pormenorizado que este autor realiza sobre la categoría “acumulación por desposesión” en Harvey, D. “El nuevo



Como se ve, la acumulación por desposesión puede darse en una gran diversidad de maneras y ha estado presente en todas las etapas históricas que ha conocido el capitalismo.<sup>94</sup>

En resumen, la acumulación por desposesión en el nuevo imperialismo comporta cuatro características definitorias: 1) Privatizaciones y mercantilización; 2) financiarización de todo; 3) gestión y manipulación de la crisis de endeudamiento; y 4) redistribución de la riqueza y la renta por parte del Estado.<sup>95</sup> Estas características han sido fehacientes en la política económica que para América Latina se conoció como el Consenso de Washington: un decálogo publicado en 1989 por el economista británico John Williamson<sup>96</sup> impuesto por más de 20 años a las naciones de América Latina como condición para brindarles ayuda financiera y hacer frente a la crisis financiera de los años 80 del siglo XX. Se trata de diez reformas de política económica de corte neoliberal que el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial

---

imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, (enero 2005). CLACSO, Buenos Aires.

<sup>94</sup> Giovanni Arrighi propone una historia del capitalismo pensada en ciclos sistémicos de acumulación capitalista a la cabeza de un Estado hegemónico, es decir, con poder para ejercer funciones de liderazgo y gobierno sobre un sistema de Estados soberanos: Ciclo genovés (siglos XV-XVI); Ciclo holandés (siglo XVIII); Ciclo británico (siglo XIX) y Ciclo estadounidense (siglo XX). Cfr. Arrighi, G. *El largo siglo XX*. Akal, Madrid, 1999.

<sup>95</sup> Es claro que este análisis es deudor del que ya hiciera con precisión y en sus circunstancias históricas el propio Marx en *El Capital*. Tomo I, Capítulo XXIV.

<sup>96</sup> Williamson, J. *The Political Economy of Policy Reform*. Institute for International Economics. Washington, D.C., 1994.

(BM) (con sedes en Washington) consideraban necesarias para imponer a América Latina en ese momento ante el estallido de la deuda externa: 1) disciplina fiscal; 2) ordenación del gasto público; 3) ampliación de la base tributaria; 4) tipos de cambio competitivos; 5) apertura al comercio internacional; 6) apertura a la inversión extranjera directa; 7) privatización de empresas públicas; 8) desregulación de mercados; 9) liberalización de las tasas de interés; 10) fortalecimiento de los derechos de propiedad.<sup>97</sup>

La acumulación por desposesión es una constante en el mundo y en América Latina, particularmente, en donde la histórica conquista derivó en una colonización que todavía deja sentir así sus efectos y su actualidad. Desde la invasión europea no ha dejado de haber capitalismo del despojo como forma del nuevo imperialismo neoliberal,<sup>98</sup> siempre con la venia del poder del Estado (aun debilitado) que muy frecuentemente es usado para lograr y proteger ese proceso incluso en contra de la voluntad del pueblo.<sup>99</sup> Pero el pueblo tampoco

---

<sup>97</sup> Cfr. Stiglitz, J. E. *El malestar en la globalización*. Taurus, México, 2002. Principalmente, capítulo 3.

<sup>98</sup> Una reconstrucción crítica de esta historia de la acumulación por desposesión en las colonias en América Latina se puede leer en el famoso libro del escritor uruguayo Eduardo Galeano intitulado *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México, 1971. También, otro ejemplo de la acumulación por desposesión lo encontramos en el excelente estudio de caso realizado por Marie-Monique Robin en su libro *El mundo según Monsanto. De la dioxina a los OGM. Una multinacional que les desea lo mejor*. Península, Barcelona, 2008.

<sup>99</sup> Atilio Boron ha plasmado con claridad la diferencia que se da en cómo se organiza y actúa el Estado al interior de los capitalismo desarrollados y cómo lo hace en el “mundo de la periferia”, es decir, en los capitalismo subordinados o periféricos: “En la reorganización

ha cejado en la pretensión de impedir esos procesos de despojo de los derechos comunes y sociales, por lo que es posible advertir alrededor del mundo múltiples organizaciones sociales de resistencia a la globalización capitalista

---

mundial del sistema imperialista que tuvo lugar bajo la égida ideológica del neoliberalismo los estados fueron radicalmente debilitados y las economías periféricas sometidas cada vez más abiertamente, y casi sin la mediación estatal, a los influjos de las grandes empresas transnacionales y las políticas de los países desarrollados, principalmente los Estados Unidos. Este proceso no tuvo nada de natural y fue el resultado de las iniciativas adoptadas en el centro del imperio: el gobierno de los Estados Unidos, en el papel rector, acompañado por sus fieles perros guardianes (el FMI, el Banco Mundial, la OMC, etc.) y respaldado por la militante complicidad de los gobiernos del G7. Fue esta coalición la que forzó (en muchos casos mediante brutales presiones de diverso tipo) a las endeudadas naciones del conjunto del Tercer Mundo a aplicar las políticas conocidas como el "Consenso de Washington" y a reconvertir sus economías en consonancia con los intereses de la coalición dominante y, muy especialmente, del *primus inter pares*, los Estados Unidos. Estas políticas favorecieron la prácticamente ilimitada penetración de los intereses empresariales norteamericanos y europeos en los mercados domésticos de las naciones del Sur. Para ello fue preciso dismantelar el sector público de esos países, producir una verdadera desestructuración del estado y, con el objeto de generar excedentes para destinar al pago de la deuda, reducir al mínimo el gasto público sacrificando para ello gastos vitales e impostergables en materia de salud, vivienda, educación y otros del mismo tipo. Las empresas de propiedad pública fueron primero desfinanciadas y luego vendidas a valores irrisorios a las grandes corporaciones de los países centrales, con lo que se hacía lugar para el máximo despliegue de la "iniciativa privada" (¡pese a que en muchos casos los adquirentes eran empresas públicas de los países industrializados!). Otra política que se impuso sobre estos países fue la apertura unilateral de la economía, con lo que se posibilitó la invasión de bienes importados producidos en otros países a la par que los índices de desocupación aumentaban extraordinariamente. Cabe consignar que mientras la periferia era forzada a abrirse comercialmente, el proteccionismo del Norte se sofisticaba cada vez más. La desregulación de los mercados, sobre todo el financiero, fue también otro de los objetivos de la "revolución capitalista" precipitada desde los años ochenta del siglo pasado. En su conjunto, estas políticas tuvieron como resultado un fenomenal debilitamiento de los estados en la periferia, cumpliendo el sueño capitalista de mercados funcionando sin tener que preocuparse por las regulaciones estatales, lo que originó que de hecho fuesen los conglomerados empresariales más fuertes los que se encargaban de "regularlo", obviamente en provecho propio. Y como decíamos antes, estas políticas no fueron para nada fortuitas ni producto del azar, toda vez que el dismantelamiento de los estados aumentó significativamente la gravitación del imperialismo y de las firmas y naciones extranjeras en su capacidad para controlar no sólo la vida económica sino también la vida política de los países de la periferia" Boron, A. *Imperio & Imperialismo*. El Viejo Topo, Madrid, 2003, pp. 93-95.

neoliberal como imperialismo por desposesión.<sup>100</sup> Lo que agrupa a estos movimientos y organizaciones sociales es el proyecto común de resistir al desmantelamiento de las políticas sociales y al imperativo capitalista de mercantilizarlo todo, privatizarlo todo y destruirlo todo, incluso la riqueza que representa la naturaleza en su biodiversidad. Lo que mueve a los movimientos sociales es que millones o cientos de millones de seres humanos sean víctimas del desempleo y del empobrecimiento como resultados del sistema del capitalismo neoliberal que, en su fase de depredador capital financiero, ha sido central para continuar la acumulación por desposesión y la conculcación de derechos a través de privatizaciones.

---

<sup>100</sup> Es muy abundante ya la reflexión desde múltiples disciplinas acerca de los movimientos sociales, su historia, su naturaleza, sus transformaciones, sus éxitos, sus fracasos, su importancia, su aparición, su desaparición, etcétera. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, sirvan las siguientes obras como ejemplo de referencia sobre este tema: Amin, S. *¿Primavera árabe? El mundo árabe en la larga duración*. El Viejo Topo, Barcelona, 2011; Antentas, J. M., y Esther V. *Resistencias globales. De Seattle a la crisis de Wall Street*. Editorial Popular, Madrid, 2009; Arrighi, G., Hopkins, T. K. y Wallerstein, I. *Movimientos antisistémicos*. Akal, Madrid, 199; Brecher, J. y Costello, T. *Contro il capitale globale. Strategie di resistenza*. Feltrinelli, Milán, 1997; Brenner, R. *La economía de la turbulencia global*. Era, México, 2013; Iglesias, P. *Desobedientes. De Chiapas a Madrid*. Editorial Popular, Madrid, 2009; Harnecker, M. *El sueño era posible*. Editorial Popular, Madrid, 2003; Hessel, S. *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Destino, Barcelona, 2011; Petras, J. *La izquierda contraataca. Conflicto de clase en América Latina en la era del neoliberalismo*. Akal, Madrid, 2000; Petras, J. y Veltmeyer, H. *Movimientos sociales y poder estatal. Argentina, Brasil, Bolivia y Ecuador*. Editorial Lumen, Buenos Aires, 2005; Roitman, M. *Los indignados. El rescate de la política*. Akal, Madrid, 2012; Tarrow, Sidney G. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial. Madrid, 1997; Tilly, Ch. *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica, Barcelona, 2010; Wallerstein, I. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis del sistema-mundo*. Akal, Madrid, 2004.

5. Pero el imperialismo de la acumulación por desposesión no solo ha generado la resistencia de los movimientos sociales antiglobalización en el mundo, sino también el resentimiento de y activa resistencia frente a la hegemonía de Estados Unidos por parte de Estados que antes le eran subordinados. La estrategia de respuesta del imperialismo ha sido otra vez la reiteración de la violencia. Como afirma David Harvey, si el poder imperialista del mercado neoliberal no es suficientemente fuerte para alcanzar sus objetivos y dominar a los Estados que se resisten (“*rogue states*”), “está disponible el inigualable poder militar estadounidense (abierto o encubierto)”.<sup>101</sup>

Después de la “Guerra Fría”, Estados Unidos se revela –incluso con mayor claridad que después de la Segunda Guerra Mundial– como el país más poderoso del mundo no solo en cuanto a su fuerza militar sino también en cuanto a su economía altamente militarizada. En palabras de Ellen Meiksins Wood diríamos que:

Los EE.UU. emergieron de la Segunda Guerra Mundial como la potencia económica y militar más fuerte, y tomaron el mando de un nuevo imperialismo regido por los imperativos económicos y administrado por un sistema de estados múltiples, con todas las contradicciones y todos los peligros que iba a presentar esa combinación. Este imperio económico sería

---

<sup>101</sup> Harvey, D. “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, (enero 2005). CLACSO, Buenos Aires, p. 111.

sustentado por la hegemonía política y militar sobre un sistema complejo de estados, integrado por enemigos a los que había que contener, amigos a los que había que mantener bajo control, y un “tercer mundo” que había que poner a disposición del capital occidental.<sup>102</sup>

Los Estados Unidos de después de la Segunda Guerra Mundial se arroga el ser el policía del mundo para asegurar los intereses capitalistas neoliberales. El imperialismo militar no terminó con el fin de la “Guerra Fría”, fue reemplazado por otros avatares de la guerra que fueron configurados como mecanismos de imposición de la cultura neoliberal y su lógica de imperativos capitalistas. Esto es lo que se hace patente con las “guerras sin fin” que Estados Unidos ha declarado sucesivamente al mundo “fuera” del capitalismo occidental neoliberal. Se trata de otro tipo del nuevo imperialismo que se verifica como una suerte de neocolonialismo tal como sucedió en el caso de lo que Vattimo y Zabala llaman la democracia *framed* mediante el “capitalismo armado”, es decir, la voluntad imperial de imponer por vía militar la democracia o la civilización del moderno Estado liberal o ilustrado como la única forma de llevar orden y desarrollo (ideología del progreso y misión civilizatoria) a una región o Estado nación en el mundo. Que se busque imponer la propia civilización a los extraños es lo que innumerables veces ha ocurrido desde las

---

<sup>102</sup> Meiksins Wood, E. *op. cit.*, p. 156.

colonizaciones europeas en África, Asia y América hasta la neocolonización por parte de Estados Unidos y sus aliados en el Medio Oriente para hacerse con el control del suministro de petróleo.<sup>103</sup> Los ejemplos más representativos han sido las invasiones a Afganistán (en 2001)<sup>104</sup> e Irak (en 2003); en este último –so pretexto de dismantelar el arsenal de armas de destrucción masiva en manos del régimen de Saddam Hussein–, con la pretensión de derrocar al dictador e imponer la democracia estadounidense para servirse, subrepticamente, de los recursos energéticos que produce el país como también fue el propósito en la

---

<sup>103</sup> “Es en este contexto que vemos que sectores de las elites estadounidenses buscan ejercitar el músculo militar como el único poder que les ha quedado, hablando abiertamente de Imperio como una opción política (presumiblemente para obtener tributos del resto del mundo) y buscando controlar la provisión de petróleo como un medio de contrarrestar las amenazas de pérdida de poder de la economía global (...) Si EUA maquina el derrocamiento de [Hugo] Chávez y de Saddam [Hussein]... si puede avanzar, como parece probable, desde Irak hasta Irán y consolidar su posición en Turquía y Uzbekistán como una presencia estratégica en relación con las reservas petroleras de la cuenca del Caspio, entonces, EUA podría esperar mantener el control efectivo sobre la economía global y asegurar su propia posición económica por los próximos cincuenta años a través del control firme del suministro global de petróleo”: Harvey, D. *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>104</sup> En el momento de preparar este trabajo, agosto de 2021, se ha conocido en el mundo la caída de Kabul ante los talibanes quienes regresan al poder de Afganistán –en coincidencia con la retirada de las tropas estadounidenses– en una clara muestra de derrota política e ideológica después de veinte años de incursión imperialista en ese país del medio oriente. Con este acontecimiento, la que fue llamada “guerra contra el terrorismo” termina en esa región con la que era una predecible derrota. En esto es concluyente la opinion de Tariq Ali: “In a period when the US has wrecked one Arab country after another, no resistance that could challenge the occupiers ever emerged. This defeat may well be a turning point. That is why European politicians are whinging. They backed the US unconditionally in Afghanistan, and they too have suffered a humiliation – none more so than Britain. Biden was left with no choice. The United States had announced it would withdraw from Afghanistan in September 2021 without fulfilling any of its ‘liberationist’ aims: freedom and democracy, equal rights for women, and the destruction of the Taliban”: Cfr. Ali, Tariq. “Debacle in Afghanistan”. Disponible en <https://newleftreview.org/sidecar/posts/debacle-in-afghanistan>

anterior invasión a Afganistán.<sup>105</sup> Es apelando a la esencia libertadora del liberalismo<sup>106</sup> “como la democracia es impuesta hoy en día como el mejor sistema de gobierno, aun cuando se vuelva corrupta”.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Como se ha sabido después, cuando las tropas estadounidenses y sus aliados incursionaron en Irak en 2003 la invasión se justificó con la existencia de armas de destrucción masiva que resultaron inexistentes; sin embargo, se derrocó al dictador Hussein y, durante la ocupación, se pretendió reconstruir Irak como una nueva civilización moderna y democrática, lo cual resultó un tremendo fracaso. Un interesante y pormenorizado reportaje informativo sobre este importante tema puede leerse en el libro del periodista estadounidense Rajiv Chandrasekaran, *Imperial life in the Emerald City. Inside Iraq's Green Zone*. Alfred A. Knopf, New York, 2006. Otros ejemplos, a nuestro parecer bien documentados, pueden verse en Stiglitz, J. E. *El malestar en la globalización* (Revisitado). Taurus, Barcelona, 2018 y en Klein, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007.

<sup>106</sup> La lógica del nuevo imperialismo haría que Irak, una vez convertido en un Estado democrático liberal, trataría de imponer por la fuerza y a través de invasiones a sus vecinos su propia democracia liberal apegándose al principio neoliberal por excelencia de que las libertades individuales se hayan garantizadas por la “libertad de comprar y vender” (de mercado y de comercio). Cfr. Klein, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007, pp. 431-499.

<sup>107</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p. 76.]. Este fracaso de la democracia liberal se ha expresado bien en la obra de Robert Kagan: “La gran falacia de nuestra era ha sido la creencia de que el orden liberal internacional depende del triunfo de las ideas y del despliegue natural del progreso humano. Es un concepto inmensamente atractivo, profundamente arraigado en la visión ilustrada del mundo de la que somos producto todos los que vivimos en el mundo liberal. Nuestros expertos en ciencia política postulan teorías de la modernización, con fases secuenciales de desarrollo político y económico que conducen al ascenso al liberalismo. Nuestros filósofos políticos vislumbran una grandiosa dialéctica histórica, donde la batalla entre las distintas visiones del mundo a lo largo de los siglos da lugar, al final, a la correcta respuesta democrática liberal. *Naturalmente, muchos se inclinan por pensar que la Guerra Fría concluyó como lo hizo sencillamente porque triunfó la mejor visión del mundo, como tenía que ocurrir, y que el orden internacional que existe en la actualidad no es sino la etapa siguiente en la marcha de la humanidad desde el conflicto y la agresión hasta una coexistencia pacífica y próspera. Tales ilusiones son ciertas sólo en la medida suficiente para que resulten peligrosas (...)* Nuestra era moderna, presuntamente ilustrada, produjo los mayores horrores –las agresiones a gran escala, las guerras totales, las hambrunas, los genocidios la guerra nuclear– y las que perpetraron dichos horrores fueron las naciones más desarrolladas e ilustradas del mundo. El reconocimiento de esa terrible realidad –que la modernidad no había producido un mayor bien sino solo formas peores de mal– ha sido una constante del debate filosófico del siglo XX- ¿Qué razón había para pensar



6. La guerra contra el terrorismo que han librado Estados Unidos y sus aliados en países como Afganistán y Pakistán ha marcado otra estrategia que ha servido como retórica para la imposición de la libertad, la civilización y la democracia liberal en el mundo al que se busca sustraer de tan “infame peligro” a través de una estrategia de invasión “a los Estados delincuentes” ya que responde a una causa que se considera justa.<sup>108</sup> Esta fue la retórica utilizada por George W. Bush en el 11 de septiembre de 2001 cuando anunció que los Estados Unidos tenían por misión “liberar al mundo de los malhechores” y, para eso, emprendió la “guerra contra el terrorismo” a través de una operación militar a la que llamó “Operación Justicia Infinita”.<sup>109</sup> Se trata de una nueva “guerra justa” que ya no tiene como fin primordial conquistar territorios como antaño,

---

que después de 1989 la humanidad se encontraba repentinamente en la cúspide de un orden totalmente nuevo?”: Kagan, R. *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Taurus, Madrid, 2008, pp. 156-159. El subrayado es nuestro.

<sup>108</sup> El filósofo italiano Danilo Zolo se refiere a “guerras humanitarias” con el propósito de desentrañar la estrategia narrativa que implica la idea de “agresión” como contrapuesta a una guerra que se libra para defender a la humanidad de la amenaza del terrorismo global. En realidad, sostiene el autor, las guerras de invasión son guerras de agresión (imperialistas con motivos de hegemonía económica, política y militar) enmascaradas de guerra humanitaria: Cfr. Zolo, D. *Terrorismo humanitario. De la Guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Bellaterra, Barcelona, 2011.

<sup>109</sup> Esta es la llamada doctrina Bush publicada como *Estrategia de Seguridad Nacional* en 2002: “La doctrina Bush propugna un derecho unilateral y exclusivo al ataque preventivo, en cualquier momento y lugar, sin que lo obstaculice ningún acuerdo internacional, para garantizar que ‘nuestras fuerzas sean suficientemente fuertes como para disuadir a los adversarios potenciales de emprender un fortalecimiento militar con la esperanza de sobrepasar, o igualar, el poderío de los Estados Unidos’”: Meiksins Wood, E. *op. cit.*, p. 189.

sino el dominio ilimitado de una economía global que requiere de la fuerza militar para lograr sus propósitos.

Lo cierto es que ese tipo de invasiones han servido para imponer el individualismo liberal, obtener apoyo popular a gobiernos impopulares,<sup>110</sup> un mayor control del imperio económico neoliberal<sup>111</sup> y conservar el dominio político en Medio Oriente. El resultado, ha sido, sin embargo, la promoción del terrorismo a través de medios terroristas incluso o precisamente en nombre de Dios o de Alá; se trata, entonces de lo que Tariq Ali ha llamado “El choque de los fundamentalismos”<sup>112</sup> en la modernidad, pues, tanto Estados Unidos y su bloque occidental hegemónico buscan imponer, con el fervor de los misioneros divinos, una verdad, una política, un sistema económico, una civilización, en

---

<sup>110</sup> “According to the Pew Research Center for the People and the Press, although support for Bush drastically decreased during his second term in office, right after 9/11 support for his policy increased enormously. In its recent survey report, the Pew Center explains how his ‘first few months as president were largely unremarkable, despite the contentious 2000 election. But the horrific terror attacks of Sept. 11, 2001 greatly altered the course forward. The attacks transformed American public opinion and fundamentally reshaped Bush's image. His job approval rating reached 86% by late September. *The public expressed broad willingness to use military force to combat terrorism*” (“Bush and Public Opinion: Reviewing the Bush Years and the Public's Final Verdict,” December 18, 2008, <http://people-press.org/report/478/bush-legacy-public-opinion>). Citado por Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, [en inglés], pp.160-161. El subrayado es nuestro.

<sup>111</sup> Sin olvidar, por supuesto, que para la economía neoliberal es vital el imperialismo de guerra en el que cifra sus posibilidades de desarrollo ya que es muy dependiente de la producción militar y del comercio mundial de armas. Por eso, no es reduccionista pensar que, ante una crisis económica en los Estados Unidos, la salida es “hacer una guerra”.

<sup>112</sup> Ali, T. *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*. Alianza, Madrid, 2005. Cfr. Di Cesare, D. *Terrorismo. Una guerra civil global*. Gedisa, Barcelona, 2017.

definitiva, un orden cultural a quienes ya detentan su propia verdad, política, sistema económico, civilización y orden cultural que consideran con celo religioso como único, objetivo, verdadero, etcétera.

El militarismo estadounidense como respuesta al supuesto terrorismo global es una máscara para tratar de mantener su hegemonía amenazada dentro del sistema neoliberal. Nos hallamos ante formas de imperialismo que combate a quienes se considera una amenaza porque están fuera de la “normalidad”, de la ley, de la verdad, del bien, del centro, es decir, fuera del control neoliberal (“Estados canallas”)<sup>113</sup>. Estos que se hallan “fuera de control” son los que Vattimo y Zabala denominan “en condición de debilidad”.

7. Consecuencia del imperialismo capitalista neoliberal son los “desechos del mundo” que se encuentran diseminados por dentro y fuera del sistema neoliberal. Se trata de personas y grupos poblacionales que viven en la pobreza o en la miseria en los márgenes de las grandes metrópolis. Hablamos de las enormes desigualdades sociales y económicas que son generadas y

---

<sup>113</sup> En el año 1998 Noam Chomsky estudió este concepto de uso preciso en la política exterior estadounidense y británica: “El concepto de ‘Estado canalla’ desempeña en la actualidad un papel preeminente en la planificación y el análisis políticos. La crisis de Irak de abril de 1998 solo es uno de los ejemplos más recientes. Washington y Londres han declarado a Irak ‘Estado canalla’, amenaza para sus vecinos y para el mundo entero, ‘nación fuera de la ley’ gobernada por una reencarnación de Hitler a la que los guardianes del orden mundial, Estados Unidos y su ‘socio menor’ –para adoptar un término empleado con pesar por el Ministerio de Asuntos Exteriores británico hace medio siglo- deben poner freno”: Chomsky, N. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Paidós, Barcelona, 2001.

profundizadas por el imperialismo neoliberal enquistado en gobiernos conservadores alrededor del mundo. Creemos que hay una profunda conexión entre la desigualdad económica y otras desigualdades sociales en la población como las de género, las de origen étnico, la se producen por la condición migrante, la que se da en los niveles de escolaridad, en el acceso a la salud pública, en las oportunidades de empleo justamente retribuido, las de procedencia lingüística, las originadas por la profesión religiosa, y muchas otras más. Dentro del sistema neoliberal, la pobreza económica siempre está correlacionada con falta de oportunidades educativas, limitado o nulo acceso a la salud pública, el desempleo o subempleo<sup>114</sup>, la marginación lingüística o

---

<sup>114</sup>El documento *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) reporta que: “En 2018, la mayoría de los 3300 millones de personas empleadas en el mundo sufrieron déficits de bienestar material, de seguridad económica y de igualdad de oportunidades, y carecieron de margen suficiente de desarrollo humano. Estar en el empleo no siempre garantiza condiciones de vida dignas. Muchos trabajadores se ven en la situación de tener que aceptar puestos de trabajo carentes de atractivo, en general informales y mal remunerados, y tienen escaso o nulo acceso a la protección social y a los derechos laborales. Es significativo que, en 2018, 360 millones de personas fueran trabajadores familiares no remunerados, y que otros 1100 millones trabajaran por cuenta propia, a menudo en actividades de subsistencia realizadas debido a la falta de oportunidades de empleo en el sector formal y/o a la ausencia de un sistema de protección social. Un total de 2000 millones de trabajadores estaban en el empleo informal en 2016, el 61 por ciento de la población activa mundial. Otro claro indicio de la mala calidad de muchos empleos es que en 2018 más de una cuarta parte de los trabajadores de países de ingreso bajo y de ingreso mediano bajo vivían en situación de pobreza extrema o de pobreza moderada. Un aspecto positivo es el marcado descenso de la incidencia de la pobreza laboral en los últimos tres decenios, en especial en los países de ingreso medio. Sin embargo, se estima que en los países de ingreso bajo la reducción de la pobreza no será proporcional al crecimiento del empleo; así pues, en esos países aumentaría el número de trabajadores pobres”. (Disponible en [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/--publ/documents/publication/wcms\\_713013.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/--publ/documents/publication/wcms_713013.pdf)).

religiosa, la falta de oportunidades para personas que viven en comunidades indígenas o están en condición migrante (expulsados de sus lugares de origen por la miseria, el hambre, la violencia y la inseguridad imperantes en ellos) y un largo etcétera.<sup>115</sup>

Estas desigualdades económicas y sociales se derivan de la lógica de los imperativos de la sociedad capitalista neoliberal.<sup>116</sup> Una de sus consecuencias

---

<sup>115</sup> Al momento de escribir este trabajo (junio, 2020) está en curso la pandemia de COVID-19 que ha sumido al mundo en un cúmulo de incertidumbres y preocupaciones no solo por el tema sanitario, que en sí mismo plantea un reto inusitado, sino acerca del empleo y el desempleo, así como del futuro del sistema económico neoliberal. De acuerdo con una reciente investigación realizada por el King's College de Londres y la Universidad Nacional Australiana, el número de personas en pobreza a escala mundial podría rebasar los mil millones, como resultado de la pandemia de coronavirus, que está reduciendo los ingresos de los más pobres en unos 500 millones de dólares al día. La investigación titulada *Prearity and the pandemic. COVID-19 and poverty incidence, intensity, and severity in developing countries*, afirma que la pobreza está aumentando drásticamente en los países en desarrollo de ingresos medios, donde millones de personas viven apenas por encima de la línea de la pobreza. Las naciones que han restringido o detenido sus actividades económicas y comerciales son consideradas particularmente vulnerables a las consecuencias económicas de la pandemia: una crisis económica en los países en desarrollo. Debido a que millones de personas sobreviven apenas por encima de la línea de pobreza, se encuentran en una posición precaria a medida que se hace sentir el impacto económico de la pandemia. En el peor escenario, el reporte pronostica un aumento en el número de personas en pobreza extrema – por definición, aquellos con ingresos menores a 1.90 dólares diarios– de 700 millones a mil 100 millones. (Con información disponible en:

<https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/Publications/Working-paper/PDF/wp2020-77.pdf>)

<sup>116</sup> En el mismo contexto de la pandemia de COVID-19, el Fondo Monetario Internacional (FMI) ha advertido en su informe anual sobre Estados Unidos, país que todavía es la mayor economía del mundo y el más afectado por el número de contagios y muertes por COVID-19, que en ese país se espera una contracción anual de 37% en el segundo trimestre de 2020 y de 6.6% en todo el año. El FMI afirma que **“the poorest households face particularly precarious prospects.** The economic costs of the crisis are being borne disproportionately by the poor and vulnerable, bringing into stark relief deep inequities that have long afflicted the U.S. The pandemic has also underscored some of the structural shortcomings of the U.S. health system whereby the provision of healthcare is fragmented, decentralized, predominantly employer-based, at high cost, and with a significant share of low-income households lacking coverage. The nature of the pandemic has created particularly large

más alarmantes es la proliferación de la concentración o hacinamiento de personas en las grandes ciudades ya que la población mundial pobre cada vez migra más a las urbes debido a que se cree que, de alguna manera, prometen más y mejores oportunidades de empleo, así como mayor acceso a la educación, salud, servicios públicos y a los beneficios del mundo tecnológico. Sin embargo, lo más pobres no suelen vivir en las áreas más prosperas de la ciudad sino en sus márgenes, es decir, en las “ciudades miseria”.<sup>117</sup> El crecimiento de

---

strains for labor intensive, face-to-face services (which tend to employ a large share of lower-income workers) and the unemployment rate among lower income households, that have few financial buffers, is expected to remain high for a protracted period. Poverty rates and other social strains are expected to exceed those that were experienced in the wake of the global financial crisis (...) The dramatic rise in unemployment has broken employee- employer relations and reduced labor force participation. The sudden drop in demand will result in an uncertain amount of corporate bankruptcies. Changing preferences and work practices will call for a significant reallocation of capital and labor. The scope and duration of these shifts are inevitably going to take a toll on the pace of recovery (...) There are already urgent warning signs that the depth of the economic contraction and the sectoral distribution of economic losses will lead to a systemic increase in poverty, adding to macro risks. Poverty rates were high (e.g., relative to other advanced economies) even prior to the pandemic. There is also an important racial dimension to poverty in the U.S. (with African Americans and Hispanics more likely than White households to be in poverty, unemployed, and without health insurance). The loss of income in the second quarter has been particularly incident on lower income workers although, over the near-term, the supplemental unemployment insurance and economic impact payments can help mitigate the effects of the pandemic on lower income households. However, the risk ahead is that a large share of the U.S. population will have to contend with an important deterioration of living standards and significant economic hardship for several years to come. This, in turn, can further weaken demand and exacerbate longer-term headwinds to growth (e.g., by preventing the accumulation of human capital, eroding labor force participation, or contributing to social unrest).”: FMI. “United States of America: Staff Concluding Statement of the 2020 Article IV Mission”, 17 de julio de 2020. (Disponible en: <https://www.imf.org/en/News/Articles/2020/07/17/mcs-071720-united-states-of-america-staff-concluding-statement-of-the-2020-article-iv-mission>)

<sup>117</sup> Mike Davis presenta una definición operativa de las ciudades miseria identificándolas con el “hacinamiento, vivienda pobre e informal, falta de acceso a la sanidad y al agua potable e inseguridad en la propiedad”. Esta es la definición que se desprende de UN-Habitat, *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements 2003*. Esta definición, dice el

la llamada “mancha urbana” se debe al crecimiento y reproducción de la pobreza de quienes se asientan en el margen, sí, pero que tienen un papel determinante en la dinámica de la economía global como fuerza de trabajo. “Contrariamente a las definiciones tradicionales, una ciudad miseria no solo es un espacio degradado de una ciudad caracterizado por viviendas deficientes, suciedad e inseguridad. Es asimismo una población; es una comunidad social en funcionamiento más allá de los controles de las democracias emplazadas”.<sup>118</sup> Estas ciudades miseria son contenedores de la escoria y el desecho del capitalismo neoliberal y, como todo contenedor, está delimitado por muros infranqueables que permiten controlar a los que ahí sobreviven como otras tantas reservas de fuerza laboral al servicio de los intereses individualistas del imperio del capital. En 1989 cayó el muro de Berlín, pero desde entonces no ha dejado de levantarse muchos otros muros en todo el mundo no solo para proteger los privilegios capitalistas, sino a causa del miedo ante miles de actos de resistencia de los débiles. En la previsión de estas resistencias es que se desatan las “guerras preventivas” contra los “débiles” (individuos, grupos o naciones) por quienes se ostentan embajadores de los privilegios de la

---

autor, “se limita a las características físicas y legales de los asentamientos”, pero es necesario poner atención a la “dimensión social” que posee el concepto y que tiene relación con condiciones de marginación económica y social. Cfr. Davis Mike. *Planeta de ciudades miseria*. Akal, Madrid, 2014, p. 36.

<sup>118</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 95.

democracia liberal.<sup>119</sup> Como lo explican Vattimo y Zabala: “Si los poderes militares están ahora aventurándose en el desecho urbano del capitalismo, ello obedece a que el futuro de la guerra reside en las ciudades miseria de las metrópolis”.<sup>120</sup> Se trata, para el capitalismo neoliberal, de contener desde el momento presente, las posibles resistencia del futuro tendientes a querer transformar el *statu quo*, es decir, cerrar la puerta por la fuerza a toda alteración-alternativa al capitalismo, a su lógica, a sus principios, a sus consecuencias humanas, sociales, culturales, políticas, económicas y ecológicas. Por eso creemos que hoy, la crítica-resistencia al capitalismo neoliberal en la búsqueda de la emancipación de todas las formas de opresión-marginación, debe transitar por la revitalización del marxismo como alternativa-alteración por-venir a partir de reinventar otra democracia posible –comunista en cuanto que construcción de lo común– que se sustraiga de los marcos rígidos en que la democracia liberal la ha confinado.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Como hemos señalado antes, así como la fuerza letal que poseen los ejércitos y las guerras que establecen los países hegemónicos en el siglo XXI no solo se dirige hacia aquellos Estados o países considerados no democráticos (autocráticos), también, esta fuerza letal se dirige hacia el interior del propio Estado capitalista neoliberal, es decir, hacia su población misma, hacia aquellos que, enarbolando una postura o impulsando un movimiento anticapitalista, son oprimidos y exterminados con la fuerza de las armas.

<sup>120</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 96.

<sup>121</sup> Qué sea esta democracia reinventada como democracia postmetafísica en cuanto postliberal y postcapitalista es de lo hemos de ocuparnos en el capítulo 4 de este trabajo cuando desarrollamos lo que proponemos llamar democracia *debole*.



Mientras el imperialismo del neoliberalismo permanece en su esencia, es decir, en la imposición y conservación de la democracia liberal y su concomitante sistema financiero con sus políticas económicas rapaces, sin tener en consideración ninguna transformación dado su naturalismo constitutivo; para quienes desean, piensan y vislumbran una transformación posible (“otro mundo es posible”) como alternativa-alteración del mundo presente, se presenta como una “falta de urgencia” en el sentido heideggeriano (como falta de transformación, alteración o modificación del presente estado de cosas). La posibilidad de una alternativa-alteración que dé respuesta a la “necesidad de urgencia”, está en la propuesta del comunismo hermenéutico que, como ya anotamos, se trata de una interpretación nihilista del comunismo libertario habiendo realizado ya la crítica a la metafísica.

### 3. EL COMUNISMO HERMENÉUTICO O CÓMO VOLVER A SER COMUNISTAS

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implementarse, un *ideal* al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual.

K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana*.

Los comunistas que no caen en el engaño, que no se dejan vencer por el abatimiento y que conservan la fortaleza y la flexibilidad para “volver a empezar desde el principio”, una y otra vez, encarando una tarea extremadamente difícil, no están condenados (y es muy probable que nunca perezcan).

V. I. Lenin. *Sobre el ascenso a una alta montaña*.

Una de las primeras formulaciones del comunismo hermenéutico –como alternativa-alteración frente al capitalismo neoliberal–, que podemos hallar en el pensamiento de Vattimo está en su obra *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*:

He aquí pues una tesis que puede resumirse brutalmente así: el comunismo libertario, “soviético”, no se da sin el nihilismo y el rechazo a la metafísica. Si, como creo que hay que hacer, sintetizamos estas conclusiones sumarias extraídas de Nietzsche y Heidegger con el lema “No hay hechos, solo interpretaciones; y también esta es una interpretación”, fundamentaremos el comunismo libertario sobre una concepción hermenéutica de la

sociedad; de una sociedad para la cual el conflicto de las interpretaciones es un modo de funcionamiento normal, que precisamente debe consistir en la lucha entre interpretaciones diversas, que se presenten como tales.<sup>122</sup>

Desde la perspectiva del *pensiero debole*, el comunismo no es una condición política en la que se verifica la anulación del conflicto social (según alguna interpretación idílica del comunismo pudiese sostener) como consecuencia necesaria de haber terminado con la lucha de clases. El comunismo hermenéutico es una interpretación de aquello que se prefigura como respuesta a la “urgencia” de transformar el mundo a partir de destruir las pretensiones metafísicas del modelo capitalista neoliberal.<sup>123</sup>

Cuando nos referimos al comunismo hermenéutico no entendemos por éste aquel dogmatismo<sup>124</sup> que se reprodujo bajo el poder de Stalin, sino -como lo describió Eric Hobsbawm- a aquella forma de...

---

<sup>122</sup> Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, pp. 121-122 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 119-120].

<sup>123</sup> “Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica... Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas (...) Mientras que los vencedores de la historia quieren que el mundo se conserve como es, los perdedores reclaman una interpretación distinta, es decir, un comunismo hermenéutico”: Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 12.

<sup>124</sup> En la ya larga historia de la teoría marxista, muchas de las interpretaciones de la obra de Karl Marx se han concebido a sí mismas como una suerte de interpretación “fidedigna” de lo que Marx “quiso decir” al interior de su teoría. No es extraño, por tanto, encontrar algunas

...crítica al capitalismo, crítica de una sociedad injusta que está desarrollando sus contradicciones. El ideal de una sociedad de mayor igualdad, libertad y fraternidad. La defensa de la causa de los pobres y los oprimidos. Lo que ya no significa es un orden social como el tipo soviético, un orden económico de una planificación total y colectiva: me parece que ese experimento ha fallecido. El comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no.<sup>125</sup>

---

posturas dogmáticas dentro de las múltiples corrientes marxistas con que se nutre esa historia del marxismo o de los marxismos. La multiplicidad de los marxismos no ha estado exenta del “conflicto de las interpretaciones”. Algunos teóricos del marxismo incluso han llegado a distinguir terminológicamente (al menos en lo que a la lengua española se refiere) entre teoría marxiana y teoría marxista. La primera sería la captación intelectual de lo que “verdaderamente” dijo Marx en su obra, aun como enunciación literal; la segunda, sería una suerte de interpretación y desarrollo teórico a partir del texto que se lee en la obra de Marx. En este punto creemos importante considerar que, de acuerdo con nuestra postura hermenéutica, no es posible conocer “verdaderamente” lo que “quiso decir” el autor en su obra, pues toda lectura del texto es ya una interpretación de éste a partir de los elementos hermenéuticos en los que está situado el lector-intérprete. La propia obra de Marx no es un retrato auténtico de su tiempo y de sus diversas circunstancias, se trata siempre de una interpretación que eventualmente pudo condensar en una obra. En este tenor, nos adherimos a la recomendación de Wallerstein cuando afirma: “Marx sabía, cosa que muchos de los que se dicen discípulos suyos no saben, que era un hombre del siglo XIX cuya visión estaba inevitablemente limitada por esa realidad social. Sabía, cosa que muchos no saben, que una formulación teórica sólo es comprensible y utilizable en relación con la formulación alternativa a la que aquélla ataca explícita o implícitamente, y que es totalmente irrelevante para formulaciones de otros problemas basados en otras premisas. Sabía, cosa que muchos no saben, que había una tensión en la presentación de su obra entre la exposición del capitalismo como un sistema perfecto (lo que de hecho nunca había existido históricamente) y el análisis de la realidad cotidiana concreta del mundo capitalista.

“Utilicemos, pues, sus escritos del único modo sensato: como los de un compañero de lucha que sabía tanto como él sabía”: Wallerstein, I. *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, México, 1998, p. VIII). Por tanto, no nos parece adecuado seguir aquí la distinción terminológica entre “marxiana” y “marxista”. En nuestro discurso hemos adoptado el término “marxista” *in genere*, sin aludir a la distinción de referencia. Por otra parte, en las obras de los comentaristas de Marx, Engels, Lenin y otros, cuando han recurrido al término “marxiana” hemos respetado esta grafía sin adoptar con ello la distinción teórica que podría comportar en el comentarista de que se trate.

<sup>125</sup> Hobsbawm, Eric. “El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía”. Entrevista realizada por Aurora Intxausti, *El País* (12 de abril de 2003). Cuando Hobsbawm

Para el *pensiero debole* la hermenéutica se configura como una herramienta epistemológica para la transformación social, por eso el comunismo hermenéutico solo puede concebirse como una propuesta/interpretación política que no es únicamente una teoría o filosofía política (como idea o hipótesis<sup>126</sup>), sino también como *programa político* en el

---

afirma la vigencia del comunismo como motivación, ideal y utopía, pero no como programa, entendemos que se refiere al programa del Partido Comunista Soviético (PCUS) que, como sabemos, bajo la conducción de Stalin resultó un lamentable fracaso al devenir otra forma de autoritarismo que traicionaba los ideales de emancipación que otrora enarbolaron los teóricos y los políticos que impulsaron la Revolución de 1917.

<sup>126</sup> Cfr. Alain Badiou. “La Idea del comunismo” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010 y “La hipótesis comunista” en *New Left Review*, 49, marzo-abril de 2008. Aunque rechazamos la perspectiva de las “ideas regulativas” del kantismo de Badiou, no obstante, este filósofo considera que el balance de la Idea de comunismo nos deberá conducir a que “comunismo” no sea tenido por un adjetivo como cuando se dice “partido comunista” o “régimen comunista”, pues estas formas adjetivales han llevado a considerarla una expresión negativa debido a los acontecimientos históricos con que está irremediabilmente relacionada. Por nuestra parte, consideramos que esta observación de Badiou es correcta y pertinente, pero limitada ya que hoy también es posible (mediante un acto de deconstrucción) referir con la Idea de comunismo a un cierto horizonte o proyecto de sociedad para experimentar formas políticas no vinculadas a partidos, pero que sean reconocibles por su resistencia al capitalismo neoliberal propio del realismo metafísico. Estas formas políticas serían experiencias otras de organización política que en el siglo XX vieron la luz sin vincularse claramente al comunismo, pero compartiendo el horizonte y luchando programáticamente por él; como ejemplo se pueden citar, sin afán de exhaustividad, el movimiento Solidaridad en la Polonia de los años 80, el movimiento indígena zapatista y su EZLN en México (1994), los “Sin Tierra del Brasil”, los desocupados franceses (2009), los indígenas de Perú, Bolivia o Ecuador, los piqueteros de Argentina (2009) y muchos otros que se han aglutinado en torno a los principios e ideales del Foro Social Mundial de Porto Alegre (2001) y sucesores; así como las revueltas árabes, el movimiento de “Indignados y los Ocupa Wall Street del año 2010 cuyo factor común es el rechazo a las políticas neoliberales del capitalismo tardío. Esta es la tarea que el propio Badiou advierte como “alumbrar de otro modo la hipótesis comunista, para contribuir a que surja dentro de nuevas formas de experiencia política” y para ello “debemos centrarnos en sus condiciones de existencia”, no improvisar métodos y “reinstalar la hipótesis comunista (...) dentro de la esfera ideológica”.

sentido de “modo de existencia”<sup>127</sup> basada en la proyección de una sociedad sin dominación, pero en el contexto del desarrollo tecnológico <sup>128</sup>. En su *Comunismo hermenéutico* Vattimo y Zabala proponen el comunismo como respuesta y crítica al capitalismo neoliberal porque tienen en consideración un cierto ideal de sociedad consistente en que la sociedad liberal termine y termine también la explotación económica neoliberal, la explotación del ser humano, de los otros seres vivos y de los recursos de la naturaleza, para que se promueva un desarrollo tecnológico que no sea impulsado por científicos con criterios

---

<sup>127</sup> Sobre la categoría “modo de existencia” afirma Marx: “El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento [revolucionario de la *propiedad privada*]; así como la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al *modo de existencia, sociales, actividad social y goce social*”: Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Escritos de juventud* (Trad. W. Roces). F.C.E., México, 1987, pp. 618-619. (El subrayado es de Marx). Por otro lado, téngase en cuenta el desarrollo teórico de Heidegger sobre el *Dasein* como proyecto arrojado (*Geworfenheit*) lo cual sugiere que la existencia o modo de ser del hombre en el mundo es la de un esbozo que debe ser posteriormente elaborado. Por eso, contrario a la metafísica de lo dado, la ontología hermenéutica contempla el ser con posibilidades abiertas. Así mismo, considérese el *Mitsein* (“ser con”) heideggeriano como presupuesto del “nosotros” que implica la relación del “ser con” y que funda *lo común*.

<sup>128</sup> Un programa político comunista como se quiere construir proyectualmente a partir de la ontología hermenéutica también incluye una redistribución igualitaria de la renta, reintegración de la asistencia social, volver a hacer público el transporte, la salud y la educación, nacionalización de los sectores estratégicos y de los bancos, restablecimiento del control político sobre los bancos, planificación industrial, etcétera. No obstante, la importancia de estas y otras particularidades del comunismo, no hemos de profundizar aquí en ellas debido a que esa debe ser la tarea de una ciencia política y no de la filosofía política de la que aquí nos estamos ocupando.

cientificistas <sup>129</sup>, sino mediante procesos más democráticos <sup>130</sup>, es decir, populares.

Dada la experiencia histórica del llamado “comunismo real” que, al ser producto de una filosofía de la historia cuya esencia era la idea de “progreso hacia lo mejor”, nunca representó una auténtica alternativa-alteración al capitalismo, <sup>131</sup> el comunismo hermenéutico se fragua como la recuperación de algunos elementos del análisis teórico del comunismo marxista, pero tomando en cuenta la interpretación heideggeriana de la modernidad y su historia. El comunismo hermenéutico es el comunismo del *pensiero debole*, es decir, de una

---

<sup>129</sup> Como ya hemos argumentado en la sección anterior de este capítulo, no se trata de desacreditar el valor epistemológico de la ciencia en sí, sino que se desacredita la pretensión de verdad absoluta en el conocimiento científico (cientificismo); además, se rechaza la manera en que se utiliza la ciencia para justificar decisiones o políticas que desde el poder no pueden encontrar otra justificación para imponerse llegando así a preservar ese poder inexpugnable.

<sup>130</sup> En el capítulo 4 de este trabajo tenemos ocasión de discutir el concepto político de democracia y profundizar en la crítica a la democracia liberal, para ello, propondremos una manera alternativa-alterativa de entender y practicar la democracia: democracia *debole*, partiendo de la argumentación que nos sugiere la experiencia de las comunidades indígenas autónomas y del Estado plurinacional tal como se ha logrado construir en algunas regiones de América Latina.

<sup>131</sup> A este respecto es sugerente la perspectiva de Immanuel Wallerstein cuando afirma que el socialismo soviético representó históricamente “una parte de la economía-mundo capitalista de una manera integral y absoluta, durante toda su existencia... esa Unión Soviética no se había salido de la economía-mundo capitalista en ningún momento, por lo cual no se trató nunca de un sistema social diferente... se trataba, más bien de un país con un régimen que desarrollaba una cierta política mercantilista, pero siempre en el interior o en el seno de la economía-mundo capitalista”: Wallerstein, I. “Entrevista” en Aguirre Rojas, C. A. *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*. Ediciones Era, México, 2003, p. 187. Cfr. Wallerstein, I. “Introducción” en *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Kairós, Barcelona, 2007. Para un análisis pormenorizado de los factores endógenos y exógenos que llevaron al extravío del “comunismo real” y sus pretensiones de ser una política emancipadora, puede consultarse el pequeño libro de Katherine Verdery *¿Qué era el socialismo y por qué se desplomó?* FCE, México, 2017.

filosofía que reconoce la condición *debole* no solo de la teoría, sino también de la práctica. Se trata, por tanto, de la experiencia del comunismo desprovisto de la violencia que comportó la experiencia histórica del “comunismo real”, un comunismo *debole* que no es *debole* por su fracaso histórico ante la democracia liberal como festina Fukuyama, sino porque su ser teóricamente *debole* es atribuido a su pretensión clara de ser una *Verwindung* práctica del comunismo marxista metafísico que, en cuanto tal, era dogmático, creyente ciego en las leyes de la historia, fiel seguidor de la economía centralmente planificada, profeta de la misión del proletariado, etcétera.

El comunismo todavía puede y debe pensarse como el horizonte de liberación de los absolutos opresores, como aquello que puede salvar a la humanidad de su tozuda autodestrucción.

Para los autores de *Comunismo hermenéutico* lo que justifica el retorno del comunismo –en su versión hermenéutica– como alternativa aún vigente para el mundo del siglo XXI es: “la esencia debilitada del mismo, a continuación su manifestación alternativa en algunos de los gobiernos democráticamente elegidos de Sudamérica, y, por último, cómo esas mismas políticas



latinoamericanas (tan eficaces para los débiles) pueden erigirse también en un modelo posible a seguir por Occidente”.<sup>132</sup>

En definitiva, lo que justifica y mantiene vigente al comunismo, como política hermenéutica, son tres razones:

a) su dimensión *debole*;

---

<sup>132</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Trad. Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012], p. 169. Esta justificación triple del retorno del comunismo en la versión de los autores es, ciertamente, polémica, sobre todo en lo que corresponde a los gobiernos sudamericanos de los que se hace particular mención como aquellas manifestaciones más cercanas de lo que Vattimo y Zabala describen como comunismo hermenéutico o débil. No obstante esta polémica, es necesario señalar que no debe descartarse absolutamente la mirada hacia América Latina como la región del mundo en donde ha habido importantes aportes a la alternativa capitalista y de lo cual nos hemos de ocupar más adelante. Por cuanto se refiere al estatus modélico que con este aporte latinoamericano el continente deba ser tomado como ejemplo, ciertamente, esa puede ser una aspiración muy optimista, sin embargo, los propios autores reconocen que los gobiernos de Hugo Chávez y Evo Morales –en su momento- no tuvieron efectos directos en las democracias emplazadas en Europa. (Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 176). Sin embargo, habrá que considerar cuáles aspectos de la alternativa latinoamericana pueden abrir caminos de reinención de la política en el mundo y cuáles otros solo son especificidades que encontrarán versiones diferentes en otras latitudes. Esos aspectos alternativos que ofrecen las experiencias de gobierno y de Estado que constituyeron Chávez y Morales en América Latina están identificados por los autores de *Comunismo hermenéutico* como “ejemplos paradigmáticos de comunismo débil” porque “descentralizan el aparato burocrático estatal que fue tan contraproducente en la Unión Soviética: al tiempo que los consejos independientes incrementan la participación de la comunidad, la nacionalización ha devuelto la tierra, la dignidad y los derechos a los segmentos más débiles de la población”: (Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, pp. 184-185). En la misma línea argumental de Vattimo y Zabala, se encuentra el escritor pakistaní Tariq Ali quien considera que la Revolución Bolivariana en Sudamérica ha representado una alternativa al capitalismo neoliberal, alternativa que surge desde abajo y ha contagiado la política en todas partes. Sobre este tema se puede leer su estupendo libro *Piratas del Caribe. El eje de la esperanza*. FOCA, Madrid, 2008. Con independencia de la polémica que puede tener lugar, cabe mencionar que, aquello en lo que seguimos muy de cerca la idea del comunismo hermético es en lo que destaca su dimensión *debolista* y no su especificidad concreta en un gobierno del momento actual o del pasado reciente que pueda ser tenido por modelo.

b) su manifestación en algunas formas de organización social y política, principalmente entre los gobiernos, grupos y comunidades originarios de América Latina; y

c) la utilidad de las políticas latinoamericanas como “modelo” para la posibilidad de construcción de la alternativa en el mundo capitalista occidental.

Debido a la naturaleza polémica de las dos últimas razones, en lo que sigue concentraremos nuestros esfuerzos en el análisis del comunismo hermenéutico como deriva del *pensiero debole*.

Para el *pensiero debole*, lucha política consiste en la necesidad de reducir la violencia de la realidad, esto es, aligerarla a través de la interpretación, oponerse a aquellos que aseguran que no hay alternativas filosóficas y políticas a la realidad; si la realidad ya estuviese determinada o estructurada de manera inamovible (ya que se le considera derivada del orden natural considerado verdad objetiva) solo nos quedaría aceptar el estado de cosas como se da sin ninguna posibilidad de interrogantes que cuestionen su legitimidad y su orden.

Desde esta perspectiva, es preciso indicar que lo que une a la ontología hermenéutica vattimiana con el comunismo de Marx es su posición *debolista*, o sea, el hecho de que ambos defienden a los débiles con argumentos también débiles, pues mientras la apuesta del *pensiero debole* por los débiles de la

historia<sup>133</sup> está motivada por la repulsión a las imposiciones metafísicas en el orden social, político y económico –lo que hace patente la necesidad de proponer una alternativa o alteración. El “comunismo soviético” ha sido disuelto en el escenario político desde 1989 y su fuerza representativa ha venido a menos incluso en el nivel mediático. La disolución-crisis del comunismo soviético hace fehaciente el fin de la metafísica de la misma manera que lo hace el capitalismo neoliberal en crisis y por las mismas razones: por adoptar el modelo de desarrollo progresivo (industrial, científico, económico) sin importar o teniendo muy poco en cuenta la marginación y la opresión de quienes veían restringida su libertad hasta la muerte.

Por su parte, el comunismo hermenéutico busca distanciarse de otras interpretaciones de Marx que ponen el énfasis en su “socialismo científico”,<sup>134</sup> pues, desde la perspectiva de la ontología hermenéutica, “la política no puede

---

<sup>133</sup> Cfr. Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, (Trad. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973. Particularmente, las Tesis VI y VII.

<sup>134</sup> *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880) es la conocida obra de interpretación y presentación de F. Engels en la que intentó distinguir su obra y la de Marx respecto de los socialistas utópicos, a la sazón: Robert Owen, Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, entre los más representativos. La alternativa de Vattimo a este socialismo científico en su comunismo *debole* busca corregir las pretensiones metafísicas de la formulación marxista: “El comunismo debe volverse teóricamente ‘débil’, no solo porque, hasta ahora, ha perdido su batalla histórica contra el capitalismo. Y con esto no pretendo decir que si Lenin y Stalin hubiesen sido menos filosóficamente metafísicos (leyes de la historia, proletariado investido de una misión casi divina, desarrollo económico garantizado por una economía planificada...), el comunismo real resultante de la Revolución de Octubre estaría todavía vivo y habría podido triunfar sobre sus enemigos”: Vattimo, G. “¿Comunismo débil?” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 209.

estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente en la interpretación, la historia y el acontecimiento,”<sup>135</sup> pues no trata de consignar verdades universales como hace la modernidad, sino que más bien estaría ligada a las particularidades de la historia como enseña la hermenéutica.

El comunismo, en su vertiente hermenéutica, representa una destacada forma de resistencia y de oposición teórico-práctica contra la política de las democracias emplazadas (*Framed Democracy*<sup>136</sup>); el comunismo hermenéutico es la alternativa a la producción de aquella condición de “falta de urgencia” – de la que hablaba Heidegger– creada por el capitalismo.

Consecuentemente, el comunismo que se deriva del *pensiero debole* aporta una renovada significación del comunismo en nuestros días: en esa propuesta encontramos, fundamentalmente, una novedosa y auténtica aplicación de la hermenéutica a la política; específicamente, la hermenéutica

---

<sup>135</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Trad. Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012], p. 13.

<sup>136</sup> Por ejemplo, “...las democracias emplazadas... han acatado las demandas del estamento dominante en lo tocante a conservar los sistemas bancarios y financieros a expensas de las contribuciones fiscales de los débiles”: Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 175. De la misma manera, los gobiernos neoliberales solo se han comprometido a conservar los grandes privilegios de los empresarios y sus corporaciones globales dejando en el completo abandono las demandas sociales de la población toda, y principalmente, de la más débil. Cfr. Klein, N. *No logo. El poder de las marcas*. Paidós, Barcelona, 2001; Lipovetsky, G. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2003; Lipovetsky, G. y Hervé, J. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011; Lipovetsky, G. y Serroy, J. *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.

aplicada a la política tiene una valiosa significación *anarquista*<sup>137</sup> contra la metafísica de los principios y el pensamiento científico positivista-racionalista que está en el fundamento de la democracia liberal que, como ya argumentamos, es tenida como el único régimen político verdadero y racional. En este tenor, diremos que el comunismo hermenéutico es anarquista porque es un movimiento que hace suya la causa programática del “decrecimiento”<sup>138</sup> como una de las herramientas para salvarnos del horror capitalista.

---

<sup>137</sup> La ontológica hermenéutica *an-árquica* es una filosofía que rompe con el monismo de la interpretación unívoca del mundo en cuanto que nos posibilita la diferencia de la multivocidad y pluralidad del pensamiento para el presente y para lo que se va desarrollando en la historia: de esto habla Heidegger cuando habla de la verdad como dándose de modos diferentes en las diversas constelaciones históricas. Por consiguiente, existen diferentes verdades todas en continuo desarrollo y cambio que la hermenéutica ayuda a develar (*alétheia*) como epocales, eventuales. Cfr. Capítulo 2 de este trabajo a propósito de la filosofía política que se puede encontrar en el heideggerismo de Reiner Schürmann.

<sup>138</sup> Decrecimiento “es una palabra de uso habitual relativamente reciente. Antes de 2002 dicha palabra no se utilizaba con la cotidianeidad con la que se utiliza actualmente. Es una palabra provocadora, que pretende lanzar un misil a la línea de flotación del actual sistema capitalista cuya ‘religión’ neoliberal tiene un Dios: el crecimiento por el crecimiento para maximizar los beneficios del capital. La palabra ‘decrecimiento’ es, y eso se pretendió al utilizarla, una bomba semántica. Surge como una respuesta al slogan del ‘crecimiento sostenible’ lanzado por las minorías dirigentes mundiales. Este concepto fue acuñado por El Club Mundial del Desarrollo Sostenible, que está apoyado por los mayores criminales ecológicos del planeta (Monsanto, Nestlé...) Y la sociedad ha caído en esa trampa semántica, la del desarrollo sostenible, la del crecimiento sostenible (términos contradictorios en sí mismos, habida cuenta del carácter limitado de los recursos de los que podemos disponer la humanidad en un planeta finito como es la Tierra).

[E]l desarrollo del hemisferio Norte era posible gracias a la destrucción del hemisferio Sur.

Pero ese necesario decrecimiento no hay que extenderlo a todas las categorías de la realidad.

Hay que crecer en la calidad del agua en el mundo.

Hay que crecer en la calidad del aire que respiramos.

Hay que crecer en calidad de vida, en la alegría, en la felicidad.

Hay que crecer en la producción de trigo en el mundo, no para alimentar a los cerdos, a los animales, sino para alimentar a los humanos.

Que el comunismo hermenéutico sea *debole* quiere decir que está despojado de todas las estructuras fuertes (metafísicas) que lo sustentaban en el pasado: por ejemplo, la violencia industrial que caracterizó a Rusia durante su periodo comunista.<sup>139</sup>

Una vez que la ontología hermenéutica, como filosofía de la época post-metafísica y crítica de la modernidad, proclama que el mundo está sujeto a interpretaciones (en él hay la “tierra” heideggeriana), ya no hay que describirlo como han hecho las formas políticas de imposición de la democracia liberal, pues el mismo final de la metafísica nos ha develado que no hay esencias inmutables,

...solo hay interpretaciones, lo cual quiere decir, en política, negociaciones entre individuos y grupos que, sin duda, tienen

---

Hay que decir NO, al crecimiento por el crecimiento.

La sociedad occidental del crecimiento ha sido fagocitada por la economía, por el sistema capitalista.

El crecimiento es absolutamente imprescindible para aumentar los beneficios de los capitalistas. El proceso de acumulación del capital, descrito hace casi más de 150 años por Karl Marx... para el cual es imprescindible el crecimiento, sin importar si ese crecimiento es beneficioso o no para los seres humanos individuales o para la humanidad en su conjunto, es el motor del sistema capitalista”: Fragmento del “Resumen de la charla pronunciada por Serge Latouche”, el 10 de febrero de 2011, en el Colegio Mayor Larraona, en Pamplona-Irunea, organizada por el Colectivo dale vuelta – Bira beste aldera (Movimiento por el decrecimiento). Disponible en <https://www.economiasolidaria.org/biblioteca/charla-de-serge-latouche-decrecimiento-o-barbarie>

<sup>139</sup> “El comunismo soviético fue un comunismo ‘metafísico’ porque fue un comunismo de guerra (contra la contrarrevolución, contra Hitler, contra el capitalismo imperialista) y tuvo que adoptar muchos de los modelos del capitalismo mismo; el primero de todos, el ideal del desarrollo a cualquier precio que también impuso muchas de las restricciones a la libertad que se le reprocharon a Stalin”: Vattimo, G. “¿Comunismo débil?” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 210.

intereses contrapuestos, y que pueden conciliarse solamente en nombre de valores comunes que se pueden encontrar en su propio patrimonio cultural, entendido éste como repertorio de argumentos retóricamente persuasivos que terminan por reemplazar a las “razones” de los más fuertes: aquí los análisis nietzscheanos sobre la relación entre verdad (impuesta) y fuerza, siguen siendo decisivas, al menos tanto como los marxianos.<sup>140</sup>

El comunismo hermenéutico es un esfuerzo del pensamiento para no caer en una política de las verdades absolutas donde todos deben observar las reglas “objetivas” de la naturaleza; para este comunismo *debole*, el único “imperativo” son los débiles<sup>141</sup> y su divisa es la “caridad”. El comunismo hermenéutico, al no ser una política de las verdades, es una política inspirada en la caridad de un cristianismo no dogmático. La caridad nos abre al horizonte del valor del débil (el otro) quien es acallado para que el fuerte (el poderoso) pueda imponer su

---

<sup>140</sup> Vattimo, G. “El pensamiento de los débiles”. Presentación para el número monográfico dedicado a su pensamiento por la revista *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. Número 54. Noviembre 2007. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.

<sup>141</sup> “... el pensamiento débil hermenéutico es el pensamiento de los débiles, de aquellos que no están satisfechos con los principios establecidos que les han sido impuestos y que reclaman derechos diferentes, es decir, otras interpretaciones”: Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Trad. Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012], pp. 156-157. Cfr. Vattimo, G. “Pensiero debole pensiero dei deboli”, capítulo contenido en su obra *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, pp. 208-216 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, pp. 229-238]; Martinengo, A. “L’ermeneutica come ricostruzione della razionalità. Pensiero debole o ¿pensiero dei deboli?” en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. L’apertura del presente, Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo. Numero speciale, Aracne editrice, 2008, pp. 259-282.

verdad. Según Vattimo, este silenciamiento, este acallar al otro es la expresión de la violencia en su significación más profunda, por ello, la democracia no es posible con verdades absolutas, es decir, solo en donde se escuche al otro (los débiles silenciados en la historia) es posible la democracia como práctica de la caridad, es decir, de respeto al otro. Solo en esta democracia, que nosotros llamamos *debole*, es posible la tolerancia y el respeto consecuente de las diferencias.<sup>142</sup>

Como alternativa al dominio de la política metafísica, la ontología hermenéutica se ocupa de los más débiles, de aquellos que quedan excluidos de la historia y de la política dominante. El *pensiero debole* es el pensamiento de todos aquellos que buscan alternativas a la filosofía política de las descripciones propia de los vencedores de la historia. Se trata de un pensamiento que toma partido por los débiles que no pertenecen a la historia relatada por los fuertes; los débiles quieren encontrar soluciones diferentes y pacíficas, en consecuencia, alejados del capitalismo armado y violento de aquellos que quieren conservar la verdad como objetividad, es decir, tal como la conciben sus privilegiados depositarios.

---

<sup>142</sup> Sobre los sentidos de “caridad” en el contexto ético-político de la obra de Vattimo, ver los capítulos 2 y 4 de este trabajo.



El comunismo hermenéutico es un “proyecto político”<sup>143</sup> revolucionario que busca la disolución de la metafísica de los principios como proyecto *anárquico*, o sea, la destrucción de las preguntas provenientes de la voluntad de verdad objetiva, que también Nietzsche, Heidegger y Derrida ponen en el centro de sus reflexiones filosóficas. La disolución de la metafísica (como política y como economía) y la emancipación de sus violentas imposiciones constituyen el proyecto teórico-práctico del comunismo hermenéutico que, como ya hemos señalado, se arraiga, en gran parte, en lo que tienen en común las filosofías de Marx y Heidegger.

El proyecto político de la hermenéutica, en cuanto que comunismo hermenéutico, puede ser caracterizado en los términos a los que remitimos de la mano de Vattimo y Zabala:

Una filosofía que depende de una pluralidad de interpretaciones tiene que rehuir no sólo toda pretensión

---

<sup>143</sup> La ontología hermenéutica posee dimensiones y consecuencias políticas: “Por ‘proyecto político’ no queremos decir que la hermenéutica represente en realidad una posición política que nadie ha explicado todavía sistemáticamente, sino que en sí misma es política. Si la política, como Hannah Arendt explicó, no consiste exclusivamente en manifestaciones en torno a la verdad, alegatos para conseguir reconocimiento y relaciones de poder enfrentadas, sino en la acción necesaria para crear un ámbito público en el que los individuos coexistan libremente al tiempo que se protege el espacio privado que su desarrollo personal requiere, entonces la hermenéutica es también política. Y depende de una pluralidad de desarrollos individuales, esto es, de interpretaciones activas”. Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Trad. Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012], p. 125.

metafísica de unos valores universales, que limitaría el desarrollo de cada persona, sino también, en beneficio de la acción, aquella naturaleza pasiva, conservadora, que caracteriza a las filosofías descriptivas. Mientras que esas filosofías descriptivas siempre se han interesado por regular los procesos de objetificación con el fin de imponerlos, a la hermenéutica en cambio la impulsa una *techné* activa, es decir, lo opuesto a la *theoría* como conservación, neutralización y violencia. Más que filosofías descriptivas, *la interpretación supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario*; en otras palabras, se opone al estado de cosas objetivo. *Por eso la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta*. Aunque estos movimientos siempre son acusados de su carácter opresivo por el hecho de que traten de imponer sus propios programas, *conviene tener presente que existe una vena anárquica en la hermenéutica que, como explicó Reiner Schürmann, no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única*. En tanto que resistencia a principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica sino su comienzo.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Trad. Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012], p.126. El subrayado es nuestro.

Es obvio que en el comunismo marxista advertimos una clara resistencia frente a las desigualdades provenientes de la estructura lógica y la práctica consecuente del capitalismo moderno. La ontología hermenéutica aporta al marxismo clásico el señalar la condición interpretativa de la realidad. Reformulando la expresión de Marx, Vattimo y Zabala concluyen que, hasta ahora, los filósofos solo han *descrito* el mundo de maneras diferentes, pero ahora ha llegado el momento de *interpretarlo*. En la condición tardomoderna, la política de las descripciones ha entrado en un proceso de disolución progresivo tal como se da el acabamiento de la metafísica occidental moderna. La política ya no puede ser más el lugar de la verdad metafísica, ahora debe estar guiada por el diálogo y el conflicto motivados por la búsqueda del acuerdo democrático en el que, en todo caso, consiste la “verdad” hermenéutica. La verdad como interpretación no es un criterio o supuesto racional para llegar a un acuerdo, la verdad solo es verdad en cuanto resultado de un acuerdo. “Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad”.<sup>145</sup>

A partir del *pensiero debole*, la ontología hermenéutica es el reflejo del pluralismo de las sociedades contemporáneas, lo que quizá pueda verse

---

<sup>145</sup> *Ibidem.* p. 127.

traducido en las llamadas *democracias comunistas progresistas* cuyos logros (sociales, políticos, económicos, culturales y ecológicos) no se miden en relación con la verdad objetiva o con las leyes de la naturaleza, de la economía o del mercado, sino en relación con *los otros, los débiles*.<sup>146</sup>

En el final de la metafísica, cuando han declinado las formas de autoridad del pasado, la posibilidad de un comunismo emancipador solamente podrá inspirarse en una concepción hermenéutica de la sociedad que, por otra parte, será más acorde con la idea de la vida democrática postmetafísica. Es precisamente el reconocimiento de la experiencia de la pluralidad en el mundo lo que permitirá que los conflictos de interpretaciones puedan resolverse de

---

<sup>146</sup> Como ya hemos indicado antes y se puede leer en las polémicas páginas de *Comunismo hermenéutico*, la constatación práctica de ese comunismo estaría o habría estado en algunos países sudamericanos como la Venezuela de Hugo Chávez, la Bolivia de Evo Morales, el Brasil de Luiz Inácio Lula da Silva y la Cuba de Fidel Castro. Vattimo y Zabala se inspiran en los movimientos políticos de izquierda en América Latina que han logrado llegar al poder en sus respectivos países sobre todo en la época en la que se dio ese interesante “giro a la izquierda”. En comparación con las izquierdas europeas, esta izquierda en América Latina les parece auténticamente revolucionaria y transformadora de cara a la política liberal y a la economía capitalista tal como se puede observar en los datos disponibles sobre los avances que tuvieron lugar en esos gobiernos y sus respectivas sociedades en términos de justicia social y económica. Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.* pp. 178-198. En esos países donde se dio la llamada Revolución Bolivariana los presidentes se han interesado por los débiles y han intentado dar una respuesta fuerte a la lucha contra la pobreza, el hambre, el analfabetismo, la marginación, las enfermedades y otras calamidades, llegando a imponerse como modelos alternativos a las democracias *framed*: “Si el ‘comunismo hermenéutico’ ha de ser confrontado en la práctica, estamos convencidos de que se lo puede encontrar en esas democracias latinoamericanas que se han construido a semejanza de la resistencia cubana.” (Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.* p. 190). Cfr. Carrión, F. y Ponce, Paúl (Coords.). *El giro a la izquierda: los gobiernos locales en América Latina*. Quinta Avenida Editores, México, 2015.

manera menos violenta porque se asumen como interpretaciones nunca únicas, últimas ni definitivas, lo que nos conduce a dejar de considerar los conflictos como la lucha de verdades contra errores.

En definitiva, en la ontología hermenéutica del *pensiero debole* lo que hace converger al comunismo de Marx con la crítica heideggeriana a la metafísica moderna, es que tanto Marx como Heidegger apuestan por la emancipación humana, aunque, por supuesto, no se trata de un idéntico proceso de emancipación en los dos filósofos: mientras en la propuesta de Marx se trata de un comunismo proletario que se rebela frente a las desigualdades propiciadas por el capitalismo como verdad objetiva y absoluta; en Heidegger-Vattimo-Zabala, se trata de considerar la naturaleza interpretativa de la verdad a partir del pensamiento del ser como *evento* que deriva en un comunismo *debole* y de los débiles. Esto también puede encontrar expresión de este modo: “Si Marx subrayó la importancia de mantener nuestros pies en el suelo, fue Heidegger quien indicó por medio del pensamiento del ser cómo ese suelo no cesa de moverse y cambiar, siempre en conflicto”.<sup>147</sup>

¿Por qué seguimos acudiendo al uso la palabra “comunismo” para referirnos a una política hermenéutica que sea posible hoy como crítica radical del capitalismo neoliberal y como alternativa por-venir? Porque se trata de

---

<sup>147</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 16.

configurar la posibilidad de un por-venir como advenimiento de lo diferente negándose a abandonar la esperanza que subyace en la idea del comunismo espectral en oposición franca a la lógica de la praxis del capitalismo neoliberal. Hablar de comunismo hoy nace de la urgencia internacional de derrotar a las democracias *framed* por la vía de la revolución de las conciencias, primero, y de la transformación radical de las estructuras de poder que fomentan la desigualdad, la opresión, la explotación, la injusticia y la falta de solidaridad. No obstante, dice Vattimo,

[e]l problema del comunismo hoy consiste en encontrar un modo de acción política que, sin renunciar a las pocas ventajas de la sociedad liberal y democrática, sepa actuar además de manera subversiva. Dos fuerzas, por ejemplo, ¿el parlamento y la plaza? Por ese camino, el mito de la democracia quedó muchas veces bloqueado.<sup>148</sup>

Creemos que este modo de acción política al que hace referencia Vattimo solo puede tener lugar a partir de un proyecto político de izquierda que sea la concreción de un marxismo *debole* construido creativamente desde la especificidad de la manera de darse el ser en la actualidad de la América Latina en proceso de descolonización.

---

<sup>148</sup> Vattimo, G. “Comunismo débil” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 211.

#### 4. EL MARXISMO *DEBOLE* DENTRO DE UN PROYECTO POLÍTICO DE IZQUIERDA: LA ALTERNATIVA A LAS IMPOSICIONES NEOLIBERALES

Un Marx ‘indebolito’ è ciò di cui abbiamo bisogno, per riscoprire senza pudori liberal la verità del comunismo.<sup>149</sup>

G. Vattimo. *Ecce Commu*

Ma è davvero possibile fondare –solo inteso come ispirare, motivare– una posizione politica di sinistra nello spirito di una filosofia debolista o, più chiaramente, nichilista? Che... rinuncia una volta per tutte alla concezione metafisica della verità?<sup>150</sup>

G. Vattimo. *Ecce Comu*

1. La ontología hermenéutica del *pensiero debole* nos ha derivado hacia un marxismo *debole* que, al tiempo que rechaza la fundamentación en el economicismo con pretensiones de científicidad, rechaza la idea de progreso y el teleologismo de la sociedad comunista como se puede advertir interpretativamente en la obra de Marx. El marxismo *debole* es un marxismo

---

<sup>149</sup> “Lo que necesitamos es un Marx ‘debilitado’ para redescubrir sin pudores liberales la verdad del comunismo”: *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, p. 41 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 45].

<sup>150</sup> “Pero ¿de veras es posible fundamentar –entendiendo por ello inspirar, motivar- una posición política de izquierda con el espíritu de una filosofía débil o, dicho con mayor claridad, nihilista? ¿Que renuncia... de una vez por todas a la concepción metafísica de la verdad?”: Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2000, p. 93 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 93].

sin el dogmatismo positivista de Marx; un marxismo que, a la luz de Heidegger y Derrida, puede entenderse como la búsqueda de una sociedad por-venir, siempre perfectible y nunca perfecta; una sociedad emancipada del dominio capitalista global y de su lógica explotadora. Este marxismo *debole* sin el mito del progreso, sin el cientificismo y sin el economicismo dogmático es un marxismo que, en la reivindicación de la emancipación de la injusticia, reivindica también para sí el sentido de ser de izquierda. En el marxismo *debole* se trata, ante todo, de reconstruir las bases o presupuestos de una filosofía y de una política pensada desde la izquierda para construir una alternativa por-venir.<sup>151</sup> Pero ¿y cómo se piensa la izquierda desde la política hermenéutica del *pensiero debole*? Podemos responder a este interrogante señalando que la izquierda se piensa específicamente como “antinaturalismo radical”.<sup>152</sup> Según nuestro modo de ver, el criterio teórico más importante que nos ofrece la filosofía del *pensiero debole* para marcar la distinción entre derecha e izquierda

---

<sup>151</sup> Compartimos con David Harvey la idea de que cuando hablamos de construir alternativas al capitalismo neoliberal hay dos posibles caminos: Por un lado, podemos involucrarnos en algún movimiento social opositor ya existente para que, como fruto del activismo, se vaya configurando la esencia de un programa de oposición que transforme la realidad. Por otro lado, como queremos hacer aquí, “podemos recurrir a investigaciones políticas y teóricas sobre nuestras condiciones existentes (...) y tratar de colegir alternativas por medio de análisis críticos”: Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 2017.

<sup>152</sup> Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, p. 12 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 17].



hermenéutica nihilista consistirá, principalmente, en que, mientras la derecha se construye como parte constitutiva de la tradición metafísica moderna, la izquierda *debole*, por su parte, constituye una respuesta y rechazo a esa tradición configurándose con ello como consecuencia (advenimiento) de la historia de la destrucción de la metafísica. Estamos de acuerdo con Vattimo cuando afirma que, generalmente, la izquierda en política es metafísica porque se ha inspirado en una filosofía de la historia ilustrada, positivista, marxista. Esta filosofía de la historia ya no se puede sostener, pero no porque se haya demostrado falsa, sino porque ya no se puede pensar la historia a la manera eurocéntrica con un curso unitario hacia lo mejor; tampoco se puede concebir ya la cultura como la realización de un modelo universal del ser humano (blanco, occidental, europeo, civilizado, etcétera). El *pensiero debole* es un pensamiento hermenéutico que nos posibilita pensar la izquierda al interior de un mundo y de una cultura en los que se da la liberación del conflicto de las interpretaciones en el que la perspectiva de Europa solo es una interpretación del mundo entre otras. La izquierda hermenéutica, por tanto, no se propone a sí misma como la “verdadera” y “única” interpretación de la izquierda, sino que más bien apela a una filosofía de la historia que ya no se argumenta desde la narrativa de los derechos humanos como fundamentados en la “naturaleza humana”, sino desde una filosofía de la historia de raigambre nihilista: “el fin de la historia de la

filosofía de la historia”. Se trata de una filosofía de la historia que hace posible la revolución social como ruptura con la historia legitimadora de los derechos y deberes de los dominadores (fuertes, privilegiados, conservadores, colonizadores) que han fundado la libertad, la igualdad y las diferencias en argumentos provenientes del naturalismo metafísico.<sup>153</sup> Las consecuencias de esto, como ya hemos argumentado antes, están en la defensa de la libre competencia del mercado capitalista neoliberal, en los supremacismos de toda índole y en las diversas formas de autoritarismo y colonialismo social, político o religioso que se fundamentan en el conocimiento de la “verdadera esencia” del ser humano y de las cosas al que se cree que solo puede acceder una pequeña porción de hombres ilustrados (iluminados) quienes se arrogan el derecho y el deber de confeccionar un orden jurídico para mandar o gobernar en la vida de

---

<sup>153</sup> Quizá sea necesario recordar aquí los términos en los que Vattimo piensa esta filosofía de la historia de cuño nihilista: “1) L’idea che l’unica razionalità di cui disponiamo, al di fuori del fondazionalismo metafisico, è una razionalità ‘historico-narrativo-interpretativa’. Che, cioè, afferma la propria validità non esibendo fondamenti ma raccontando e interpretando in un certo modo le vicende della cultura che gli interlocutori hanno in comune, cioè la storia della modernità. 2) L’ermeneutica, assumendosi tutti i rischi che ogni generalizzazione di questo genere comporta (impressionismo sociologico e filosofia), legge queste vicende secondo un filo conduttore, niente affatto deterministico perché ricostruito solo a posteriori, che si può chiamare nichilistico perché appare come un processo di dissoluzione, su molteplici livelli, di ogni struttura forte: secolarizzazione delle tradizioni religiose, secolarizzazione dell’autorità politica, dissoluzione delle ultimità anche all’interno del soggetto (la psicoanalisi come esempio supremo), frammentazione di ogni razionalità centrale con la moltiplicazione delle scienze speciali e la loro tendenziale irriducibilità a uno schema unitario, pluralizzazione degli universi culturali contro l’idea di un corso unitario della storia umana”: Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 103.

quienes están privados de ese conocimiento: los proletarios, los pobres, los débiles, los fieles, los colonizados, etcétera.

Gianni Vattimo llama “izquierda nihilista” a esta idea de la izquierda que –como teoría y como política, consecuente con ella– se aparta de las políticas de opresión y dominio, que rechaza toda imposición (*Gestell*) que históricamente han ejercido los fuertes sobre los débiles para conservar el *statu quo* que no admite perturbaciones de ningún tipo.<sup>154</sup> Creemos que en la obra de Vattimo es factible distinguir al menos cinco elementos que podrían “caracterizar” a esta izquierda nihilista que queremos proponer como posible alternativa por-venir.

En primer lugar, la izquierda nihilista parte de la proyección-búsqueda de la disolución de la violencia metafísica implícita en la pretensión de captar una

---

<sup>154</sup> Téngase presente que el nihilismo en el que se reconoce Vattimo es este nihilismo activo del que habla Nietzsche en muchísimos textos póstumos. Aquí nos interesa subrayar la dimensión activa de ese nihilismo en cuanto comprende lo que en Nietzsche advertimos como una acción destructora de la herencia metafísica en la cultura: “El ascenso del *nihilismo*. El nihilismo no es sólo una tendencia hacia consideraciones sobre lo ‘¡en vano!’, ni es sólo la creencia de que todo merece perecer: cosa en la que se ponen las manos, cosa que *se condena a perecer*... Esto es, si se quiere, *ilógico*: pero el nihilista no cree en la necesidad de ser lógico... Es el estado de los espíritus y de las voluntades fuertes: y a éstos no les es posible mantenerse en el no ‘del juicio’: — el *no de la acción* procede de su naturaleza. A la anihilación [*Ver-Nichtung*] por el juicio la secunda la a-niquilación [*Ver-Nichtung*] por las manos”: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), [Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares], Tecnos, Madrid, 2006, 11 [123], p. 402. En el capítulo 4 de este trabajo tenemos ocasión de considerar el nihilismo nietzscheano en relación con los problemas de la democracia liberal.

esencia humana inviolable (con el fundamento último puesto en la naturaleza o en Dios) para adecuar a ella toda la acción humana. La violencia, pensada desde la metafísica, consiste en la violación a esos derechos “naturales” de las personas, pero, desde el *pensiero debole* la violencia no consiste en ello, sino en la imposibilidad de cuestionar el “fundamento último”, es decir, de acallar la crítica y clausurar la posibilidad de crear alternativas posibles por-venir. En segundo lugar, la izquierda nihilista nos permite pensar y establecer una relación distinta a la cosificación tradicional de la metafísica en relación con el ser de otros seres vivos y con la naturaleza en general, por ejemplo, la preocupación ecológica no-antropocéntrica tiene aquí su razón de ser. En tercer lugar, el valor de la igualdad (tan caro a la derecha liberal) se resuelve en la competencia como única garantía de desarrollo y mejoramiento social. La izquierda nihilista, siendo consecuente con el proyecto de la reducción de la violencia, se opone a pensar la igualdad en esos términos para exaltar también el valor de las diferencias y se opone de la misma manera a la lógica de la competencia neoliberal como ideología del desarrollo a cualquier precio. En cuarto lugar, siguiendo el proyecto de la reducción de la violencia, esta izquierda nihilista critica dos supuestos de las sociedades industriales avanzadas: a) la “cultura del supermercado” con su endiosamiento del “consumismo exasperado, el vacío de los significados existenciales, el hastío de

las sociedades opulentas generadoras de compensaciones violentas”<sup>155</sup>; y b) el “fundamentalismo reaccionario” que busca hacer frente a la fragmentación de la “cultura del supermercado” estableciendo identidades rígidas que, en cuanto que quieren ofrecer seguridad de pertenencia (raza, género, familia, secta, etnia, nacionalidad, etcétera) se convierten en amenazas para las disidencias que desde su interior no se configuran según los cánones aceptados por la tradición cultural en la que se inscribe la identidad social. Finalmente, la izquierda nihilista aquí esbozada, posee un componente de proyectualidad en vista a abrir el por-venir, quizá como utopía, pero como una utopía que merece tener lugar al menos en el paradójico deseo de su realización.

Estos son algunos de los rasgos por los que podríamos distinguir –en una primera aproximación– a una izquierda nihilista derivada del *pensiero debole*

---

<sup>155</sup> Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 105 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 122]. Alguna sociología crítica que, a nuestro modo de ver, mejor ha incursionado en el análisis de la dinámica de consumo en la modernidad industrializada, puede encontrarse en: Bauman, Z. *Vida de consumo*, F.C.E., México, 2007; Bauman, Z. *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, México, 2010; García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995; Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2007; Lipovetsky, G y Roux, E. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2004; Lipovetsky, G. *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2008; Lipovetsky, G. *De la ligereza*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2016.

como izquierda *debole*. Por izquierda *debole* no entendemos una perspectiva de izquierda partidista, sino a un proyecto de izquierda enarbolado desde lo que se podría llamar una izquierda popular-social, es decir, la que se construye a partir de la articulación de las demandas del pueblo.<sup>156</sup> Por otra parte, no se trata de un “izquierdismo” en su acepción *ultra* que hace referencia a un cierto dogmatismo izquierdista como lo caracterizó V. I. Lenin dentro de las circunstancias histórico-políticas a las que se refiere en su obra *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*.<sup>157</sup>

La izquierda *debole*, popular-social, es un proyecto ético-político que trata de construir otro mundo posible; busca inventar alternativas por-venir ante la clausura del futuro que parece erguirse sobre los desheredados/disidentes del orden mundial prevaleciente y su capitalismo neoliberal que, como sabemos, resulta hegemónico en lo económico y en lo cultural.<sup>158</sup> Esto es lo que una

---

<sup>156</sup> Sobre el sentido de la categoría “pueblo” como se piensa para nosotros desde el pensamiento *debole* nos ocupamos ampliamente en el capítulo 4 de este trabajo.

<sup>157</sup> El uso que Lenin hace de “izquierdismo” lo hace en relación con los *otzovistas* y los *ultimatistas* que se negaban a participar en la Duma, así como en los sindicatos obreros y en otras organizaciones de masas por lo que se encerraban en organizaciones ilegales que traía como consecuencia que el partido se colocase al margen de las masas y se comportase como una organización sectaria. Por tanto, en el contexto histórico en el que escribe Lenin, el izquierdismo significa una forma de extremismo y sectarismo en el ámbito de la izquierda lo que hacía de la práctica política un dogmatismo y voluntarismo alejada del paradigma científico de la política de entonces. Cfr. Lenin, V. I. *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. En *Obras, Tomo XI (1920-1921)*. Editorial Progreso, Moscú, 1973. Cfr. Bosteels, B. “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010.

<sup>158</sup> De este modo la izquierda que se inspira en el *pensiero debole* no cae en el problema de la izquierda tradicional el cual no consiste -como lo señala Jodi Dean-, en la adhesión a la

izquierda *debole* se propone cuando se propone como ontología política de la actualidad del comunismo: destruir el estado de cosas actual. El comunismo de nuestro tiempo sería un nombre que podría darse –u otro distinto–<sup>159</sup> a quienes enarbolan luchas de clases que ya no están identificadas solamente por factores económicos y del trabajo como lo eran en el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels (burgueses y proletarios), sino además por otros factores como el origen étnico, el género, la nacionalidad, la edad, la orientación sexual, las identidades genéricas, etcétera, y que representan a aquellos llamados “débiles” en la filosofía de Vattimo que no son sino los agraviados por el capitalismo neoliberal dominante (como contexto político-económico-cultural en el que se confrontan con sus antagónicos). No solo hay lucha de clases como diferencia intrínseca en el capitalismo en cuanto sistema económico, también

---

crítica marxista del capitalismo solamente, sino a la pérdida de vista del horizonte comunista, un horizonte que nuevos movimientos políticos están empezando a revelar”. Cfr. Dean, J. *El horizonte comunista*. Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 12.

<sup>159</sup> Asumimos intelectualmente esta clarificación de Marx y Engels: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implementarse, un *ideal* al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual”: Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. (Trad. Wenceslao Roces). Editorial Akal, 2014, p. 29. El subrayado es de los autores. “El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano...”: Marx, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Escritos de juventud* (Trad. W. Roces). F.C.E., México, 1987, p. 617.

hay lucha de identidades o categorías sociales al interior del capitalismo como sistema cultural y social predominante.<sup>160</sup>

¿Es pertinentemente útil mantener hoy la dicotomía izquierda/derecha para defender posiciones políticas con significado para la transformación de la sociedad? En los debates que se dan a propósito del populismo, por ejemplo, algunos son partidarios de dejar de lado la división izquierda/derecha para no ser identificados con la izquierda que ya, como tal, en el contexto post URSS, implicaría un desprestigio por su histórica relación con el comunismo autoritario. Pero, también, podemos encontrar posiciones que resignifican el uso del término “izquierda” como en el caso de Vattimo (que no se inscribe como populista), y como en los casos de Chantal Mouffe dentro de la teoría populista e, incluso en el caso de Nancy Fraser (aunque ella parece preferir más

---

<sup>160</sup> Cfr. Meiksins Wood, E. *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Editorial Siglo XXI/ UNAM, México, 2000, p. 300. Una articulación de las luchas antineoliberales se ha podido constatar con esperanza desde el año 2001 en el *Primer Foro Social Mundial*, realizado en Porto Alegre, Brasil. Ahí, el FSM se estableció su *Carta de Principios* en la que se constituyó como “un espacio abierto de encuentro para: intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo y, también, empeñados en la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra”: FSM. *Carta de principios*, n. 1. “El Foro Social Mundial se opone a toda visión totalitaria y reduccionista de la economía, del desarrollo y de la historia y al uso de violencia como medio de control social por parte del Estado. Propugna el respeto a los Derechos Humanos, la práctica de una democracia verdadera y participativa, las relaciones igualitarias, solidarias y pacíficas entre las personas, etnias, géneros y pueblos, condenando a todas las formas de dominación o de sumisión de un ser humano a otro”. *Ibidem*. n. 10



el término “progresista” antes que el de izquierda).<sup>161</sup> Ha sido, precisamente, Mouffe quien ha tildado su filosofía política como “populismo de izquierda”<sup>162</sup> y entiende la izquierda y la derecha como metáforas útiles para la política de nuestro tiempo. La ventaja que les encuentra es que hacen posible evidenciar la división de la sociedad. Es la manera que tenemos de presentar esta división hoy. Sin embargo, la autora sostiene –con razón– que no debemos considerar esas categorías como esencias ni deben referirse a grupos sociológicos con sus propios intereses objetivos. Se trata, en todo caso, de categorías que deben ser estimadas desde un punto de vista axiológico (no metafísico), es decir, se busca defender aquellos valores que podrían atribuirse a la izquierda como la justicia social, la soberanía popular y la igualdad, entre otros. Según Norberto Bobbio,<sup>163</sup> esta división está estructurada por un posicionamiento sobre las desigualdades. La izquierda defiende la igualdad y busca disminuir los factores que propician la desigualdad, por su parte, la derecha justifica y defiende las desigualdades como algo imposible de eliminar. Esto le permite a Mouffe establecer una frontera entre el populismo de izquierda y el populismo de derecha. Por otro lado, es preciso tener presente la pluralidad de las posiciones

---

<sup>161</sup> Cfr. Fraser, N. *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

<sup>162</sup> Cfr. Mouffe, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.

<sup>163</sup> Cfr. Bobbio, N. *Derecha e izquierda*. (Trad. Alessandra Picone), Taurus, Madrid, 2001.

de izquierda y derecha, así como las graduaciones que podemos advertir en cada una.<sup>164</sup>

En la izquierda nihilista, *debole*, hermenéutica o popular-social, que aquí estamos proponiendo, el valor directriz es la igualdad (que no se puede pensar sino junto a la libertad y la solidaridad) y no los derechos en cuanto que “derechos naturales”. La igualdad debe pensarse como proyectualidad, es decir, como una dimensión imprescindible de la existencia en general y de la existencia ético-política, en particular, por eso, esta proyectualidad es un derecho y un deber que debe entenderse, como señala Vattimo, en términos de una

possibilità offerta a tutti di cambiare la propria situazione nel mondo secondo progetti che, per realizzarsi efficacemente, avranno bisogno del consenso e della collaborazione. Persino limiti e forme della libertà individuale potranno essere contrati

---

<sup>164</sup> Por supuesto, no es nuestro propósito ocuparnos aquí de la amplia e intrincada polémica sobre los criterios de demarcación entre las izquierdas y las derechas la cual posee ya una larga historia. Solo nos interesa apuntar la pertinencia de mantener la alusión metafórica a la diáda en cuestión debido a que la reconocemos útil para caracterizar y situar la política que es posible derivar del *pensiero debole* como una manera de apostar por ciertos valores y no como una postura ideológica vinculada consustancialmente a alguna forma histórica específica que ha asumido el ser de izquierda. Por otra parte, la caracterización ideológica de los partidos políticos de izquierda y derecha en el mundo -con todas sus graduaciones posibles- hoy es muestra de que estas dicotomías ya no son significativas axiológicamente para orientar la intención del electorado o para el análisis de las políticas públicas; en todo caso, nos hallamos frente a lo que Vattimo ha denominado la “neutralización de la política”, la cual consiste en ser un fenómeno contemporáneo en el que se desdibujan las identidades partidarias para asumir plataformas políticas o discursivas en las que se atribuyen o sostienen posiciones políticas que en otro tiempo eran sostenidas por o atribuidas a partidos políticos opositores o contrarios ideológicamente hablando.

nell'ambito di questa assunzione di responsabilità senza limiti  
“oggettivi” di sorta.<sup>165</sup>

Efectivamente, se trata en esta proyectualidad del ser libre como “nuestra” posibilidad de ser más propia aún en medio de nuestro ser-en-el-mundo condicionado por múltiples fuerzas contrarias a la libertad. El reconocimiento de esto, de la libre proyectualidad compartida, está en la base de un compromiso político por la emancipación al interior de lo que se puede llamar también “izquierda libertaria”. Ciertamente, una de las críticas más frecuentes a las izquierdas es que parecen quedarse casi siempre en el plano de la abstracción de los principios sin lograr decir cómo es posible y practicable lo que se propone, es decir, sin dar contenido a las propuestas. Puede inclusive suceder que, cuando no posee una propuesta de transformación practicable, llegado el momento en que la izquierda asume el gobierno, pierda su fuerza transformadora.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> “...posibilidad que se ofrece a todos de cambiar su propia situación en el mundo de acuerdo con proyectos que, para realizarse eficazmente, necesitarían el consenso y la colaboración. Incluso límites y formas de libertad individual se podrían concretar en el ámbito de esta asunción de responsabilidad sin límites ‘objetivos’ de ningún tipo”: Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 108. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 126].

<sup>166</sup> Buscando librarse de ese escollo con el que parece encontrarse la política de izquierda, Vattimo ensaya algunas posturas teóricas que deberían inspirar “un programa político serio”. En este punto, el filósofo italiano enumera temas como políticas relativas a la propiedad privada, a la educación, a los asuntos laborales, a la salud, sobre la asistencia a los ancianos; asimismo, la identificación y defensa de los derechos a la tranquilidad y al silencio, políticas de defensa del medio ambiente y de los derechos de los animales y políticas de acogida a los

En nuestro caso, esquemáticamente podemos apuntar que el proyecto de una izquierda popular-social, en cuanto que izquierda hermenéutica inspirada en el *pensiero debole*, deberá incluir una perspectiva sobre los asuntos que se inscriben dentro de las categorías más relevantes del perfil de una política necesaria en nuestra época con pretensiones de por-venir<sup>167</sup> como parece sugerir el populismo de izquierda de Mouffe, pero despojado del riesgo de ser acusado de eurocentrismo.

Para remontar el eurocentrismo que podría acusarse en el populismo de izquierda y reforzar con ello una política de izquierda *debole* popular-social nos es menester pensar situadamente, esto es, partir de nuestra circunstancia, de nuestra localización histórico-destinal y de nuestro lugar de enunciación: América Latina, la historia de su invención y de su “herida colonial”.

---

migrantes ilegales. También refiere que dicho programa debe reformar la vida política, liberándola del descrédito en que ha caído y de la corrupción que justifica ese descrédito, para ello, piensa, se debe organizar un sistema electoral transparente que obligue a la reducción de número de partidos. En la política internacional, se debe buscar una “justicia supranacional” y, para ello, apunta que instituciones como la ONU y la OTAN “se deberán repensar como organizaciones efectivamente representativas” para dejar de proteger solamente los intereses de Estados Unidos y sus aliados vencedores en la Segunda Guerra Mundial y contribuir mejor al “uso legítimo de la fuerza para garantizar la seguridad interior... y la paz entre los Estados”. Finalmente, -y esta nos parece el rasgo más genuino de una izquierda *debole*, el turinés apuesta por que la izquierda piense en la “marginalidad como elección: los okupas, considerados no solo como excluidos a los que redimir, con los que tenemos deudas, sentido de culpa, etc. Un criterio para valorar la libertad de una sociedad podría ser también el de su mayor o menor capacidad de dejar vivir dentro de sí formas de marginalidad... y, sobre todo, comprende también una franja de no-integrados voluntarios... [E]s necesario que la izquierda construya un proyecto de sociedad capaz de tolerar dentro de sí también amplias zonas de ‘anarquía’”. (Cfr. Vattimo, G. *op. cit.*, pp. 130-136.)

<sup>167</sup> Entre las categorías a las que nos referimos debemos contemplar las de Estado, poder, autoridad, legitimidad, partido político, pueblo, gobierno...

2. Desde América Latina, nos es preciso considerar que el comunismo hermenéutico, como proyecto de izquierda *debole*, es un proyecto decolonial para cuya comprensión ya nos preparan las categorías postmetafísicas del *pensiero debole*. Vattimo y Zabala lo intuyen<sup>168</sup> cuando dicen que “la hermenéutica [comunista] no hubiese sido posible sin el final del eurocentrismo, que también ha sido siempre el correlato sociopolítico de la metafísica occidental”.<sup>169</sup> El fin de la modernidad de la que habla Vattimo, no puede pensarse en su plenitud si no se piensa también desde el horizonte del fin del colonialismo, de la colonialidad y su deriva en el proyecto decolonial como constatación de que el “[l]’ideale europeo di umanità è stato svelato come un ideale fra altri, non necessariamente peggiore, ma che non può, senza violenza, pretendere di valere come l’essenza vera dell’uomo, di ogni uomo”.<sup>170</sup> Quizá la diferencia ontológica y la concomitante “historia del olvido del ser” de

---

<sup>168</sup> Obviamente, como conocedores de Marx, quizá Vattimo y Zabala no solo intuyen la relación entre fin de la modernidad y fin del eurocentrismo, pues como se puede advertir en el libro de Marcello Musto, el propio Marx, cuando se acerca al final de su vida, puso en cuestión su eurocentrismo al hacer la crítica contra el colonialismo. Cfr. Musto, M. *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del moro*. Siglo XXI, México, 2020.

<sup>169</sup> Vattimo, G. y Zabala, S. *op. cit.*, p. 167. Es pertinente recordar que los autores de *Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx* han dedicado su libro a Fidel Castro, Hugo Chávez, Lula da Silva y Evo Morales como figuras de la lucha política por la emancipación de sus pueblos a partir de poner en obra un pensamiento otro que imagina creativamente otro mundo posible.

<sup>170</sup> “El ideal europeo de humanidad se ha ido develando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre”: Vattimo, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989, p. 11 [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 77].

Heidegger nos preparan ya para pensar hermenéuticamente la diferencia colonial, esto es, la distinción analítico-existencial entre colonialismo y colonialidad y, por tanto, entre la descolonización y decolonialidad, de tal manera que, así como la metafísica moderna consistió en el olvido del ser, la metafísica del colonialismo moderno nos hace olvidar la colonialidad,<sup>171</sup> pues, como afirma Vattimo, es “proprio dalla metafisica occorra salvarsi, perché è prodotto e sostengo dei rapporti di dominio”.<sup>172</sup>

Las y los teóricos de la decolonialidad han llamado colonialismo a la relación de dominación política, militar, económica, social y cultural que

---

<sup>171</sup> Para articular una relación argumentativa entre *pensiero debole* y el giro decolonial nos hemos servido de la *teoría decolonial* la cual no debe confundirse con la teoría postcolonial (Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak); con los estudios culturales (Stuart Hall); con los estudios de la subalternidad (Ranjit Guha); con la teoría crítica latinoamericana (teoría de la dependencia, filosofía de la liberación, pedagogía del oprimido, investigación de acción participativa, teología de la liberación) ni con el marxismo, teorías todas ellas con las que guarda semejanzas y diferencias de las que no nos ocupamos aquí. Cfr. Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (Eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Porrúa-Universidad de San Francisco, México, 1998; Mignolo, W. “Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking.” *Cultural Studies*. vol. 21, n. (2-3), March/May 2007, pp. 155-167. Disponible en <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>; Mignolo, W. D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007. También publicado en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, pp. 659-672.

<sup>172</sup> “es propiamente de la metafísica de lo que es necesario salvarse, como producto y soporte que es de las relaciones de dominio”: Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 221 [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013, p. 243].

ejercieron los europeos sobre los territorios conquistados en todos los continentes para explotar el trabajo y las riquezas naturales de estos territorios en beneficio del colonizador. La colonialidad, por otra parte, es un fenómeno histórico que se afianzó en la naturalización de la racionalidad de dominio y que gestó múltiples discriminaciones (desigualdades y exclusiones) en el orden de poder político, social, económico y que prevalecen hasta nuestros días: nos referimos particularmente a la discriminación racial, étnica, de género, de clase y otras. Siguiendo el pensamiento de autores como Aimé Césaire, Franz Fanon y Orlando Fals Borda, los estudiosos del fenómeno de la colonización acuñaron el término colonialidad para referirse al “modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo, como orden político explícito, fue destruido”;<sup>173</sup> en otros términos, aun cuando el colonialismo –que comienza

---

<sup>173</sup> Quijano, A. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, Lima, Perú, 1992, p. 14. cfr. Mignolo, W. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007. También publicado en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, pp. 659-672; Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, pp. 67-107. También en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007, pp. 93-126; Maldonado-Torres, N. “El pensamiento filosófico del giro descolonizador” en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, pp. 683-697.

con el descubrimiento/invencción<sup>174</sup> y conquista de territorios más allá (o “fuera”) de Europa occidental (América, Asia, Medio Oriente, África)– termina con los sucesivos movimientos de independencia política en esas regiones respecto de las metrópolis europeas en los siglos XIX y XX, la colonialidad permanece como modo de dominación que preserva las jerarquías coloniales con su moderna lógica de poder y de saber.<sup>175</sup> De tal suerte que el mundo moderno es un mundo colonial en el que la colonialidad

se refiere a relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre unos sujetos considerados legítimamente humanos y otros considerados no solo como explotados o dependientes, sino, fundamentalmente,

---

<sup>174</sup> América, sostiene Walter Mignolo, “nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invencción* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de ‘descubrimiento’ no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos”: Mignolo, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 28. En un sentido complementario con perspectiva eminentemente histórica véanse los importantes análisis de Edmundo O’Gorman sobre este tema en su famosa obra *La invencción de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 5ª ed. F.C.E., México, 2021.

<sup>175</sup> A esta lógica se adjunta siempre una retórica de la modernidad que ha cambiado con los siglos, pero que mantiene su esencia de dominio. Como afirma Walter Mignolo: “En el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad enfatizaba la conversión al cristianismo. Más adelante, a partir del siglo XVIII, la salvación se plantea en términos de conversión a la civilización (secular). Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebra el desarrollo como condición de la modernización. Ello continúa hasta hoy, la cuarta etapa después de la caída de la Unión Soviética, acentuando desarrollo, democracia y mercado”: “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”, en *Crítica y Emancipación*, (2), primer semestre, 2009, p. 258.



como dispensables, sin valor, o con denotaciones negativas o exóticas en los distintos órdenes de la vida social.<sup>176</sup>

La colonialidad, por tanto, es un sistema-mundo<sup>177</sup> que considera inferiores a los colonizados frente a los colonizadores, es decir, se da con ello una “colonialidad del ser”; además, al despreciar otros saberes frente a la ciencia racionalista-positivista occidental moderna, se da una “colonialidad del saber”<sup>178</sup> para, con todo esto, jerarquizar grupos humanos y lugares al interior de una lógica de poder mundial con la finalidad de explotarlos en favor de la acumulación imperialista de capital, esto es, se da una “colonialidad del poder”. En otras palabras, en la colonialidad hay una configuración del poder de dominio que no solo constituye y justifica a la explotación capitalista “del

---

<sup>176</sup> Maldonado-Torres, N. “El pensamiento filosófico del giro descolonizador” en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, p. 685.

<sup>177</sup> El “sistema mundo” es una propuesta teórica de Raúl Prebisch (CEPAL) para mostrar la mundialidad del capitalismo en la que se puede diferenciar un “centro” y una “periferia”. A partir de esta propuesta, Immanuel Wallerstein realiza una reelaboración para proponer en su obra la teoría del “moderno-sistema-mundo” en la que hace una síntesis entre Marx (la visión del capitalismo como un sistema mundial) y Braudel (su teoría del tiempo estructural o de larga duración, pero no eterno, y las estructuras básicas que subyacen a los sistemas históricos, así como los procesos cíclicos -o tendencias de mediano plazo, tales como las expansiones y contracciones de la economía mundial- dentro de las estructuras; y su teoría tema de la unidad de análisis). Cfr. Wallerstein, I. *El moderno sistema mundial, vol. 1: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI, Madrid, 1979.

<sup>178</sup> “Europa es civilizada; no Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo; no Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiaría a los europeos se llamará ‘sociología’; la que estudiaría a los no europeos se llamará ‘etnografía’”: Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, p. 91.

hombre por el hombre”, sino que genera la *subalternidad* que se da entre unos seres humanos sobre otros, de una episteme sobre otras, de una cultura sobre las *no-culturas*, de la civilización sobre los “bárbaros” o “primitivos”. La racionalidad moderna que posibilitó la colonización posibilitó también esta categorización de los seres humanos en superiores e inferiores asumiendo un ideal de humanidad y un naturalismo racionalista científico que no podía considerarla como producto de una historia del poder. Es, precisamente, el sentido unitario de la historia, como realización de la civilización y el progreso en el hombre europeo moderno occidental el que hace crisis (fin de la modernidad) cuando, como bien afirma Vattimo, “i popoli ‘primitivi’, cosiddetti tali, colonizzati dagli europei in nome del buon diritto della civiltà ‘superiore’ e più evoluta, si sono ribellati e hanno reso problematica *di fatto* una storia unitaria, centralizzata”.<sup>179</sup> La ontología hermenéutica nos muestra, una vez más, que no hay una interpretación absoluta, definitiva, total y universal de la historia, la interpretación europea de la historia es solo una interpretación entre otras más.

---

<sup>179</sup> “...los llamados pueblos ‘primitivos’, colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización ‘superior’ y más evolucionada, se han rebelado, volviendo problemática, *de facto*, una historia unitaria, centralizada”: Vattimo, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989, p. 11 [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 77].

El eurocentrismo<sup>180</sup> como dominación de la cultura europea occidental y referente de superioridad cultural es un fenómeno que prevalece al interior de muchas epistemes que configuran el actual saber en el mundo e incluso en América Latina, pues, el eurocentrismo no es solo una perspectiva epistemológica propia de los europeos, sino que a ella pertenecen también quienes son educados bajo su hegemonía.<sup>181</sup> Con la colonización, la cultura europea se erigió como un modelo cultural universal símbolo de la civilización, el progreso y el desarrollo (como superación de estadios inferiores de la cultura) que permanece vigente con la colonialidad. Este esquema de pensamiento y acción se impuso por la fuerza a todas las colonias a través de un sistema de pensamiento pedagógico que configuró las conciencias y las subjetividades en

---

<sup>180</sup> Cfr. Amin, S. *El eurocentrismo*. Siglo XXI, México, 1989.

<sup>181</sup> La colonización europea procedió mediante la represión tanto de creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran a la dominación colonial, pero, ante todo se ejerció “sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática”: Quijano, A. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, Lima, Perú, 1992, p. 12. Cfr. Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, p. 69.

esa lógica eurocéntrica en la que el poder de los colonizadores se justificaba por su pretendida “superioridad natural”.<sup>182</sup>

A partir de esta caracterización del colonialismo y la colonialidad no es difícil ver la articulación teórica que se da entre el *pensiero debole*, el pensamiento de los débiles y el pensamiento decolonial. La decolonialidad estará cifrada en un pensamiento-movimiento que busca romper con la lógica del poder-saber de la colonialidad, sus consecuencias y con todo lo que de racionalidad moderna implica: la naturalización,<sup>183</sup> la jerarquización, la

---

<sup>182</sup> Enrique Dussel ha presentado algunas tesis que describen lo que llama “el mito de la modernidad” con cuya retórica se justifica la lógica de la colonialidad moderna: “1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significa sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio: el héroe civilizador inviste a sus víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene ‘la culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no solo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter ‘civilizador’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (‘inmaduros’), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”: “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 49.

<sup>183</sup> No solo en el sentido filosófico de portación de una esencia preestablecida e inmutable, sino también en el biológico referido a atributos propios y diferenciales asignados al sexo y a la edad de las personas y, también, en el referido al fenotipo de que se desprende la categoría de “raza” sobre la que se construyen relaciones de dominación. Cfr. Quijano, A.

subordinación, la explotación, la discriminación, la exclusión de las categorías sociales. La crisis de la metafísica moderna está vinculada a la “caída de un pensamiento universalista”, que tiene como condiciones políticas: “el final del colonialismo” dado por los movimientos político-sociales independentistas; “la toma de la palabra por parte de otras culturas y, paralelamente a ella... el descrédito... del mito del progreso unidireccional de la humanidad guiada por el más civilizado Occidente”.<sup>184</sup> Por ello, afirmamos con Grosfoguel: “La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados de una misma moneda”.<sup>185</sup>

En consecuencia, el semiólogo argentino Walter Mignolo ofrece una condensación y presentación precisa de las tesis esenciales del pensamiento decolonial que comparte con otros y otras intelectuales dentro de lo que se llama el proyecto del grupo modernidad/colonialidad:

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.

---

“Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, p. 97.

<sup>184</sup> Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 87 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 103.]

<sup>185</sup> Grosfoguel, R. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, p. 383.

2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.

3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.

4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.

6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.<sup>186</sup>

La centralidad del sujeto moderno será uno de los temas que subyace a la importante confrontación entre la modernidad/colonialidad y el pensamiento decolonial. El *cogito ergo sum* cartesiano es la expresión más clara de este sujeto moderno que se piensa a sí mismo como un ser-pensante aislado y

---

<sup>186</sup> Mignolo, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 18.

encerrado en sí mismo, esto es, se trata de un sujeto individual o sujeto-individuo que se relaciona con el mundo como mundo de los objetos a los que él domina. En este individualismo atomístico moderno se da una radical ausencia del “otro” en cuanto “otro sujeto” con igual estatus ontológico que todos los demás. En el proceso del fenómeno colonial es muy frecuente encontrar disputas históricas acerca de la humanidad de los “indios” de América. La constatación de hallar o no un alma en los “indios” de América, significó un importante reto teológico,<sup>187</sup> pero también representaba la posible y necesaria justificación de la misión civilizatoria-evangelizadora. Esto es lo que en el pensamiento decolonial se conoce como “colonización del ser”, es decir, la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres humanos al no ajustarse a la “esencia suprahistórica” de Humanidad defendida por el Occidente moderno. Europa occidental, como sujeto colonizador con su proyecto civilizatorio, suele acallar la existencia de los “otros”, de los que no pertenecen a su cultura y civilización europea y, aunque establece una diferencia con esos “otros”, ésta se entiende como algo que

---

<sup>187</sup> Sobre las disputas filosófico-teológicas referidas a este episodio que tuvo lugar durante el siglo XVI español, existe una amplia bibliografía, por ejemplo, véase la interesantísima querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 el intelectual Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Mientras Sepúlveda sostenía las ideas aristotélicas sobre la natural superioridad (amo) e inferioridad (esclavo) de los seres humanos (Cfr. Aristóteles. *Política* 1254a), Las Casas, por su parte, defendía la doctrina cristiana de la igualdad de los hijos de Dios. Cfr. Hanke, Lewis. *La humanidad es una*. F.C.E., México, 1974.

deviene por naturaleza, sea en el sentido de diferencia esencial, sea en el de la creencia en que los “indios” están más ajustados a las formas de vida de la naturaleza que de la civilización. Así, la desigualdad natural sirve para justificar una pretendida superioridad racial y cultural que, a su vez, será la justificación de la misma colonización incluso reforzada como misión evangelizadora, pues, con todo y la “doctrina de la igualdad de los hijos de Dios”, la evangelización traída desde Europa también significó una violenta colonización espiritual que sirvió a los intereses del poder terrenal.<sup>188</sup> En la filosofía de Vattimo, como ya hemos tenido oportunidad de explicar antes, el trasfondo metafísico del pensamiento moderno es tal que la violencia lo constituye consubstancialmente y se expresa en la imposibilidad de tomar en cuenta al otro, es decir, en la posibilidad de silenciarlo como existente con todas las consecuencias políticas y sociales que de ahí se derivan, desde la marginalidad, el desprecio y la exclusión, hasta la efectiva aniquilación:

E... in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione– che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell'evidenza incontrovertibile

---

<sup>188</sup> Esto es así porque, a pesar de sus ideales de secularización, la modernidad europea no significó el fin de la metafísica teocrática.



che non lascia più adito a ulteriori domande, è come un'autorità che tacita e si impone senza “fornire spiegazioni”.<sup>189</sup>

Esta autoridad de la metafísica y su violencia pretende ser universal y suprahistórica, por ello, tiene razón Aníbal Quijano cuando afirma que “el paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo”.<sup>190</sup> Esto quiere decir que para el pensamiento decolonial el análisis del poder de dominio y su violencia metafísica debe hacerse a partir de la categoría de “sistema-mundo”, esto es, de un sistema mundializado de poder que no solo implica a los agentes políticos, sino también a los económicos (capitalismo neoliberal), a los militares (imperialismo militarista) y a los religiosos (fundamentalismos).

La crítica al pensamiento europeo occidental cuya racionalidad moderna/colonizadora vemos reproducirse en muchas dimensiones, etapas históricas, momentos políticos o situaciones económicas en el mundo

---

<sup>189</sup> “...es como pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración– como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin ‘dar explicaciones’”: Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 40 [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 72].

<sup>190</sup> Quijano, A. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, Lima, Perú, 1992, p. 16.

contemporáneo es lo que el *pensiero debole*, en cuanto que pensamiento decolonial, busca realizar como tarea urgente si queremos avanzar en el proceso de la emancipación humana, proceso que comienza con la emancipación de las categorías epistemológicas racionalistas-modernas –que producen estos mundos de opresión y explotación– con la finalidad de conseguir una alternativa que altere y desordene este “orden mundial” en cuyos cimientos deberá estar la destrucción de la colonialidad del poder que posibilite una intersubjetividad relacional con la que la comunicación-compartición de existencias haga posible otra sociedad, diversa, diferente, fuera de la lógica universalista de la metafísica moderna,<sup>191</sup> es decir, cada vez menos sometida a la violencia del poder colonial. Según nuestro modo de ver, en términos ontológicos, epistemológicos y políticos, la crítica decolonial no busca plantearse como un “nuevo” paradigma que “supera” el moderno/colonial (lo que mantendría al pensamiento decolonial en la lógica de la modernidad), sino que irrumpe en la historia como un paradigma “otro”. De acuerdo con lo que podemos apreciar en algunas teorías decoloniales como la de Enrique Dussel<sup>192</sup> y Walter Mignolo, éstas no precisamente buscarían *salir* de la modernidad, como sugiere el *pensiero debole*

---

<sup>191</sup> “Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad”: Quijano, A. *op. cit.*, p. 20.

<sup>192</sup> Cfr. Dussel, E. “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur” en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015.

en algún momento del desarrollo teórico de Vattimo, vía la *Verwindung*, más bien esas posturas pretenderían acabar con la modernidad colonial, pero para inaugurar una *trans*-modernidad decolonial como una forma de *trascender* la versión eurocéntrica de la modernidad y como “superación explícita de la post-modernidad” a la que acusan de ser “un momento final de la Modernidad”.<sup>193</sup> Un punto de confluencia entre el pensamiento decolonial y el *pensiero debole* es que en la crítica a la modernidad no se trata de permanecer en la lógica de lo “nuevo=progreso”, sino de la apertura a lo “otro”, a la di-versidad o “di-versalidad”.

La crítica decolonial a la *post*-modernidad está centrada solo en creer que su perspectiva es eurocéntrica, al tiempo que critica a la modernidad europea y estadounidense por pretender ser la única forma universal en que pueda darse la modernidad, excluyendo “la exterioridad negada”, es decir, otras culturas, otras civilizaciones, ¿otras maneras de darse la modernidad quizá en su *versión* decolonial? Según Enrique Dussel, la transmodernidad significa la irrupción de

---

<sup>193</sup> Hemos sostenido con Vattimo que el sentido en que debe entenderse su noción de posmodernidad no es aquella que la identifica con una “superación” de la modernidad, lo que nos haría permanecer todavía dentro del discurso metafísico moderno, se trata más bien de una *Verwindung*. Remitimos al lector al desarrollo de este tema en el capítulo 1 de este trabajo. Cfr. Vattimo, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, pp. 10-12; 179-181 [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 10, 12, 151-152]; *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 22, 24].

lo siempre distinto, de “culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad desde otro lugar”, pero que “asume los momentos positivos de la Modernidad”.<sup>194</sup> Para Dussel, la transmodernidad es la crítica necesaria para acabar con el proyecto de la colonización como decolonialidad en el siglo XXI.<sup>195</sup> En vez de una sola modernidad, Dussel parece sugerir la apertura a una multiplicidad (“diversalidad”) de respuestas epistemológicas y políticas a los problemas de la modernidad:

Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se moviliza desde “otro” lugar... que la Modernidad europea y norteamericana. Desde la ‘Exterioridad’ negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica “hay” culturas actuales que son anteriores, que se han desarrollado junto a la Modernidad europea, que han sobrevivido hasta el presente y que tienen todavía un potencial de humanidad suficiente para hacer aportes significativos en la construcción de una Cultura humana futura posterior al término de la Modernidad y el capitalismo: esa cultura futura no será una cultura Post-Moderna, ya que ésta es sólo una última etapa de la Modernidad, sino “Trans” moderna, como un más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Dussel, E. *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM. México, 2006, p. 46.

<sup>195</sup> Cfr. Dussel, E. “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad” en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015.

<sup>196</sup> Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 404-406. Cfr. Dussel, E. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana Puebla / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México, 2002.

El reconocimiento de lo “otro” constituyente del mundo tal como lo devela el pensamiento decolonial es la veta hermenéutica en la que confluye con el *pensiero debole*, así como con la pluralidad o, mejor, *pluriversalidad*,<sup>197</sup> la diversidad, la “diversalidad” que se crea con ese reconocimiento “para hacer aportes significativos en la construcción” del mundo humano, “un mundo donde quepan muchos mundos”, según la consigna zapatista mexicana.

Por su parte, el pensamiento decolonial de Walter Mignolo piensa en *the darker side of Western modernity*, es decir, en lo que siendo parte constitutiva de la modernidad se acalla, se ensombrece por el discurso ilustrado de la modernidad con su retórica de emancipación, salvación y progreso; sin embargo, este acallamiento de “lo otro” produce, paradójicamente, el develamiento de esa otra cara oculta que se rebela contra la violencia de la lógica opresiva de la colonialidad y es así como se configura el proyecto decolonial, esto es, “esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad...* La colonialidad, una

---

<sup>197</sup> Cfr. Dussel, E. “Una Nueva Edad mundial en la historia de la filosofía” en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015.

de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del SIDA en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella”.<sup>198</sup> De esta manera, la relación de la decolonialidad con la modernidad es como aquella que Vattimo señala cuando afirma que el *pensiero debole* es un pensamiento postmetafísico en el sentido de que es un pensar *convaleciente* al interior de la modernidad misma, por eso la metafísica es como una suerte de herida de la que no podemos sanar completamente (nos deja en un estado de convalecencia).<sup>199</sup> Así, el pensamiento decolonial piensa desde el espacio y la experiencia de la “herida colonial” infligida a los pueblos originarios de las tierras colonizadas fuera de Europa y de Estados Unidos. Con la herida colonial se crea una epistemología que clasifica la diversidad de lo que se llegó a llamar el “Nuevo Mundo” allende las metrópolis capitalistas del “Viejo Mundo”:

---

<sup>198</sup> Mignolo, W. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007, p. 26. El subrayado es del autor.

<sup>199</sup> La metafísica, dice Vattimo, “essa qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna; o ancora potremmo dire, giocando sulla polivalenza del termine italiano ‘rimettersi’, qualcosa da cui ci si rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (ci si invia)”: *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985, p. 181. En esta tesitura, algunos teóricos de la decolonialidad como Walter Mignolo, se han de referir a la “herida colonial” como lugar desde donde se teje el pensamiento decolonial. Cfr. Mignolo, W. D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América.

Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder, hasta hoy.<sup>200</sup>

La alternativa a la colonialidad en el pensamiento decolonial de Mignolo consiste en la escucha del “otro” que fue acallado, silenciado, negado por la tradición metafísica del occidente colonizador. Se trata de devolver la palabra al otro –en una escucha atenta y respetuosa (la *pietas* vattimiana), a los pueblos

---

<sup>200</sup> Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016, pp. 67-68.

latinoamericanos, africanos, indígenas y cualesquiera otras tradiciones culturales oprimidas por la violencia epistémica, del poder y del ser negados por el paradigma universalista de la modernidad colonial capitalista.<sup>201</sup> Además, cuando Mignolo afirma que los “*proyectos decoloniales... en última instancia, también son constitutivos de la modernidad...*”, comparte una interpretación de la historia del fin de la modernidad en cuanto que ya no la asume como la historia teleológica del progreso civilizatorio diacrónico de la cultura europea, sino asume, como Vattimo, que la colonialidad es parte constitutiva de la modernidad y, como añade Dussel, los pueblos originarios de las colonias no pertenecen a una fase *pre-moderna*, sino que se encuentran sincrónicamente insertos en el devenir histórico que eurocéntricamente se denomina modernidad.

Como ya hemos aseverado antes, la alternativa decolonial es un pensamiento que radicaliza la independencia política de los otrora pueblos colonizados. Esta radicalidad estriba en una lectura hermenéutica de la historia que devela la permanencia de la lógica colonial moderna que se reproduce en los criollos e intelectuales al asumir formas de gobierno, paradigmas científicos,

---

<sup>201</sup> Vemos aquí un parangón con los vencidos de la historia a los que con varias metáforas alude Walter Benjamin incluso dentro de la especificidad del mundo europeo. Cfr. Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, (Trad. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973. Específicamente las tesis VII y VIII.



verdades religiosas e ideales de libertad derivados del pensamiento moderno europeo.<sup>202</sup> Por eso es que se vuelve relevante para el pensamiento decolonial la crítica que desoculta la colonialidad del saber y del ser, pues esto nos prepara para hacer posible la descolonización del poder que derive en *una política y una economía otras*. En palabras de Mignolo: “la teoría que se postula en los proyectos de descolonización del conocimiento y el ser es la que permitirá pensar la economía y la política de *una manera otra*”.<sup>203</sup> Esta posibilidad es una apertura y libertad del pensamiento y de formas de vida-otras. Como *pensiero debole*, el pensamiento decolonial es destrucción de la colonialidad del ser y del saber; “el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia.”<sup>204</sup> El objetivo fundamental de la teoría decolonial es la decolonialidad del poder y en ello está la razón de ser de lo que buscamos hacer cuando en lo sucesivo nos hemos puesto a la tarea de desarticular la retórica de la democracia liberal moderna –que ha servido a

---

<sup>202</sup> La lógica de la colonialidad –afirma Mignolo–, “opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4): epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad”: Mignolo, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 36.

<sup>203</sup> Mignolo, W. *op. cit.*, p. 25.

<sup>204</sup> Mignolo, W. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007, p. 30.

los intereses de la permanente colonialidad del ser, del saber y del poder– con el objetivo de ponernos en la situación de pensar desde otro horizonte, –esta vez el de la historia de la herida colonial–, las posibilidades de una democracia hermenéutica, *debole*, decolonial, posmetafísica, es decir, *postmoderna* y secularizada.

## CAPÍTULO 4

### DEBILITANDO LA DEMOCRACIA: HACIA UNA DEMOCRACIA HERMENÉUTICA POSTMETAFÍSICA

El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última. Un pensamiento así... chocaría con cualquier ideal democrático.

G. Vattimo. *Después de la cristiandad*.

Pienso que el ideal de una sociedad en que todos aman a todos de igual modo o del modo en que se aman a sí mismos es un ideal imposible. El ideal de una sociedad en que todos tienen suficiente respeto por los demás como para no presumir que uno de sus deseos es intrínsecamente malvado es, en cambio, un ideal posible. Y el segundo ideal es aquel que, por medio del crecimiento de la democracia social y de la tolerancia, hemos plasmado gradualmente en los últimos siglos.

R. Rorty. *Una ética para laicos*.

En el recorrido teórico previo hemos reconstruido las fuentes de la *ontologia dell'attualità* y la filosofía del *pensiero debole* en Vattimo como una filosofía que, en la estela heredada de Nietzsche y Heidegger, opera una crítica a la modernidad occidental, es decir, aquella que ha llegado a su cumplimiento en la sociedad tecnocientífica y de mercado capitalista global— y, en la medida en que se cumple, se disuelve, pues las categorías del pensamiento ilustrado que

lo constituyen ya se han revelado insostenibles para un mundo que cada vez más muestra su avance hacia una reconfiguración signada por un cariz secularizado y secularizante, –en la medida en que mueren las pretensiones de absolutez, de unicidad, de racionalidad, de objetividad y de verdad que han constituido la narrativa moderna europea (lo que con Nietzsche hemos conocido como la muerte de Dios). La disolución de las grandes certezas, la desvalorización de los valores eternos y la ausencia de fundamentos últimos han revelado que el ser no *es*, sino *deviene*, y ello nos abre a la comprensión de su darse como aperturas históricas en las que el ser humano se constituye como “proyecto arrojado”, proyecto que no puede ser pensado de otra manera sino como apertura a la libertad. “Ogni atto libero dell’uomo presuppone questa libertà più originaria che è il ‘lasciar essere l’ente’; non l’uomo possiede la libertà ma la libertà possiede l’uomo”.<sup>1</sup>

Teniendo presente esta noción de libertad como apertura histórica, en Heidegger como en Vattimo la crítica a la metafísica tiene un significado eminentemente práctico, es decir, ellos la hacen como motivados por un compromiso que remite a razones éticas y políticas como asunción de responsabilidades e implicados en la transformación de lo real, es por ello por

---

<sup>1</sup> Vattimo, G. *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza, Roma, 1985, p. 103.

lo que se remarca y denuncia la violencia constitutiva de la metafísica en cuanto racionalidad de dominio (como opresión política y explotación económica). La actual globalización capitalista neoliberal es una reconfiguración particularmente importante que devela esa violencia constitutiva de la metafísica de la modernidad en nuestro mundo. El capitalismo neoliberal ha servido a los propósitos de dominación que se ha establecido por sobre toda la humanidad con repercusiones especialmente devastadoras para los más débiles y vulnerables del mundo<sup>2</sup> —estratificado así por la violencia misma que ha implicado la estructura metafísica de los regímenes de poder y de gobierno que no han cesado en sus pretensiones de dominio imperialista. La crítica a la metafísica moderna ha servido a la propuesta de una filosofía cuyo pensamiento no puede ya sostenerse como un pensamiento fuerte, dominante e imperialista, de ahí la necesidad de la apertura al *debolismo* post-metafísico. En esta misma crítica y apertura antimetafísica hemos encontrado el fundamento (en el sentido de motivación o condiciones de posibilidad) para la deriva hermenéutica de un comunismo que, para ser consecuente con la disolución de la metafísica, tiene

---

<sup>2</sup> El economista Joseph Stiglitz ha reconocido, recientemente, que los efectos negativos de la globalización capitalista neoliberal también han creado nuevos descontentos entre los ciudadanos que habitan los países denominados “desarrollados”, según el parámetro de la economía neoliberal. De modo que los débiles y vulnerables del mundo también se cuentan como víctimas del dominio capitalista global de entre todas las geografías del mundo contemporáneo. Cfr. Stiglitz, J. *El malestar en la globalización* (Revisitado). Taurus, Barcelona, 2018.

que pensarse en su versión hermenéutica como un marxismo *debole*. El comunismo preconizado por el *pensiero debole* de Vattimo es aquél que solo ha podido tener lugar fuera del eurocentrismo ya que, al hacerlo corresponder con un *pensiero dei deboli*, es posible verlo puesto en obra en las formas de organización comunitaria y en las actitudes y acciones consuetudinarias de cooperación, así como en el compartir de las comunidades autóctonas de nuestra América Latina e, incluso, en algunos gobiernos de izquierda emanados de la lucha social ciudadana tal como han sido los casos de Bolivia, Ecuador, Brasil, Venezuela, entre otros.<sup>3</sup> Es por ello por lo que hemos sugerido sostener que el *pensiero dei deboli* sea un pensamiento decolonial, pues, lo que une a uno y otro pensamientos no es otra motivación más fundamental que la crítica a la modernidad imperialista que con su violencia ha pretendido unificar y controlar al mundo bajo el despliegue del racionalismo metafísico moderno. Este imperialismo unificador y totalizante ha buscado eliminar la ancestral

---

<sup>3</sup> Téngase presente la significativa dedicatoria que Vattimo y Zabala han hecho de su *Hermeneutic communism* a “Castro, Chávez, Lula y Morales”. Recuérdese también la ola progresista que acompañó el cambio de siglo en América Latina cuando Hugo Chávez ganó la presidencia de Venezuela en 1999. Le siguieron, en Argentina, Néstor Kirchner y, en Brasil, Ignazio Lula da Silva en 2003; en 2006, Evo Morales fue elegido presidente de Bolivia; Rafael Correa, presidente de Ecuador en 2007; Fernando Lugo llegó a la presidencia de Paraguay en 2008; José Mujica, presidente de Uruguay en 2010. Como sabemos, esta ola tuvo algunos reveses importantes como los de Argentina con Mauricio Macri (2015), en Ecuador con Lenin Moreno (2017), en Brasil con Jair Bolsonaro (2019); sin embargo, por otro lado, en la actualidad se ha retomado el gobierno de izquierda en la región con los triunfos presidenciales de Andrés Manuel López Obrador en México (2018), Alberto Fernández en Argentina (2019), Luis Arce en Bolivia (2020), Pedro Castillo en Perú (2021), Xiomara Castro en Honduras (2021) y Gabriel Boric en Chile (2021).

pluralidad que existe al interior de nuestros pueblos americanos y, con ello, ha pretendido imponer una forma de racionalidad (la colonización del saber) que funcione con categorías unificadas para todas las latitudes del mundo, estableciendo con ello criterios de verdad y saber que, al traducirse en principios de identidad (colonización del ser) y de poder (colonización del poder), buscan imponerse desde el centro autoconfigurándose como “la civilización más avanzada” (colonialidad del saber), tal cual se interpretan a sí mismos países como Estados Unidos, Inglaterra , Francia y otros integrantes de la Unión Europea.

Lo que está en juego en el análisis de la política metafísica es la posibilidad misma de la democracia en la medida en que la democracia nació con la promesa de reconocer y valorar la condición plural del mundo. Si la metafísica moderna totalizante y unificante se apodera para sí la única interpretación verdadera de la democracia, secuestra sus posibilidades de diversidad plural y se pone en riesgo la posibilidad de que la democracia sea una forma de vida entre ciudadanos. Solamente una crítica hermenéutica a la metafísica como la operada por Nietzsche, Heidegger y Vattimo, pueden ofrecernos las posibilidades de pensar la democracia de una manera otra a como ha sido configurada por la mentalidad ilustrada moderna; el *pensiero debole* nos sirve para despojarla de esos reductos metafísicos que no sirven al propósito de

la democracia de signo *debolista*, es decir, a la convivencia humana solidaria – en su diversidad y su pluralidad– signada por un profundo respeto (*pietas*) a la otredad de los otros.

La deriva hermenéutica del comunismo supone una idea de democracia que no ha sido particularmente desarrollada por Vattimo aunque es verdad que ha sido indicada. Aquí queremos sugerir una idea de democracia *debole* que entendemos derivada de la ontología hermenéutica una vez operada la crítica a la metafísica moderna; tratamos, por tanto, de una ontología hermenéutica política que deriva en una democracia postmetafísica, nihilista, anárquica, *debolista* y decolonial.

Se precisa la crítica a la democracia liberal moderna en la medida en que la entendemos como una deriva política de la metafísica del fundamento y de la presencia estable, es decir, de la objetividad como criterio de verdad y de su consecuente imposición violenta. Esta democracia liberal moderna, está caracterizada esencialmente por la forma representativa del sujeto individual y por el establecimiento de mecanismos procedimental-formales para la toma de decisiones. Al cuestionar sus fundamentos queremos proponer una democracia otra que se abre a posibilidades que no están preestablecidas en una supuesta esencia del ser humano ni de la comunidad humana ni de la política misma. Queremos delinear una democracia postmetafísica (desfondada y nihilista) que



responda mejor a la época de la secularización del poder y de los ideales humanos. En esa medida, queremos orientar el sentido de la democracia hacia lo que entendemos como un proceso paulatino de debilitamiento (*indebolimento*) de la democracia liberal moderna que la despoje de sus residuos autoritarios tanto en la teoría, pero, sobre todo, a partir de su puesta en obra al configurar interiormente la comunidad o el pueblo. La configuración de lo que entendemos por “pueblo” al interior de la democracia *debole* tiene para nosotros un particular interés no solo por su lugar en la tradicional definición etimológica de la democracia, sino porque la ontología hermenéutica que venimos perfilando nos motiva a redimensionar aquellos contenidos que fraguaron la incipiente democracia moderna, pero que se perdieron en la noche de los tiempos: nos referimos a la importancia del pluralismo y la tolerancia –que en ella tienen una especial lugar– para alcanzar a atisbar un orden social en el que se han disuelto los *archai*, las jerarquías y las desigualdades que, en la modernidad metafísica, han sido fundadas en identidades y privilegios tenidos por “naturales”. Otra forma de comprender el pueblo y la comunidad política (como ya se ve en la propuesta vattimiana del comunismo hermenéutico), nos ha de llevar a pensar otra forma de comprender las posibilidades de lo que hemos llamado una *hermenéutica del poder*, esto es, una pensamiento interpretativo que comprenda el poder en sentido *debole*, lo cual quiere decir

que el poder ya no puede ser comprendido ni ejercido en sentido metafísico como *dominio* (autoritarismo) sino como servicio al otro de la comunidad política y debe ser legitimado, esto es, reconocido por la autoridad de la propia comunidad, además, por supuesto, de ser constituido con su consentimiento y participación en cuanto poder constituyente. Este poder-servicio –que está al servicio de lo bueno comunitario– puede hallarse concreta y precisamente en las formas de organización comunitaria –intercultural y solidaria– que se conocen en (y pueden derivarse de la sabiduría ancestral de) los pueblos originarios de nuestra América Latina. Han sido estos pueblos los que muestran el límite del pensamiento metafísico moderno –de las verdades últimas e inamovibles– al albergar en el seno de su pensamiento lo que en la teoría se conoce como pensamiento decolonial. Nos importa decir que encontramos un vínculo de relación entre la democracia *debole* –de la que nos ocupamos aquí– y un pensamiento decolonial latinoamericano que propugna no solo la descolonización del pensamiento (decolonialidad del saber) respecto del eurocentrismo intelectual y de la hegemonía estadounidense, sino, también, respecto del rechazo a la metafísica moderna –al operar la decolonialidad del poder– cuando articula un propuesta positiva acerca de una realizable organización social y política que posibilite la apertura de garantías para la paz y la justicia social dentro de un proyecto de emancipación-liberación, es decir,

como descolonización permanente respecto de los poderes coloniales-imperiales aún provenientes de la metafísica del capitalismo global neoliberal.

Ahora bien, como señalamos, hacer una ontología política hermenéutica en sentido *debole* nos obliga a hacer filosofía sobre la comprensión de aquello que, durante siglos, se ha llamado “democracia”, pero, no solo para desentrañar los entresijos de esas comprensiones pretéritas, sino para comprenderla de una manera otra. Realizar este esfuerzo del pensamiento –también en nuestro tiempo– se ha hecho cada vez más urgente debido a las múltiples circunstancias político-sociales y económicas que amenazan la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad y la paz en nuestro mundo.

Permítasenos remitirnos a dos acontecimientos recientes. El 25 de octubre de 2020 se celebró un inédito plebiscito en Chile para aprobar o rechazar la vigencia de la Constitución Política de ese país. La llamada “Constitución de Pinochet”<sup>4</sup> ha regido los destinos del pueblo chileno por los últimos 40 años en los que se fraguó y consolidó el régimen neoliberal en aquella nación sudamericana.<sup>5</sup> Una amplia mayoría (80%) de la población electora habilitada se manifestó por el *apruebo* para iniciar la redacción de una

---

<sup>4</sup> En referencia a la dictadura que se estableció con Augusto Pinochet después del golpe de Estado contra Salvador Allende en 1973.

<sup>5</sup> Recuérdese que Chile fue el laboratorio del mundo en donde se puso en obra el neoliberalismo surgido de las ideas de Milton Friedman y los *Chicago Boys*. Cfr. Klein, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007.

nueva constitución política y con ello ha comenzado una nueva historia para los millones de empobrecidos y vejados por las políticas económicas neoliberales. Los chilenos han dicho “sí” a una nueva constitución que les permita ir dejando atrás las décadas de expoliación a la que han sido sometidos: salarios de hambre, transporte público caro, pensiones bajísimas, altos precios de productos y bienes esenciales, privatización de los derechos sociales, ausencia de derechos sindicales, privatización de los servicios de salud, etcétera. La nueva Constitución deberá ser redactada por una convención elegida por la ciudadanía –paritariamente entre hombres y mujeres– con la participación amplia y activa de los pueblos indígenas. Se busca tener ya –según dicen algunas voces chilenas– la primera Constitución *redactada en democracia*.<sup>6</sup>

Unos días después de esa celebración, el 8 de noviembre, también en el sur de América Latina, Luis Arce asume la presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia habiendo obtenido la mayoría de los votos (55%), después de un año en que el destino de la nación se vio interrumpido por un golpe de Estado que

---

<sup>6</sup> En las últimas semanas, en Chile se atestigua la consolidación de un proceso popular-democrático que ha llevado a la delegación del poder presidencial a Gabriel Boric Font quien, en su primer discurso dirigido a la nación, advirtió: “Como pronosticara hace casi 50 años Salvador Allende, estamos de nuevo, compatriotas, abriendo las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, el hombre y la mujer libre, para construir una sociedad mejor”. Sin embargo, el 4 de septiembre de 2022 se efectuó un plebiscito constitucional cuyo objetivo era aprobar la redacción de la propuesta de nueva constitución política; según la información emanada de las fuentes periodísticas en Chile, sorpresivamente, una amplia mayoría de chilenos (61.9%) rechazó el texto propuesto.

obligó al presidente en funciones, Evo Morales, a exiliarse en México y Argentina junto con su vicepresidente Álvaro García Linera y otros funcionarios de su gobierno. En su discurso de toma de posesión, Arce afirmó: “Hoy afrontamos el enorme reto de tener que escribir unido a las letras que definirán los próximos cinco años de nuestra historia, esperando ser recordados como el gobierno en el que el pueblo boliviano se levantó para recuperar la democracia, la dignidad, la paz, el crecimiento y la justicia social”<sup>7</sup>.

Estos acontecimientos políticos en sur de América Latina poseen varios elementos comunes de entre los que destacamos que se trata de auténticos acontecimientos históricos en los que se quiere establecer o reestablecer un orden político, social y económico que haga desaparecer la estructura teórica e institucional del neoliberalismo y su autoritarismo despiadado. En ambos casos se trata de reinventar un régimen de poder democrático que posibilite el retorno a la paz social y el “buen vivir”<sup>8</sup> de la población, sobre todo de aquella más expoliada hace décadas y centurias.

---

<sup>7</sup> Luis Arce. *Discurso de toma de posesión*.

<sup>8</sup> Queremos llamar la atención aquí sobre el uso propio que hacemos del término “buen vivir” en lugar de “vivir mejor” o “bienestar” el cual suele ser entendido solamente con referencia al “Estado de bienestar”. Nos interesa destacar que el sentido de “vivir mejor” o “bienestar” está en relación con el sentido de “desarrollo económico”, “progreso”, “riqueza”, “consumismo”, en general, como mejoramiento de la calidad de vida de conformidad con criterios de medición al interior de una sociedad y una economía de libre mercado. Entendemos el “buen vivir” según la tradición cultural de los pueblos autóctonos *quechua* y *aymara* en Ecuador y Bolivia. Para estos pueblos “buen vivir” o “vivir bien” está en relación

Ejemplos de la historia reciente como estos, nos muestran que el anhelo de democracia ha permanecido como motivación esencial en quienes se han sumado a las luchas por reestablecer el orden social que auténticamente responda a las necesidades más apremiantes de las personas. ¿Qué es este anhelo de democracia? ¿A qué necesidades responde un régimen democrático? ¿Por qué el pueblo chileno y el boliviano, como muchos otros antes, se han apoderado del espacio público y con decisión han logrado vencer en las urnas a los aparatos de poder que protegen a las estructuras sociales impopulares? La democracia, ¿puede satisfacer la necesidad de paz y justicia? Pero ¿es la democracia un catalizador de la paz o está más bien constituida por el conflicto de la pluralidad a que invariablemente da lugar? Cuando se habla del anhelo de democracia, ¿de qué se habla en el contexto del Occidente tardomoderno? ¿Existe una inflexión en la comprensión de la democracia cuando se la piensa desde la situación histórica, pasada y presente, de América Latina en clara

---

con una plenitud de vida que se valora en sus vínculos con la manera de estar en el mundo en armonía y equilibrio (material y espiritual) en las relaciones interpersonales entre seres humanos y de los seres humanos con la Madre Tierra. Se trata de saber vivir (estar en armonía con uno mismo) y de saber convivir (saber relacionarse con todas las formas de existencia). En el “buen vivir” lo más importante no es el dinero, sino la vida, lo cual permite sustraerse al consumismo privado y nos liberar para vivir comunitariamente en una convivencia en donde todos nos preocupamos de todos, en donde compartimos sin competir, en donde nos complementamos unos con otros y con la naturaleza. Cfr. Huanacuni, F. “Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales”, en Arkonada, K. (Comp.). *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de Culturas. Bolivia, 2012, pp. 127-149.

diferenciación con lo que se piensa, por ejemplo, en Europa (como modelo universal de la democracia) o en otras partes del mundo occidental? Estas y otras preguntas semejantes pueden ser englobadas en un par de cuestiones que, nos parece, se nos plantean no solo como una necesidad, sino como una urgencia: ¿Qué podría significar para nosotros hoy la idea y la práctica de la democracia dentro de la experiencia de la comunidad? ¿Qué razones subyacen cuando se quiere establecer un régimen democrático en el mundo tardomoderno que ha hecho la experiencia de la crítica a los fundamentalismos metafísicos?

Compartimos con Vattimo la plamaria idea de que “non si può far filosofia, e cioè ontologia dell’attualità, senza coinvolgersi nei conflitti della storicità concreta”.<sup>9</sup> En nuestro sentido, esto quiere decir que cuando se hace filosofía hermenéutica antimetafísica no se la puede hacer *from nowhere*, siempre se está compro-metido en la situación histórica y se toma partido-acción militante en favor de una causa de cara a un por-venir que se quiere instaurar.<sup>10</sup>

Si atendemos a la historia de la palabra y de las ideas, así como a la praxis histórica de la democracia, constatamos no solo la diversidad de sus

---

<sup>9</sup> Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 61 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 54].

<sup>10</sup> Richard Rorty lo ha expresado así: “Atrapar nuestro propio tiempo mediante el pensamiento significa intentar encontrar una descripción de lo que tiene lugar enfrente de nosotros, de la que se sigue, a ser posible, otra descripción de lo que debemos hacer para que el futuro sea distinto del presente”: *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. (Ed. Eduardo Mendieta. Trad. Sonia Arribas). Trotta, Madrid, 2005, p. 106.

concepciones sino también el carácter metafísico que prevalece en todas ellas<sup>11</sup> por cuanto desean acceder a la esencia de la democracia a partir de preguntas del tipo ¿qué es o qué debería ser la democracia?<sup>12</sup> Pero, por ahora, no nos ocupa hacer una revisión exhaustiva de tales concepciones o “modelos de democracia”,<sup>13</sup> solamente hemos de focalizarnos en la crítica del “modelo” que es común (¿hegemónico?) en el mundo de nuestro tiempo, es decir, de la democracia como se da “en la condición general de (nuestro) mundo”: la moderna democracia liberal representativa.

Después de la caída del Muro de Berlín y el fracaso del socialismo “realmente existente”, el mundo occidental consideró a la democracia liberal (ostentada por los Estados Unidos bajo el ropaje del libre mercado) como el único modelo verdadero de democracia al que la Historia había mostrado triunfante, o sea, la Historia demostraba con esos acontecimientos, entre otros, la superioridad de la democracia liberal. Sin embargo, acusamos que las sociedades que se han guiado por ese modelo de democracia no han resultado más justas ni igualitarias ni más pacíficas. La democracia moderna ha

---

<sup>11</sup> Cfr. Dunn, J. *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*. F.C.E., México, 2014; Held, D. *Modelos de democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 2012.

<sup>12</sup> Aquí caben las múltiples reflexiones y estudios que a lo largo de siglos se han hecho y que podríamos clasificar bajo en rubro general de “teorías de la democracia”.

<sup>13</sup> Pionero en el estudio de los llamados “modelos de democracia” es la obra de C. B. Macpherson. *La democracia liberal y su época* (1977). Alianza Editorial, Madrid, 1997.



incumplido promesas, es verdad, y tampoco ha podido sustraerse a la racionalidad metafísica que le ha dado lugar y que la configura como un modelo de comunidad necesariamente jerárquico y desigual.

Contra a esta pretendida superioridad de la democracia liberal hemos de proponer una democracia postmetafísica, pero no como un “modelo” más, no como “el modelo verdadero de democracia”, sino, principalmente, como la posibilidad de dejar de establecer modelos de imposición de la democracia fundados en la metafísica de los principios y de las verdades últimas e inamovibles. Como plantea Rorty, debemos abandonar la desesperada pregunta: “¿Cómo puede la filosofía encontrar premisas políticamente neutrales, premisas que puedan ser justificadas ante cualquiera, a partir de las cuales sea posible inferir una obligación de perseguir una política democrática?”<sup>14</sup> Y con esto, no tratamos trazar el proyecto acabado de una sociedad democrática perfecta, sino

---

<sup>14</sup> Rorty, R. y Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (Trad. Patricia Willson), Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 74. Es preciso señalar que, con todo y su postura antimetafísica, Rorty no abandona el ideal de la vida liberal como ideal universalizable aunque, efectivamente, su universalismo es un asunto de persuasión y no de argumentación racional como hace Habermas —en la discusión que ambos sostienen en la obra referida— cuyo objetivo es postular una democracia deliberativa en la que se establece un consenso racional basado en principios universales, es decir, que trascienden las especificidad de la culturas y hacen posible la consecución de un punto de vista neutral o imparcial desde el que se ha de tomar las decisiones que satisfagan el interés de todos por igual. Los desarrollos de Habermas sobre democracia deliberativa se pueden encontrar en la obra que lleva el elocuente título *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Trad. Manuel Jiménez), Trotta, Madrid, 2000.

de atisbar lo que podríamos denominar –siempre en sentido postmetafísico–,  
una sociedad libre y justa para nosotros.

## **1. DEL FUTURO DE LA DEMOCRACIA A LA DEMOCRACIA POR-VENIR: MÁS ALLÁ DE LA TEORÍA POLÍTICA LIBERAL**

La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia.

G. Vattimo. *Adiós a la verdad.*

¿Por qué se ha vuelto necesario para nosotros abandonar el concepto y los ideales de la teoría y de la práctica de la democracia liberal? Desde la perspectiva teórica que hasta aquí hemos avanzado ¿cómo podríamos identificar los límites y fracasos de la democracia liberal moderna? Y, lo que es igualmente importante para nosotros, ¿cómo sería posible abandonar en el pensamiento los fundamentos teóricos de la democracia liberal para desestructurar la política y la sociedad en nombre de otra forma de organización que ya no responda a la voluntad de metafísica –de cara al proyecto de emanciparnos-liberarnos (descolonizarnos, también)– de las estructuras de pensamiento y acción que oprimen a la humanidad?

El recurso a la metafísica en la tradición política de Occidente ha servido a dos propósitos, por un lado, para justificar el régimen de privilegios que algunos han mantenido como “naturales” en sus ansiosas pretensiones de poder; y, por otro lado, para reivindicar ciertos derechos y libertades, también tenidos por “naturales”, mediante los cuales los movimientos ciudadanos se oponen al

régimen de privilegios de los que mantienen un orden de opresión, explotación, discriminación o avasallamiento y, al oponerse, buscan cambiarlo impulsando revueltas sociales que, por ese solo motivo, estarían ya justificadas.

El advenimiento de la democracia occidental moderna fue posibilitado por el advenimiento del nihilismo consumado como lo relató Nietzsche en su filosofía de la muerte de Dios. La decadencia y disolución de los valores supremos devino el “politeísmo de los valores” (Weber) y, con ello, la disolución de un principio de orden, es decir, un centro o punto único de referencia desde el cual se pueda “valorar” la verdad y el bien que encarnan esos valores, además de dejar de considerarlos universales. Sin embargo, aunque fue posible la disolución de un principio de orden, al disolverse éste, surgieron nuevos principios de orden por lo que la racionalidad metafísica – como búsqueda y afianzamiento de un principio o fundamento de orden– persistió en la modernidad con todo y haberse operado una suerte de secularización respecto de las estructuras de organización y control del mundo feudal.

La democracia moderna surgió como el reclamo de los excluidos dirigido a sostener que no hay una sola razón cuya verdad deba ser impuesta universalmente. Esta democracia reconoció el valor de lo otro y, en su historia, podemos advertir un paulatino desarrollo de aquellos valores que se han

reclamado “esenciales” al régimen democrático y sus procedimientos; nos referimos, precisamente a aquellos valores que enarboló la Revolución Francesa del siglo XVIII: *liberté, égalité, fraternité*. Obviamente, lo que afirmamos aquí es que la metafísica ha estado siempre presente como justificación para la posesión y el ejercicio del poder de los poderosos, al mismo tiempo que como fundamento para la crítica a esa posesión y en la articulación de la resistencia ante ese ejercicio de poder.

La democracia liberal moderna afianzó algunos aspectos del secularismo respecto de las monarquías absolutas tradicionales (el derecho divino de los reyes); sin embargo, también asumió ropajes de una nueva divinidad al mantenerse como principio universalmente válido (con carácter sagrado) para legitimar el poder político.<sup>15</sup> La democracia liberal, con todo y significar un quiebre del poder monárquico, no significó una despedida de la metafísica de los principios (árquica), en su lugar, la democracia moderna se fundó en la idea-principio del individualismo esencialista que –en algunas versiones teóricas– retrata a un ser humano que solamente se asocia a otros para la salvaguarda de sus intereses individuales, –la supervivencia, como el primero de todos.

---

<sup>15</sup> El Estado moderno, supuestamente secular, racional, sigue siendo cristiano. La democracia moderna no es otra cosa sino la “transustanciación de la religión en la política”. Cfr. Bosteels, B. “Sobre la cuestión cristiana” en Žižek, S. (Ed.). *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Editorial Akal, Madrid, 2014, p. 58.

Además, –y esto es de sobra importante–, en la modernidad subsiste la imagen del poder político como extraño, ajeno y contrario a la sociedad. La modernidad es la época en la que se aspira a la omnipotencia (divina) de un poder estatal que limite la libertad de todos y resguarde la vida de los ciudadanos, pero, al propio tiempo, se teme ese poder por cuanto puede atentar contra la vida de esos mismos ciudadanos. En nuestro tiempo, el Leviatán hobbesiano continua latente en el imaginario político y en la práctica efectiva al grado que, en muchas sociedades contemporáneas, se suele afirmar, como recuerda Butler, “el poder son ellos y nos es hostil”,<sup>16</sup> por tanto, los individuos asumen de manera autónoma protegerse y defenderse ante ese poder buscando establecer límites infranqueables al poder del Estado y también al de los otros individuos. Esos límites serán designados como derechos políticos y libertades civiles “consagrados” en la teoría política liberal. Paradójicamente, en la democracia moderna la acción que proporciona protección a la vida de los ciudadanos ha servido como justificación dentro del discurso de poder para limitar derechos ciudadanos y prevenir o contrarrestar las disidencias frente al poder estatal. No es extraño que, invocando la razón de Estado, grandes poblaciones en el mundo hayan vivido –y viven hoy– lo que Sheldon Wolin llama “totalitarismo

---

<sup>16</sup> Cfr. Butler, J. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Verso, London, 2004.

invertido”: en el que el poder del Estado controla todas las esferas de la vida social tanto en lo público como en lo privado y hace creer en la necesidad de que ese poder sea utilizado para facilitar y legitimar las limitaciones a los derechos ciudadanos en nombre de la “libertad”.<sup>17</sup>

Para los teóricos de la democracia liberal moderna el individuo-ciudadano es considerado formalmente un soberano cuya función esencial es ser votante; sus derechos se reducen a constituir partidos y a adherirse ideológicamente a alguno para pugnar por el poder político según unas reglas procedimentales establecidas por las autoridades consideradas legítimas representantes y portadoras de la voluntad popular.<sup>18</sup> Por otra parte, el Estado liberal porta la

---

<sup>17</sup> Según S. Wolin, el totalitarismo invertido se da en la afinidad entre el Estado y el sistema económico neoliberal en las democracias contemporáneas en donde los diversos actores de la economía de mercado están consolidando su lógica economicista en contravención con las promesas de la democracia liberal participativa. El totalitarismo invertido no nace de una revolución pretendidamente emancipadora, sino de un proceso dirigido cuyo objetivo es la desmovilización de las masas desde arriba hasta alcanzar una ciudadanía apática respecto de cualquier interés político, se trata de reducirlas a un estado de minoría de edad para servir mansamente a los intereses de la economía de mercado mundial. Cfr. Wolin, S. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Katz, Buenos Aires, 2008. Por otra parte, en las democracias liberales se verifica lo que Joseph Stiglitz llama “asistencialismo corporativo”, esto es, el empleo del poder del Estado destinado a proteger a los ricos y poderosos en vez de a los “débiles” y desventajados en el contexto de la sociedad capitalista neoliberal. Cfr. Stiglitz, J. E. “Prólogo” en Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. vol. 1. Página Indómita, Barcelona, 2015, p. 13.

<sup>18</sup> Esta forma de concebir la democracia fue establecida por Joseph Schumpeter cuando en 1947 publicó su obra *Capitalismo, socialismo y democracia*. En esta obra el autor elabora una teoría de la democracia en contraposición a la teoría clásica de la soberanía popular y de aquella filosofía política del siglo XVIII en las que la democracia se define en función de nociones como “bien común” y “voluntad del pueblo” y, para ello, propone “otra teoría que es mucho más fiel a la vida” por eso elabora la siguiente definición: “La democracia es un método político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para tomar decisiones políticas –legislativas y administrativas–, y, por tanto, no puede constituir un fin en sí misma,

máscara de la neutralidad ideológica junto al discurso de la protección universal de los derechos humanos y funge como garante de la libertad y la igualdad en el seno de la sociedad. Por supuesto, una idea como la de derechos sociales o colectivos está ausente en la teoría clásica y en la práctica política liberal; además, en caso de que los derechos sociales sean parte del discurso político, en la realidad siempre han quedado como promesas que nunca se han cumplido porque, naturalmente, eso es parte del juego político del lenguaje y de la práctica democrática liberal.

La democracia liberal ha reducido la participación política de la ciudadanía al sufragio “universal” como procedimentalismo democrático por excelencia. Hay democracia liberal cuando se respetan las reglas de “juego democrático” que establece los procedimientos sobre las formas de gobernar.<sup>19</sup> La democracia liberal moderna es solamente una técnica procedimental que se quiere aplicable en cualquier lugar y bajo cualquier condición, es universalista, pero, en este tipo

---

con independencia de las decisiones a que dé lugar en condiciones históricas dadas”, y más adelante agrega que el método democrático es “un sistema institucional para tomar decisiones políticas, en el que, a través de una lucha competitiva por el voto del pueblo, los individuos adquieren el poder de decidir”: *Capitalismo, socialismo y democracia*. vol. II, Página Indómita, Barcelona, 2015, pp. 24-25, 67-68. (El subrayado es del autor).

<sup>19</sup> Conocida es la definición mínima de democracia que formula Norberto Bobbio: “...la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autoritarias, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*”: *El futuro de la democracia*. F.C.E., México, 1992, p. 14. (El subrayado es del autor).



de democracia, no se toma en cuenta a quién favorece la decisión procedimental ni a quién perjudica. Es por ello por lo que no resulta extraño afirmar que la democracia liberal nació como un sistema de técnica electoral reservado a favorecer a los hombres, blancos, propietarios y, concomitantemente, a perjudicar a todos los demás.

La democracia liberal se ha caracterizado esencialmente como una democracia representativa. Pero, incluso con los actuales y sofisticados mecanismos de representación, es verdad que la ciudadanía no es “efectivamente” representada debido a que los representantes “elegidos” adolecen de capacidad y de voluntad de representación, por lo que no responden a los intereses del pueblo, de la ciudadanía o de la comunidad a quien retóricamente dicen representar, sino que solo velan por intereses propios (intereses privados unidos a intereses mercantiles y financieros como se fraguan en el contexto del capitalismo neoliberal en el que se desarrolla este tipo de democracia) o, a los intereses político-electorales del partido de su filiación, el cual, también ha devenido una “forma empresarial” de allegarse recursos económicos provenientes del erario y de otras fuentes de financiación –muchas veces inconfesadas– para “dar oxígeno” al mercadeo de las campañas electorales ególatras (como exigen las reglas no escritas de la democracia liberal

y de los más diversos empeños empresariales nacionales o transnacionales).<sup>20</sup> Por eso, tiene razón Mill cuando argumenta:

Las instituciones representativas tienen un valor escaso y pueden convertirse simplemente en instrumentos de tiranía o de la intriga, cuando a la generalidad de los electores no les interesa lo bastante su propio gobierno como para emitir su voto o, si lo hace, no lo otorga por una causa pública, sino que lo vende por dinero o vota a insinuación de alguien que ejerce control sobre ella, o a favor de alguna persona a quien por motivos particulares desea aplacar. La elección popular practicada de este modo, en lugar de constituir una protección contra un mal régimen, no representa sino un engranaje adicional en su maquinaria.<sup>21</sup>

Y tiene razón Marx cuando argumenta que el Estado liberal transforma las metas universales (el interés público de la sociedad) en otra forma de interés privado.<sup>22</sup> El Estado liberal protege los intereses de los ricos y los enmascara como interés público de la sociedad. Desde entonces es sabido que la

---

<sup>20</sup> Por supuesto, es posible ver aquí una de las vetas analíticas sobre las promesas incumplidas de la democracia liberal que han derivado en lo que Pierre Rosanvallon llama el advenimiento de una sociedad de la desconfianza generalizada caracterizada por la pulverización de las bases materiales para el establecimiento de la confianza social, debido a esto se da desconfianza en el prójimo y en los gobernantes en cuanto que faltas de confianza bastante correlacionadas. Cfr. Rosanvallon, P. *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Manantial, Buenos Aires, 2015.

<sup>21</sup> Mill, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Gernika, México, 1991, p. 17.

<sup>22</sup> Cfr. Marx, K. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones Pluma y Papel, Buenos Aires, 2004, p. 113 *passim*.

democracia liberal, como ideología dominante, protege y sirve a los intereses de los privilegiados en cuanto intereses privados de las clases dominantes. Estas clases dominantes y privilegiadas de la democracia liberal son las clases capitalistas neoliberales que han secuestrado la política en favor de los principios y leyes de la economía de mercado. Así, tiene razón Alain Badiou cuando afirma que

...lo real de nuestros Estados no reside en el voto, sino en una fidelidad insuperable a las necesidades del Capital y a las medidas antipopulares... que dichas necesidades exigen permanentemente... Por lo cual los gobiernos “democráticos” hacen del pueblo, al que pretenden representar, una sustancia que podemos llamar *capitalizada*.<sup>23</sup>

Y concluye Habermas, la concepción liberal del Estado hace de éste el “protector de una sociedad centrada en la economía”.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Badiou, A. “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’” en Badiou, A. *et al. ¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, p. 13.

<sup>24</sup> Habermas, J. “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa” en *Polis* [En línea], 10 | 2005, Publicado el 09 noviembre 2012. Disponible en: URL: <http://journals.openedition.org/polis/7473>, p. 11). Se pueden encontrar varios análisis sobre la práctica de la democracia liberal y sus reales efectos perversos en las sociedades actuales. Al respecto puede consultarse el libro de Marcos Roitman *Democracia sin demócratas y otras invenciones* en el que presenta una documentada crítica a la democracia que impone el capitalismo en donde la democracia queda objetivada en un producto de consumo despojada de cualquier referente popular, es decir, sin demócratas. Con ejemplos extraídos del pasado reciente en México, Chile, Perú, Venezuela y otros países, el autor describe a la democracia liberal dentro del neoliberalismo capitalista como “un conjunto de procedimientos que permiten mantener el funcionamiento de las instituciones del Estado por medio de la elección de una élite que gobierna. Así, la democracia termina siendo una técnica procedimental para

Bajo el tutelaje del capitalismo la democracia liberal ha sido orientada de acuerdo con valores cuantitativos, es decir, mercantiles. La ideología capitalista neoliberal siempre ha asociado la democracia a la libertad de mercado. Desde esta perspectiva, cualquier otro discurso que se asuma democrático se lo considera o que está en la lógica del capitalismo o se trata de una falsa democracia (como cuando el socialismo se asumió como democrático y en eso se fundamentaron sus principales críticas desde el bloque capitalista). De este modo, la democracia también ha tenido una producción retórica que responde a mecanismos ideológicos desde los que no solo se articula el discurso, sino la crítica a otros discursos y la consecuente práctica de negación de lo otro considerado no democrático; negación que va desde la contraargumentación retórica hasta la guerra y el exterminio tal como lastimosamente hemos testificado en la historia mundial. En este punto, es elocuente la disyuntiva, presentada por Žižek, “conviene abordar la cuestión más fundamental para saber si la democracia liberal occidental es la solución adecuada para despejar los regímenes religiosos fundamentalistas o si estos regímenes no serán, por el contrario, síntoma de la propia democracia liberal”.<sup>25</sup> Como ya hemos señalado en el capítulo precedente, nos parece que la segunda parte de esta disyuntiva

---

elegir a las elites que administran y gestionan la razón de Estado”: *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2011, p. 13.

<sup>25</sup> Žižek, S. “De la democracia a la violencia divina”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al.* *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 123.

explica con razón el predominio de la democracia liberal como un imperialismo con excusas democratizadoras de las potencias de Occidente, pero con razones profundas localizadas en el ansia de poder y dominio que les garantiza el sistema capitalista neoliberal.

En la modernidad tardía la democracia liberal ha sido vaciada de sus antiguos significados políticos y ha sido reducida a un recurso de legitimación de la economía neoliberal planetaria. Esto es lo que se conoce en algunos autores como el “vaciamiento de la democracia” o la reducción de la democracia a “democracia de mercado”<sup>26</sup> y tal vaciamiento ha hecho afirmar a algunos, como Alain Badiou, que hay una unión consustancial entre democracia liberal representativa y capitalismo neoliberal o economía de mercado<sup>27</sup>. En términos de Wendy Brown se trata de lo que esta autora llama proceso de *democratización*.<sup>28</sup> En este proceso se trata de una fusión entre grupos privados

---

<sup>26</sup> “What the capitalistic democracy of the market brings about is not rewarding people according to their ‘true’ merits, inherent worth and moral eminence. What makes a man more or less prosperous is not the evaluation of his contribution from any ‘absolute’ principle of justice, but evaluation on the part of his fellow men who exclusively apply the yardstick of their own personal wants, desires and ends. It is precisely this that the democratic system of the market means. The consumers are supreme-i.e., sovereign. They want to be satisfied”: Mises, L. von. *The Anti-Capitalistic Mentality*. The Ludwig von Mises Institute. Auburn, Alabama, 2008, p. 9.

<sup>27</sup> Cfr. Badiou, A. “De quoi Sarkozy est-il le nom?”, Paris, Éditions Lignes, 2007, p. 42, citado por Daniel Bensaïd en “El escándalo permanente” en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 31.

<sup>28</sup> Cfr. Brown, W. “Hoy en día, somos todos demócratas”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, pp. 53-65.

y el poder del Estado. Las funciones del Estado quedan transferidas al sector privado: la educación, la salud, la seguridad pública, los servicios públicos, y otros, quedan bajo el régimen de los intereses de grupos privados con gran poder financiero para asumir esas funciones.<sup>29</sup> Este es el Estado mercancía que queda a merced de las pugnas de capitalistas ávidos de acumulación de riquezas, riquezas que suelen hallar y acrecentar operando el aparato Estatal y sus instituciones siguiendo la lógica de la acumulación de capital y el despojo (a través de procesos de privatizaciones y desnacionalizaciones sucesivas) de los bienes de las naciones respecto de los ciudadanos, sus auténticos dueños.

En algún momento del desarrollo de la democracia liberal en el capitalismo, el Estado mercancía requiere de una reforma a su Constitución Política que posibilite la hegemonía del orden económico sobre el político y despoje al poder político de cualquier injerencia en los asuntos de mercado. Este nuevo marco jurídico deberá establecer y limitar los derechos y deberes de los ciudadanos-

---

<sup>29</sup> Desde la perspectiva capitalista neoliberal se lanza la defensa del sistema aduciendo que la crisis de la democracia (y su consecuente crisis de gobernabilidad) se ha producido debido al exceso de demandas políticas y sociales dirigidas al Estado democrático que no puede satisfacer todas las voluntades de la sociedad. Esto es así debido a razones de límites en las disposiciones económicas, lo cual hace que los servicios públicos que el Estado ofrece se ofrezcan con deficiencias cuando no se da su absoluta ausencia. Estas deficiencias generan el descontento social que pone en peligro la gobernabilidad. La solución que se da a esto es dejar que los grupos privados con poder económico (empresas y corporativos nacionales y transnacionales) se hagan cargo de los servicios que deben dispensarse a la población para poder así satisfacer mejor las demandas sociales y, con esto, garantizar la gobernabilidad democrática del Estado.

consumidores de conformidad con el libre mercado como criterio de definición. Incluso, siguiendo la lógica del poder estatal en la que el Estado sería dominante (soberano) en un territorio específico, y aduciendo que los derechos humanos son “universales”, –como hace toda la tradición jurídica esencialista–, el reconocimiento de la ciudadanía está restringida a la pertenencia “natural” a un territorio, es decir, es el Estado quien determina la vigencia y alcance del reconocimiento de esos derechos de ciudadanía, con lo que incluye a quienes considera ciudadanos y excluye a los que no, a pesar de la existencia de convenios internacionales que, por lo demás, siempre están sujetos a condicionamientos y tratados económico-mercantiles.

Así, los derechos humanos legados por las declaraciones de derechos en los siglos y décadas precedentes, –sobre todo los que tienen que ver con derechos sociales, políticos y económicos de los más débiles, explotados y marginados– son sistemáticamente eliminados vía las privatizaciones, desregulaciones, desnacionalizaciones, flexibilizaciones laborales y liberalizaciones comerciales según los principios mercantilistas del credo neoliberal.<sup>30</sup> Paradójicamente, en

---

<sup>30</sup> Sobre estas aseveraciones es posible ofrecer una numeraría que da cuenta del fracaso que en América Latina ha representado el proyecto neoliberal. Para estos datos pueden consultarse: Roitman, M. *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2011, pp. 41-43. Asimismo, las colaboraciones incluidas en Wallerstein, I. et al. *¿Tiene futuro el capitalismo? Siglo XXI*, México, 2015. Véase también Robinson, W. I. *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. Editorial Siglo XXI, México, 2015; *El capitalismo global y la crisis de la humanidad*.

una época en la que más se habla de libertades y derechos humanos, más se esclaviza a la humanidad en función de la lógica neoliberal capitalista. Pero, lo que muestra esta paradoja es que no existe una concepción unificada de los derechos humanos. Todos se preocupan por los derechos humanos, pero entienden distintas cosas por ellos. Como ya hemos señalado antes, desde la ideología capitalista neoliberal –y siguiendo a Marx– los derechos humanos no son otra cosa sino los derechos de comprar y vender, lo que los restringe a ser solamente derechos de propiedad y para propietarios. Así, la idea de derechos humanos se extiende a las empresas tanto como a los individuos autónomos con capacidad para ser poseedores dentro del mercado global. Además, estos derechos humanos son derechos de individuos en cuanto portadores “naturales” de los mismos. La democracia liberal “consagró” esa concepción de derechos humanos desde las declaraciones del siglo XVIII hasta el siglo XX y en la actualidad. De esta manera se ha ido olvidando al ser humano concreto, en su corporalidad y su sufrimiento, para tener en cuenta solo al individuo abstracto consumidor, propietario y trabajador. Con esto, por supuesto, se olvidan los

---

Editorial Siglo XXI, México, 2021; Hinkelammert, F. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 2010.



derechos humanos en favor de los derechos mercantiles<sup>31</sup> a los que se considera los únicos derechos posibles (esenciales) y “válidos”, y de los que se habla permanentemente en el discurso político ya que, en ese discurso, el contenido es eminentemente económico y mercantil. Así, operada esta inversión ya advertida por Marx, las empresas –y las transnacionales, principalmente– son reconocidas en sus derechos humanos y las personas –sobre todo los más débiles– son olvidadas y no reconocidas como personas con derechos. Los derechos y la reconocida valía de la empresa neoliberal, devora a la persona, su dignidad y sus derechos tal como se puede apreciar en la crítica a la modernidad industrial que, desde muy diversos ángulos se ha estudiado con amplitud desde todas las disciplinas del conocimiento y las artes. Es por eso por lo que no resulta extraño o ajeno a la ideología neoliberal que se generen guerras de exterminio en nombre de los derechos humanos y de la democracia liberal de la que se dice los contiene, pues, derechos humanos y derechos del mercados son lo mismo. He aquí donde encontramos el origen del imperialismo totalitario en la modernidad tardía que silencia violentamente (autoritariamente) la petición

---

<sup>31</sup> Sobre este sesgo en la crítica al reduccionismo que representa el sujeto consumidor en el capitalismo neoliberal globalizador, puede leerse con provecho la obra crítica de los sociólogos Zygmunt Bauman y Néstor García Canclini. Cfr. Bauman, Z. *Vida de consumo*, F.C.E., México, 2007. Bauman, Z. *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, México, 2010. García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.

de palabra de los excluidos del sistema mercantil hegemónico (los débiles) y que, solo serán escuchados después de un acto igualmente violento al retomar la palabra por la fuerza, palabra que habla de dignidad, de valía de lo humano ante la empresa y el comercio capitalistas neoliberales, y que se afirma en la constatación de que en su cuerpo y en su sufrimiento (el propio y el de las generaciones pasadas) está el clamor por la defensa de aquellos derechos humanos que esa misma lucha hace posibles, reales y válidos. Las luchas civiles en favor de la defensa de los derechos humanos de amplios sectores de la población (humillados por el poder neoliberal) en muchas partes del mundo, son un claro ejemplo de esto: la subversión (alteración-alternativa) ante una legalidad mercantilista que oprime, devora y anula la posibilidad de lo otro humano.

Como ya hemos afirmado, la democracia liberal, que solo funciona según la lógica del mercado y sirve a sus propósitos, conduce necesariamente a una despolitización del régimen político y a una mercantilización de la política liberal ya despojada de los ideales democráticos originarios: *liberté, égalité*,

*fraternité*.<sup>32</sup> El costo en desigualdad, miseria y explotación en el mundo es de sobra conocido y justifica la preocupación por el necesario rescate de la política.

En la tradición política liberal se sostiene la idea universalista y esencialista de que los seres humanos tienen una inclinación “natural” por la democracia y la libertad. Pero, cuando en la democracia liberal los intereses representados no son los de los miembros de la comunidad, entonces cualquier régimen legal que surge de ahí es ajeno al proyecto de vida de la comunidad, lo que, sin duda, causa la “muerte” de la comunidad bajo las formas del autoritarismo y el totalitarismo que en el neoliberalismo tiene la específica forma del mercado. “No se puede ser libre bajo una ley –afirma Cornelio Castoriadis– si no se puede decir que esa ley es propia, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución (incluso cuando las preferencias propias no han prevalecido)”.<sup>33</sup> La que solo ha surgido de la comunidad como legislación propia es la que, en su proceso de creación, expresa el ideal de la literalidad de la democracia: la comunidad que manda es la misma comunidad que obedece una ley que se ha dado a sí misma en su mandato.

---

<sup>32</sup> Como se sabe, se trata aquí del lema de la Ilustración europea del siglo XVIII con el que se identificaron los valores ético-políticos (libertad individual y derechos humanos) de la entonces muy reciente democracia moderna.

<sup>33</sup> Castoriadis, C. “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Iniciativa Socialista*, 38, febrero, 1999, Madrid, España, p. 9.

Teniendo en consideración este ideal democrático es que pensamos que en la democracia neoliberal la manida igualdad de oportunidades deviene un espejismo, pues, la libertad ahí se entiende como libertad de elegir,<sup>34</sup> libertad de mercado y libertad de propiedad que genera siempre una desigualdad económica y social que, en la práctica, reduce o elimina las oportunidades de los menos favorecidos en el sistema capitalista moderno. Es por ello por lo que no se muestra extraño que, en la más reciente bibliografía sobre el análisis de la crisis del neoliberalismo capitalista, existe una ya amplia producción teórica sobre el “examen de la desigualdad”, como la llamó Amartya Sen.<sup>35</sup>

Nosotros sostenemos, contundente y especialmente, que la democracia que llamamos *debole* es incompatible con el neoliberalismo.<sup>36</sup> La igualdad en una

---

<sup>34</sup> Sobre este concepto es muy ilustrativo el importante desarrollo de John Rawls sobre los ya ampliamente conocidos dos principios de la justicia en *Teoría de la justicia* (1971) así como en su revisión en *El liberalismo político* (1993). Además, es muy elocuente el título de uno de los libros más emblemáticos de la autoría de uno de los principales artífices del neoliberalismo, Milton Friedman, *Libertad de elegir* (Trad. Carlos Rocha). Grijalbo, Barcelona, 1980.

<sup>35</sup> Cfr. Sen, A. *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza, Madrid, 2004. Como en el caso de Sen, hay otros Premio Nobel de Economía que han dedicado sus esfuerzos intelectuales a ilustrar los efectos del capitalismo neoliberal como fuente propiciatoria de desigualdad entre los pueblos. Estos son los casos de Joseph E. Stiglitz en su *El precio de la desigualdad*, Premio Nobel de Economía en 2001 y de Abhijit Banerjee, Esther Duflo y Michael Kremer reconocidos con el mismo galardón en 2019 por su contribución a mejorar nuestra capacidad para combatir la pobreza en el mundo, según lo afirmó la Academia de Ciencias de Suecia. También es interesante la aportación analítica de Thomas Piketty sobre este tema en *El Capital en el siglo XX*, F.C. E., México, 2014; *Capital e ideología*, Deusto, Barcelona, 2019 y *¡Viva el socialismo! Crónicas 2016-2020*. Ariel, México, 2021.

<sup>36</sup> Como hemos señalado, Vattimo no usa el conjunto lingüístico “*democrazia debole*”, pero creemos que no es difícil colegir de su pensamiento una caracterización de lo que aquí queremos dar a entender cuando usamos este concepto. Sirvan para este propósito estas ideas

democracia *debole* no es un punto de partida natural. Los seres humanos no somos iguales por naturaleza ni lo somos tampoco por las condiciones sociopolíticas y económicas en las que nos encontramos. Es más bien la desigualdad el rasgo característico de nuestra condición, y es por ello por lo que la política y un cierto orden social debe aspirar a reducir la violencia que puede producir nuestra desigual condición con la finalidad de establecer un orden en medio del conflicto<sup>37</sup> a que esta desigualdad necesariamente da lugar. Las reivindicaciones de la comunidad no giran precisamente en torno de la consecución irrestricta de la igualdad, sino del respeto a la desigualdad y la diferencia<sup>38</sup> y, si se trata de articular un discurso sobre la aspiración a la

---

del filósofo turinés: “La democracia (si llamamos así a una organización de la sociedad fundada en el diálogo, en la continuidad establecida mediante el diálogo entre intereses, opiniones, vivencias inmediatas diversas) no es sólo un método sino un valor, el único que podemos asumir como base. No hay valores 'absolutos' a realizar *mediante* el diálogo y, por lo tanto, por medio de la democracia; como no hay lugar definitivo al que nos dirigimos. Sólo existe, como significado de la existencia, la experiencia del remontarse *in infinitum* de la red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia social y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia”: Vattimo, G. *Ética dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 14-15].

<sup>37</sup> Véase más adelante el tema del conflicto como situación política originaria al interior de la democracia.

<sup>38</sup> Estamos de acuerdo con Norbert Lechner cuando afirma: “No se puede concebir una política democrática a partir de la ‘unidad nacional’ o alguna entidad presocial, sino a partir de las diferencias. Se trata, en palabras de Hannah Arendt, de la condición humana de la pluralidad; la pluralidad es específicamente la condición de toda vida política”. Lechner, N. *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, en *Obras* vol. III. F.C.E./FLACSO, México, 2014, p. 133. Cfr. Arendt, H. *La condición humana*, Paidós. (Trad. Ramón Gil), Barcelona, 1998. Al respecto, la propia Arendt es contundente al afirmar: “La pluralidad es la ley de la tierra”: Arendt, H. *La vida del espíritu*. (Trad. Carmen Corral), Paidós, Barcelona, 2002, p. 43.

igualdad, esta será siempre una aspiración metafísica (enmascarada) que solo formalmente (como igualdad de oportunidades) puede justificarse dentro de un entramado jurídico al interior del sistema político que ha dominado en las sociedades modernas, sobre todo cuando se trata de la igualdad relativa al sufragio, a la educación, a la salud, a la seguridad, al empleo, al agua, a los energéticos, al transporte público, etcétera; pero, siempre como un disimulo teórico, pues la constatación histórica ha mostrado que casi nunca se ve concretado. La igualdad de los derechos de todos se ha ido convirtiendo en un dogma disolvente de la toda forma de democracia. “La igualdad no es uniformidad”, afirma María Zambrano.<sup>39</sup>

Las teorías políticas de la democracia liberal insisten en la “sacralidad” de la libertad y la igualdad (siempre consideradas abstractamente), pero, poco o nada se detienen en ahondar el sentido de la *fraternité*.<sup>40</sup> Aquí, hemos de

---

<sup>39</sup> Zambrano, M. *Persona y democracia*, Alianza, Madrid, 2019, p. 225.

<sup>40</sup> Además de encontrarla en muchos teóricos del liberalismo político en el siglo XX –que se preocupan sobremanera por hacer compatibles la libertad y la igualdad al interior del liberalismo político mismo, por ejemplo, John Rawls y Jürgen Habermas (Cfr. Habermas, J. y Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*, Trad. Gerard Vilar, Paidós, Barcelona, 1998)–, esta omisión también la hemos hallado en la obra de Chantal Mouffe quien se ha ocupado, por lo contrario, en reflexionar en el sentido de la democracia y su necesaria radicalización para nuestra época, pero, con todo, no deja espacio en su pensamiento para retomar los ideales de solidaridad (que la propia democracia liberal ha dejado olvidado) y su importancia para la articulación de los movimientos sociales que buscan atender y colmar las demandas de quienes las reclaman. Por ejemplo, cuando Mouffe ensaya una caracterización de la democracia liberal la define como a una forma de gobierno en el sentido de una *politeia*, es decir, una forma de vida y una organización de la sociedad fundamentada en ciertos valores ético-políticos. Su especificidad se da en la articulación entre dos tradiciones, la tradición liberal y la tradición democrática. La tradición liberal está constituida

entender la fraternidad dieciochesca de la Revolución Francesa en el sentido secular de *solidaridad*. Pensamos que la solidaridad, esto es, la consideración de los otros en su ser condicionalmente menesteroso (la *pietas* de Vattimo), su inclusión en un “nosotros” es lo que puede ayudar a disolver la lógica del mercado capitalista neoliberal que acentúa el apego individualista al “yo” y sus contingencias.<sup>41</sup>

Aunado al olvido de la solidaridad en la teoría de la democracia liberal moderna, existe otra omisión que reconocemos grave por cuanto significa dejar de lado una dimensión humana imprescindible en la experiencia-acción política, nos referimos a un vacío que, sin embargo, esta misma forma de democracia liberal no puede llenar: nos referimos a la consideración de las emociones<sup>42</sup> en la teoría política en general y para la construcción de la democracia *debole* en

---

por la idea del Estado de derecho, la separación de poderes, los derechos humanos y el respeto a la libertad individual. La tradición democrática tiene por ideas principales la igualdad y la soberanía popular. Según Mouffe, la idea del pluralismo proviene de la tradición liberal y no de la tradición democrática. Es por ello por lo que cree muy importante la articulación entre los valores de libertad e igualdad para todos como valores ético-políticos de la democracia pluralista. Pero, como se ve, para Mouffe, la solidaridad o la fraternidad no tiene lugar en la democracia liberal, incluso la del tipo pluralista que ella defiende. Cfr. Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 20-32; *El retorno de lo político*. Paidós, Barcelona, 1999 (capítulo 1).

<sup>41</sup> Más adelante tendremos oportunidad de mostrar la importancia teórica y política de la solidaridad en la construcción del *demos* tal como lo pensamos desde nuestra idea de democracia *debole*.

<sup>42</sup> Algunas autoras hablarán de afectos-emociones (Mouffe), pasiones (Nussbaum, Camps) o de razón apasionada (Zambrano), por citar algunos nombres de quienes discurren en las razones desde el “corazón” y su importancia para la acción política y en la construcción de un orden social que responda mejor a los intereses e ideales por-venir de la ciudadanía en el contexto de una democracia necesaria para nuestro tiempo.

particular.<sup>43</sup> En esta democracia *debole* lo que se pone en juego no es una especie de neutralidad del ser, sino las pasiones, los afectos, los intereses apasionados de las personas y de las comunidades. Desde luego, esta es una afrenta contra el racionalismo de una filosofía política que se concibe a sí misma como un proceso que únicamente se concentra en la argumentación universal para dar razones sobre la justicia y el bien.<sup>44</sup>

Si concedemos a Freud el acierto de que el vínculo social es un vínculo libidinal<sup>45</sup> y consideramos que las identidades políticas se construyen siempre a

---

<sup>43</sup> Consideramos inútil detenernos en la disputa acerca de la distinción entre emociones “buenas” y “malas”, o emociones “positivas” y “negativas”. Pensamos que no hay una forma objetiva, es decir, definitiva de calificar política y éticamente las emociones *a priori* sino solo cuando ellas dejan paso a realizaciones prácticas que afectan el contexto de la convivencia social humana, en la relación con otros seres vivos y con el entorno ecológico. Por ejemplo, no se puede decir de manera definitiva que el “amor” es bueno *per se* y el “odio” es malo intrínsecamente; o que uno es “justo” y el otro “injusto”. Indudablemente, esas palabras están dotadas cultural y socialmente de una carga significativa que acriticamente pueden llevarnos a valoraciones ético-políticas, pues ello mismo es una convención que, en cuanto tal, se trata de una contingencia histórica dada y no de una pretendida acepción universalmente válida en apelo a la racionalidad universal. Lo que argumentamos es que las emociones tienen un significado ético y político neutro, pero es en un contexto de significado y en unas circunstancias socioculturales e históricas que adquieren sentido una vez que puede ser identificadas en las acciones o decisiones a que dan lugar y, solo entonces, serán éstas últimas las que podrían recibir un calificativo ético-político incluso desde unos criterios de racionalidad que no tendrán que ser compartidos por todos, sino entendidos como vertidos desde una situación histórico-cultural específicamente dada.

<sup>44</sup> En el comentario de Vattimo al parágrafo 34 de *Sein und Zeit* de Heidegger, el filósofo italiano concluye: “L’esserci, in quanto essere-nel-mondo, non solo ha già sempre una certa comprensione de una totalità di significati, ma ha sempre anche una certa tonalità affettiva; le cose, cioè, non solo sono già sempre fornite de in significato un senso ‘teorico’, ma anche di una valenza emotiva. Se l’analitica esistenziale vuol garantirsi dal rischio di privilegiare un aspetto dell’esserci a scapito di altri –e la filosofia, per lo più, ha privilegiato l’aspetto teoretico o conoscitivo– deve tenere in giusto conto l’affettività”: Vattimo, G. *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza, Roma, 1985, pp. 32-33 [Trad. Alfredo Báez: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, México, 1990, p. 36].

<sup>45</sup> Freud, S. *Psicología de las masas* (Trad. Luis López-Ballesteros), Alianza Editorial, 2010.



partir de identificaciones, entonces, la construcción de un “nosotros” en la política implica una dimensión afectiva. Esto no quiere decir que privilegiemos los afectos y rechacemos la razón. No se trata de oponer la razón y los afectos. Las ideas elevan su valor y su fuerza cuando se revisten de emociones. Las acciones políticas más valiosas son las que se nutren de ideas, pero también de afectos y pasión. La democracia *debole* es una forma de hacer política que se dirige a las personas en su propio lenguaje y en su propia situación de vida; con ello se establece un acercamiento emocional a los problemas que les interesan a las personas y comunidades, principalmente, aquellos que causan sufrimiento, exclusión, marginación y violencia. No se trata de revelarles una verdad sobre su situación y decirles lo que deben pensar o lo que deben hacer y ser.

En el capitalismo neoliberal calculador y de racionalidad economicista se impone una sociedad en la que las emociones son desterradas o suspendidas en nombre del cálculo económico. Lo que verdaderamente importa en el liberalismo capitalista es la administración de la justicia y no el sufrimiento de las personas. Por lo contrario, cuando decimos que importa el sufrimiento de las personas, sus condiciones de explotación, de opresión, su marginalidad social y cultural o su estado de postración ante la discriminación sistemática, decimos que importa su situación en relación con su condición social, esto es, importa el “nosotros”. Esta condición social no está exenta de darse a través de

vínculos afectivos, además, por supuesto, de otros elementos de vinculación. La creación de un “nosotros” remite a la existencia de un vínculo emocional.

Sin embargo, los estados emocionales no solo vinculan, también desvinculan, provocan adhesión o rechazo y todo eso cuenta en la política porque no podemos prescindir de un elemento humano (demasiado humano) que nos hace tomar decisiones que inciden en el entramado socio-político y económico. Es verdad que todo esto debe pensarse en relación con la noción de sujeto que se deriva de (o se inspira en) la teoría liberal tanto como del actor político que identificamos al interior de la democracia *debole*.

Por otra parte, constatamos que en la democracia liberal el sujeto político preexiste en sus características esenciales a la construcción de la sociedad política; de la consideración de su naturaleza se parte para definir los elementos que serán exigidos al orden social y político en correspondencia con las necesidades derivadas de esa naturaleza. En la democracia *debole* el “sujeto” de la acción política (el actor político) solo puede constituirse de un modo precario y efímero ya que su única consistencia se produce en cuanto origina o da lugar a un *nuevo modo de ser* y a una reconfiguración de la interpretación de la realidad también parcial y fugaz. Esto quiere decir que en la democracia *debole*, no hay sujeto político antes de la acción política, éste irrumpe en el orden dado (el orden natural de la dominación) con el fin de reconfigurarlo, lo que conlleva

a un des-orden o an-arquía siempre deseables y necesarios para dar lugar a *otro modo de ser*. Se trata, por tanto, de una “subjetividad” subversiva, disruptiva, alterativa, alternativa y colectiva. El cómo se construye esta “subjetividad” nos remite, necesariamente, en política, a la dimensión de los que podemos llamar “pueblo”, “la comunidad política”, el *demos* de la democracia *debole*.

## 2. EL DEMOS DE LA DEMOCRACIA DEBOLE

La democracia como política no puede fundarse en un principio trascendente; está necesariamente fundada o infundada en la ausencia de la naturaleza humana.

J-L. Nancy. *Democracia finita e infinita*.

De hecho, sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del “ser como presencia” y considere la “objetividad” como algo perteneciente a “las propias cosas” llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación.

Ch. Mouffe. *La paradoja democrática*.

Se ha dicho que la pregunta de Kant “¿qué es el hombre?” ha sido desplazada por Heidegger para plantear el interrogante “¿quiénes somos nosotros?”, en el cual este “nosotros” remite al “pueblo alemán bajo el yugo hitleriano”.<sup>46</sup> Es cierto que sobre el término “pueblo” no queda claro siempre a qué nos referimos y siempre será preciso elaborar un contexto de interpretación en el que la palabra “pueblo” tenga un sentido específico.<sup>47</sup> Entendemos que, para la teoría de la democracia liberal, el objetivo de la política es la libertad del “pueblo” y de cada miembro del “pueblo”, *por mor* de la libertad misma, pero también en

---

<sup>46</sup> Cfr. Faye, E. *Heidegger y la introducción del nazismo en la filosofía*. Akal, Madrid, 2009, p. 10.

<sup>47</sup> Cfr. Badiou, A. “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’” en Badiou, A. *et al. ¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014.

vista del bien común. No obstante, desde nuestra perspectiva hermenéutica es menester seguir planteando los interrogantes ¿qué o quién es el “pueblo” sobre el que se construye el sentido de la democracia cuando la pensamos en su interpretación *debole*? ¿Cómo se construye el pueblo? ¿Qué demanda este “pueblo” como voluntad popular o colectiva? ¿Cuáles son sus intereses y reivindicaciones?<sup>48</sup>

Si atendemos al uso de la palabra “pueblo”, como hace el populismo de izquierda de Chantal Mouffe, por ejemplo, un pueblo es un “nosotros”, una voluntad colectiva que se construye a partir de la articulación de demandas democráticas. En este contexto, lo que el pueblo quiere es la emancipación entendida como la libertad o la liberación para poder fomentar un tipo de logros sociales que subsanen las deficiencias históricas a las que nos han sometidos los poderes oligárquicos de los sistemas capitalistas y neoliberales en el mundo contemporáneo. El “pueblo”, entonces, es el depositario de una voluntad colectiva. La construcción de la voluntad colectiva solo es posible a partir de la distinción entre el “nosotros” del pueblo y el “ellos” de la oligarquía. Esto es lo

---

<sup>48</sup> En la filosofía política moderna “pueblo” es un término que se aplica vagamente tanto a un clan, una tribu, una etnia, como a una nacionalidad o a un Estado-nación. De ahí que en el derecho internacional actual se forjen expresiones como la noción “derechos de los pueblos” o como “el derecho a la autodeterminación de los pueblos” para hacer referencia al principio conceptual de la soberanía popular –tan propia de la democracia liberal– consagrada por la *Carta de las Naciones Unidas* de 1945 de la ONU. Pero, en estas nociones o en otras partes de estos documentos no es posible encontrar una idea que responda al interrogante ¿qué es un pueblo?

que se llama “estrategia populista” en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe;<sup>49</sup> pero, a diferencia de ellos, que en su proyecto teórico quieren radicalizar la democracia liberal; en nuestro sentido, se trata de despojar a la democracia liberal de sus antiguos ropajes autoritarios y metafísicos para reinventarla,<sup>50</sup> es decir, deconstruirla y reconfigurarla con otras significaciones que ya no remitan a la tradición popular eurocéntrica, imperialista y colonizadora, sino que respondan mejor a las condiciones en que se han construido las comunidades de los pueblos originarios de nuestra América

---

<sup>49</sup> Cfr. Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004. En este punto y ante la actual equivocidad de la noción de *populismo*, es preciso tener presente el sentido del populismo al que queremos sumarnos y con el que discutimos en estas páginas. Para este propósito sirva la excelente clarificación de Ernesto Laclau: “¿Qué debe entenderse exactamente por populismo? No es una ideología, sino un modo de construcción de lo político; modo que se funda en dividir a la sociedad en dos campos, y en apelar a la movilización de ‘los de abajo’ frente al poder existente. Hay populismo siempre que el orden social es vivido en esencia como injusto, y se llama a construir un nuevo sujeto de la acción colectiva –el *pueblo*– capaz de reconfigurar ese orden desde sus mismos fundamentos. Sin construcción y totalización de una nueva voluntad colectiva global, no hay populismo. Esto obliga a un conjunto de precisiones. El populismo no es una práctica revolucionaria, que subvierte en sus raíces el orden social existente. Habrá populismos revolucionarios en los que el sujeto construido a través de su interpelación se oponga a rasgos estructurales básicos del orden de cosas existente, pero también hay otros en los que este sujeto alternativo resulta de la radicalización de rasgos menos definitorios de ese orden, como es el caso de los populismos étnicos del este de Europa; pero en todos los casos, ya se trate de proyectos revolucionarios o reaccionarios, este sujeto alternativo se presentará como *sujeto global, como la forma política misma de una anti-sociedad*”. Laclau, E. “Lógicas de la construcción política e identidades populares”, en Coraggio, J. L. y Laville, J-L. (Coords.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. Universidad Nacional de General Sarmiento /CLACSO / IAEN. Buenos Aires, 2014, p. 253.

<sup>50</sup> Consideramos aquí también el sentido del *Andenken* heideggeriano como un re-pensar y re-nombrar la democracia una vez realizada la crítica a la metafísica occidental moderna.

Latina. Este es el sentido que puede revestir el *debolismo* para la democracia en nuestro tiempo y eso es lo buscamos postular con una democracia *debole*.

En el Estado *debole* que se deriva de la hermenéutica *debolista*, la unidad del pueblo no consiste en la anulación de las diferencias que lo conforman. El pueblo es un *nosotros*, y, como un nosotros, es la conjunción de las diferencias de los grupos o comunidades que lo componen. El nosotros que expresa la unidad del pueblo no significa la ausencia del conflicto, sino la ausencia de la búsqueda de supremacía de un grupo sobre otro y su violencia concomitante.

El “*We the People*” liberal ha sufrido una *Verwindung* en la modernidad tardía: cuando se invoca al pueblo, ahora ya no se trata solo de la clase obrera, sino el pueblo pobre, marginado, colonizado, oprimido, dominado.<sup>51</sup> El pueblo son los “débiles” de los que habla Vattimo. Los “débiles” son las víctimas bajo el poder del dominio, la opresión y la explotación.<sup>52</sup> En este sentido, ya no se trata de la diferencia de clase –del marxismo clásico entre burgueses y

---

<sup>51</sup> Quizá la idea de “nosotros el pueblo” se expresa mejor con la categoría de “lo común” que desarrollan Christian Laval y Pierre Dardot en su obra *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa, Barcelona, 2015. Véase, asimismo, el argumento de Jean-Luc Nancy sobre el “nos” que implica un pueblo: “un pueblo es lo que llega a poder decir ‘nos’, y también tiene el deber de hacerlo”. Pero, además, el “nosotros” nos remite a la alteridad del otro que no somos y para el cual somos otro. “Somos los otros de ciertos otros”: *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 98-99. Entonces, en el “nosotros” no solo está la inclusión identitaria de lo que (o de quién) somos, sino también la exclusión de lo que no somos o de lo que son otros.

<sup>52</sup> Cfr. Capítulo 1 de este trabajo: “Vattimo: Del *pensiero debole* al pensamiento de los débiles”.

proletarios—, o de la izquierda socialdemócrata, sino de las diferencias al interior de la sociedad que propician categorías sociales cuyos rasgos también se contraponen a partir de la lógica diferenciadora y jerárquica del dualismo metafísico subyacente: superiores e inferiores, hombres y mujeres, buenos y malos, blancos y no-blancos, occidentales y orientales, del norte y del sur, industrializados y no industrializados, desarrollados y subdesarrollados, civilizados y bárbaros, legales e ilegales, ciudadanos y extranjeros, etcétera.

Como apreciamos antes, en la teoría del populismo de izquierda de Chantal Mouffe, “pueblo” no es una categoría sociológica ni un referente empírico preestablecido. En el sentido político, “pueblo” es siempre una construcción que resulta de prácticas discursivas, que incluyen elementos lingüísticos, pero también elementos materiales y elementos afectivos.<sup>53</sup> Para esta filósofa, “pueblo” es “una voluntad colectiva que resulta de la movilización de los

---

<sup>53</sup> Las prácticas discursivas son prácticas significantes en las que el significado y la acción, los elementos lingüísticos y los elementos afectivos, no pueden separarse. Cuando se refiere al discurso, se habla de lo que Wittgenstein denomina “juegos del lenguaje”, que, obviamente, no son solamente juegos lingüísticos; según Wittgenstein, los juegos del lenguaje también son prácticas materiales. Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. (Trad. C. Ulises Moulines). UNAM, México, 2017. Para Mouffe y Laclau, discurso es la totalidad significativa que incluye en sí lo lingüístico y lo extralingüístico, lo que se dice y lo que se hace; no hace referencia solamente al sistema de las relaciones lingüísticas sino a la totalidad de relaciones significativas que incluye tanto a lo que se dice como a las acciones sociales. Cfr. Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004, pp. 142-155. En consecuencia, la postura populista de izquierda es una posición materialista y no idealista.



afectos comunes en la defensa de la igualdad y la justicia social”.<sup>54</sup> Los pueblos se construyen en la lucha contra “la oligarquía”.<sup>55</sup> Esto es lo que la Mouffe llama el “momento populista”, es decir, el momento en el que se da un despertar de múltiples resistencias contra el neoliberalismo controlado por las clases y categorías sociales privilegiadas que acallan las demandas de otras clases y categorías de la sociedad. En definitiva, el populismo de izquierda significa recuperar la democracia con el fin de profundizarla y ampliarla (radicalizarla).

En palabras de Mouffe:

La estrategia populista de izquierda busca unificar las demandas democráticas en una voluntad colectiva para construir un “nosotros”, un “pueblo” capaz de enfrentar a un adversario común: la oligarquía. Esto requiere el establecimiento de una cadena de equivalencia entre las demandas de los trabajadores, de los inmigrantes y de la clase media precarizada, además de incluir otras demandas democráticas como las de la comunidad LGBT. El objetivo de esta cadena es la creación de una nueva hegemonía que permita la radicalización de la democracia.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Mouffe, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, p. 18.

<sup>55</sup> El argumento central del libro de Mouffe es que para poder intervenir en la crisis hegemónica porque cursa el neoliberalismo acusadamente después de la crisis financiera del 2008, “es imprescindible establecer una frontera política, y que el populismo de izquierda – entendido como estrategia discursiva de construcción de la frontera política entre ‘el pueblo’ y ‘la oligarquía’ – es el tipo de política requerido para recuperar y profundizar la democracia”: Mouffe, Ch. *op. cit.*, p. 17.

<sup>56</sup> Mouffe, Ch. *op. cit.*, p. 39.

Como se ve, el “pueblo” del populismo de izquierda es producto del establecimiento de una cadena de equivalencias, (concepto que Mouffe desarrolla junto a Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*)<sup>57</sup>, entre una serie de demandas democráticas.<sup>58</sup> El momento populista actual (en Europa

---

<sup>57</sup> Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004. La tesis que los autores defienden en esta obra es que un proyecto verdaderamente emancipatorio debe considerarse como un proyecto de radicalización de la democracia y del pluralismo democrático. Esto no significa que piensen en romper completamente con la democracia pluralista liberal para establecer un régimen totalmente nuevo. La idea de radicalización de la democracia presupone una lucha inmanente dentro de la democracia liberal pluralista. Mouffe prefiere usar el término pluralista que liberal porque sostiene que hay una confusión entre la democracia liberal como referida necesariamente a la articulación entre ese régimen político y el capitalismo. En otras partes de este trabajo nos ocupamos de discutir con Mouffe su concepción del populismo de izquierda como radicalización de la democracia y su apuesta por mantenerse dentro de la tesitura liberal aun radicalizada.

<sup>58</sup> La cadena de equivalencias –que articula las demandas de la clase obrera con las de los nuevos movimientos sociales–, en cuanto que demandas democráticas, es crucial. Esto determina el carácter emancipatorio o progresivo de una lucha, que no se da de antemano. Según Mouffe y Laclau, no hay demanda que sea intrínseca y necesariamente emancipatoria: por ejemplo, existe una forma de ecología autoritaria y regresiva. Otro ejemplo que pone Mouffe es el movimiento de los chalecos amarillos en Francia: si articulamos, sus demandas con las de los trabajadores, los inmigrantes, las feministas, damos a su lucha un carácter progresista. Pero si los articulamos de otra manera, les damos un carácter nacionalista y xenófobo. La lucha entre el populismo de izquierda y el populismo de derecha está precisamente en el nivel del tipo de cadena de equivalencia que construimos, porque eso es determinante a la hora de construir un pueblo. El objetivo de la lucha hegemónica es dar formas de expresión para articular las diferentes demandas democráticas. Debemos preguntarnos por qué la gente está luchando. No es una cosa obvia y no por encontrarse en una situación de subordinación, alguien va a luchar automáticamente. De acuerdo con Mouffe, lo que permite la lucha es este imaginario democrático, lo que Tocqueville llamó “la pasión por la igualdad” (*La democracia en América*). Este imaginario es parte del “sentido común” (Gramsci) de nuestras sociedades democráticas. Para Mouffe, el elemento común en todas estas luchas es precisamente este deseo, esta demanda de democracia. Las demandas de democracia pueden articularse de manera regresiva y autoritaria. Como ejemplo de esto último estarían el movimiento de Marine Le Pen en Francia o la política estadounidense de Donald Trump, que articulan las demandas democráticas de parte de la población con una retórica antinmigración. Marine Le Pen y Donald Trump construyen un pueblo, pero de manera xenófoba, nacionalista.

occidental), consiste en una serie de resistencias que, de alguna manera, pueden declararse democráticas porque son resistencias contra lo que Mouffe llama la posdemocracia (situación actual en que se verifica la erosión de los dos pilares del ideal de democracia: la igualdad y la soberanía popular). Estas resistencias expresan demandas que son muy heterogéneas porque son resistencias contra diferentes formas de subordinación: algunos hablarán de formas de explotación, otros de opresión y otros de discriminación, según los tipos de relaciones sociales en donde se dé.

En esta referencia muy general al pensamiento de Mouffe nos interesa destacar dos ideas que, según nuestro modo de ver, podríamos reconocer como coincidentes con una política de izquierda que se reclama derivada del *pensiero debole*: primero, el antiesencialismo de la propuesta del populismo de izquierda al concebir la política como un constructo discursivo y, segundo, la concepción de pueblo como construcción discursiva frente a la oligarquía; esto es, la construcción de la frontera entre un “nosotros” y un “ellos”. Estamos de acuerdo con Mouffe cuando afirma que el propósito de una democracia pluralista no es alcanzar un consenso, sino permitir que se exprese el disenso, con la ayuda de instituciones que permitan el desarrollo de una competencia agonística.<sup>59</sup> La

---

<sup>59</sup> Cfr. Mouffe, Ch. “Macron, the Highest Stage of Post-Politics.” Disponible en <https://www.versobooks.com/blogs/3565-macron-the-highest-stage-of-post-politics>

dimensión agonística (política adversarial derivada de una concepción disociativa de lo político) de la que habla Mouffe, no es completamente diferente de la posición de la hermenéutica de Vattimo cuando se refiere al paso del diálogo al conflicto.<sup>60</sup> El desacuerdo, el conflicto, no es sino la condición de la pluralidad de intérpretes e interpretaciones que coexisten en un mismo espacio político. El acuerdo posibilitado por el diálogo (o la conversación, como hemos de preferir decir) entre estas pluralidades posibilita a su vez el acontecimiento de la verdad (como aceptación compartida producto de la persuasión y no de la demostración). Sin embargo, cabe siempre la posibilidad de la persistencia del desacuerdo y el conflicto cuando estas pluralidades permanecen sin lograr dar paso a la verdad hermenéutica, pues, la condición conflictual es propia de la condición general del mundo y no aquella que se quiere ver en el pensamiento único, en la homologación imperialista y globalizadora del planeta.

En la democracia *debole*, el *demos* son los que ahora tienen voz, los que históricamente no han sido tomados en cuenta porque han sido silenciados, es decir, violentados por las políticas igualitaristas liberales y por las desigualdades neoliberales que no les reconocen ciudadanía ni dignidad alguna.

---

<sup>60</sup> Cfr. Vattimo, G. “Dal dialogo al conflitto” en *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, pp. 217-227.

Son los débiles del *pensiero debole* de Vattimo que, en el contexto de América Latina –en el que lo leemos–, somos todos aquellos que, comenzando con las etnias autóctonas al interior de la histórica condición colonial, hemos sufrido cualquier tipo de marginación, exclusión y rechazo debido a nuestras identidades disidentes, alternativas y alterativas respecto de la hegemonía política, económica y cultural dominante. Será, precisamente, en la lucha –de los pueblos originarios y marginados– contra ese dominio que se configurará la alternativa y se articularán diversos movimientos de reivindicación de la diferencia enarbolando el ideal de construir “una sociedad donde quepan todos”.<sup>61</sup>

¿Y cómo se construye el *demos* de la democracia *debole*? Y, en su proceso de construcción, ¿quién es y cómo se construye el “adversario” de este pueblo?<sup>62</sup> ¿Por qué se muestra necesaria y urgente la construcción de esta idea

---

<sup>61</sup> Este ha sido uno de los ideales más importantes que el Movimiento Zapatista del sureste mexicano popularizará a partir de los años noventa del siglo XX.

<sup>62</sup> Hacemos referencia a la distinción que establece Chantal Mouffe entre “enemigo” y “adversario”. En muchos pasajes de su obra, la autora sostiene que la diferencia entre enemigo y adversario estriba en que, mientras el *adversario* es reconocido como un legítimo disidente, el *enemigo* no y, por tanto, se establece como un objetivo a eliminar. En efecto, señala que “el objetivo de la política democrática [haciendo referencia a su democracia radical y que nosotros asumimos para nuestra democracia *debole*] es construir de tal forma el ‘ellos’ que deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un ‘adversario’, es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda”: Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 114-115.

de pueblo que parece buscar las notas características de lo que podemos llamar comunidad, según una comprensión propia de la democracia *debole*?

Nosotros sostenemos que el “pueblo” no solo es una construcción discursiva,<sup>63</sup> también es un referente empírico, pero, en efecto, no todo el mundo es pueblo o “masa inexistente”, como la refiere Badiou por contraposición al “pueblo oficial”, es decir, la clase media de la oligarquía capitalista que sería “el conjunto de satisfecho de la gente de clase media, que se hace masa para que el poder de la oligarquía capitalista pueda ser considerado democráticamente legítimo”.<sup>64</sup> En el contexto de la democracia *debole*, en efecto, la primacía está en el pueblo, es decir, la comunidad política (históricamente silenciada y sojuzgada),<sup>65</sup> por sobre las oligarquías y élites de

---

<sup>63</sup> Cfr. Mouffe, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, p. 86.

<sup>64</sup> Sobre este punto afirma Badiou: “Durante largos siglos, la masa ‘inexistente’ fue la masa de los campesinos pobres, mientras la sociedad existente propiamente dicha, tal como la considera el Estado, se componía de una mixtura de aristocracia hereditaria y arribistas ricos. Hoy en día, en las sociedades que se atribuyen a sí mismas el título de sociedades ‘avanzadas’, o de ‘democracias’, el núcleo duro de la masa inexistente se compone de proletarios recién llegados, que son los que reciben el nombre de ‘inmigrantes’. En torno a ellos, una totalidad compuesta por obreros precarios, pequeños empleados de muy bajo rango, intelectuales desclasados y toda una juventud exiliada y segregada en la periferia de las grandes ciudades. Es legítimo hablar de ‘pueblo’ a propósito de este conjunto, toda vez que no tiene derecho a la consideración de la que goza, para el Estado, el pueblo oficial”: “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’” en Badiou, A. *et al.* *¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014, pp. 16-17.

<sup>65</sup> En definitiva, incluso es posible ensanchar una connotación del *demos* que nos pueda conducir más allá de la relación de equivalencia entre el pueblo y los excluidos o marginados, para identificarlo con los *débiles* y que bien puede ser entendido en el sentido que reviste para Rancière, pues, para el pensador francés, el pueblo, el *demos*, no es la población, ni los pobres. El *demos* son la *gens de rien*, los que no cuentan, es decir, no necesariamente los excluidos, los miserables, sino *cualquiera*. Su idea es que la política comienza cuando nacen

los poderes económico y político del capitalismo neoliberal. La comunidad política en que se piensa desde la democracia *debole* está más allá del esencialismo metafísico, sin embargo, no se trata de volver a una comunidad histórica originaria (mítica) que nos reconduciría a los peligros de la violencia de la xenofobia, el racismo, el clasismo, pues se trata de la urgencia de disolver los nacionalismos y patriotismos extremos entre otras consecuencias de la globalización capitalista neoliberal. Las grandes corporaciones transnacionales de la globalización capitalista y su Estado protector son ese “adversario”, ese “ellos” que inflige dolor y sufrimiento al pueblos, al “nosotros”. Obviamente, este sufrimiento está en relación con un sistema de explotación, marginación y miseria al que “nosotros” hemos estado sometidos según la lógica del capital depredador como ya se ha demostrado en el capítulo anterior. El pueblo son los débiles, acallados, avasallados y desechados del sistema oligárquico constituido, en todo caso, por los fuertes, los que dominan con su violencia y excluyen persiguiendo su deseo de poder cada vez más amplio y cada vez más insaciable. Estos últimos son el “adversario” al que habrá de persuadir para que, en un acto de conciencia solidaria, se vaya “des-naturalizando”, esto es, vaya

---

sujetos políticos que ya no definen ninguna particularidad social, sino que definen, por el contrario, *el poder de cualquiera*. Cfr. Rancière, J. *El desacuerdo. Filosofía y política*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 22-24; *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones, Santiago, Chile, 2006; *En los bordes de lo político*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.

abandonando su estrategia de poder y se sume a la condición humana que respeta la vida y la dignidad de los otros a los que aún no ve como seres humanos. En efecto, tratamos aquí de sugerir una profunda transformación de las relaciones de poder; transformación que, necesariamente, pasa por una racionalidad ética que subvierte la lógica de la racionalidad moderna, capitalista, neoliberal, imperialista y colonial.<sup>66</sup>

Para que tenga lugar la transformación de las relaciones de poder es menester establecer acuerdos como productos de la conversación al interior de la comunidad política cuyas características propias han sido y son las fragmentaciones, la diversidad y pluralidad de perspectivas, de modos de vida, reivindicaciones, ideales, creencias, etcétera. No estamos proponiendo una democracia deliberativa del tipo pensado por Habermas quien afirma que un acuerdo se alcanza gracias a procedimientos adecuados de deliberación de manera que este acuerdo logre satisfacer, por un lado, la racionalidad, es decir, la defensa de los derechos liberales; por otro lado, la legitimidad democrática representada por la soberanía popular. Es verdad que estamos de acuerdo con

---

<sup>66</sup> Compartimos con Badiou dos sentidos positivos de la palabra “pueblo”: “El primero es la constitución de un pueblo en la perspectiva de su existencia histórica, cuando dicha perspectiva se ve negada por la dominación colonial e imperial, o por la de un invasor. ‘Pueblo’ existe entonces en función del futuro anterior de un Estado inexistente. El segundo es la existencia de un pueblo que se declara como tal, a partir de su núcleo duro, que es el que el Estado oficial excluye precisamente de ‘su’ pueblo pretendidamente legítimo. Un pueblo de esta naturaleza afirma políticamente su existencia en la perspectiva estratégica de una abolición del Estado existente”: Badiou, A., *op. cit.*, pp. 18-19.



Habermas en rescatar el concepto de soberanía popular e incentivar la participación del pueblo en términos de “intersubjetividad de orden superior que representan procesos de entendimiento que se efectúan en la forma institucionalizada de deliberaciones en las corporaciones parlamentarias o en la red de comunicaciones de los espacios públicos políticos”.<sup>67</sup> Pero no compartimos la idea de que este consenso intersubjetivo sea dependiente necesariamente de un principio de imparcialidad, semejante al “velo de ignorancia” de Rawls, en el que las decisiones atienden por igual a los intereses de todos en la colectividad, ni compartimos el principio liberal de legitimidad que establece que hay poder legítimo cuando el poder político se ejerce de acuerdo con una constitución que cuenta con el consentimiento de todos los ciudadanos a la luz de principios que consideran razonables y racionales,<sup>68</sup> pues, como hemos argumentado en otro lugar, por un lado, nuestra condición

---

<sup>67</sup> Habermas, J. “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa” en *Polis* [En línea], 10 | 2005, Publicado el 09 noviembre 2012. Disponible en: URL: <http://journals.openedition.org/polis/7473>. Nosotros entendemos la construcción conceptual “soberanía del pueblo” en el sentido de la posibilidad (poder) de decisión que ontológicamente un pueblo tiene para elegir su forma de vida conforme a intereses e ideales.

<sup>68</sup> Seyla Benhabib lo expresa así: “Según el modelo deliberativo de democracia, es una condición necesaria para lograr la legitimidad y la racionalidad con respecto a los procedimientos de la toma colectiva de decisiones en una sociedad y una organización política que las instituciones de esta forma de gobierno estén dispuestas de tal modo que lo que se considere parte del interés común de todos resulte de unos procesos de deliberación colectiva efectuados de forma racional y justa entre individuos libres e iguales”: Benhabib, S. “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Seyla Benhabib (Comp.). *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, citada por Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 102.

hermenéutica nos hace considerar que siempre estamos-en-el-mundo como pertenecientes a contextos socio-culturales de los que no podemos sustraernos y por tanto, ninguna imparcialidad u objetividad es posible para sujetos cuyos intereses están histórica-subjetivamente determinados, aunque no de manera absoluta; por eso, también, el propio Habermas admite que existen dificultades empíricas para el “discurso ideal”, por lo que éste es pensado solo como “idea regulativa”. Por otro lado, respecto de la legitimidad, el *demos* de la democracia *debole* no puede ser el que se configura a partir del principio de la mayoría (el consentimiento de todos) en cuanto que principio de legitimidad política, pues, pensarlo así sería recaer en el principio metafísico por el que se cree que la mayoría equivale a verdad. ¿Por qué el principio de la mayoría debe ser lo que legitima un acuerdo, una ley o una decisión democrática, según se advierte en la tradición liberal? Como sabemos, ya en el siglo XIX Alexis de Tocqueville acertó en señalar que el procedimiento democrático (observado y estudiado en los Estados Unidos de América de entonces), que estribaba en la decisión de la mayoría (“el imperio moral de la mayoría”), estaba fundado en parte “sobre la idea de que hay más luz y cordura en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores que en su selección...” Además, advierte que esta “doctrina ataca el orgullo del hombre en su último reducto: por eso la minoría la admite con dificultad y no se habitúa a ella sino a la larga” (...) por

tanto, “los intereses del mayor número deben ser preferidos a los del menor”;<sup>69</sup> no obstante, concluye que, siguiendo ese principio, la democracia deviene otra forma de tiranía como negación absoluta de la libertad, pues lo que se privilegia es la cantidad por sobre la cualidad. El principio de la mayoría implica lógicamente y fácticamente la exclusión de la minoría.<sup>70</sup> El desconocimiento del valor de la opinión minoritaria y de sus derechos hace del procedimiento mayoritario un recurso tiránico que ensombrece las pretensiones de democracia como régimen de libertad para el pueblo o para la comunidad. Efectivamente, se trata de uno de los límites o de los dilemas de la democracia liberal. El principio de la mayoría no puede justificarse si no se admite el valor igual –en el ámbito contingente– de las opiniones de los individuos libres. Además, el criterio de la mayoría no es operante en la democracia que se necesita, pues es patente que, en la democracia liberal capitalista, al ser representativa, no son las mayorías quienes deciden y toman el control del rumbo de la economía y de los intersticios políticos, antes bien son las oligarquías minoritarias quienes se han

---

<sup>69</sup> Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América* (1835). (Trad. Luis R. Cuéllar), F.C.E., México, 2001, p. 255 y ss.

<sup>70</sup> Por supuesto, queremos dejar constancia de que el problema que plantea la determinación teórico-político-social de la mayoría y la minoría no puede plantearse en abstracto. Es importante siempre saber quiénes constituyen la mayoría y quiénes la minoría en cada contexto. Quiénes sean los integrantes de la mayoría y de la minoría, así como la consideración de sus intereses e intenciones es imprescindible para determinar valorativamente si estamos ante la situación de tiranía –sea de la mayoría como quiere la democracia liberal, sea de la minoría como lo quiere la democracia neoliberal– o de la posibilidad de empezar a construir una democracia *debole* a partir de ir diluyendo esta diferencia cuantitativa.

hecho con el control del gobierno corporativo y, desde sus muy privados e individualistas intereses, toman las decisiones que afectan a la totalidad de ciudadanos del mundo; además, y por supuesto, no escatiman fuerza ni ingenio alguno para poner un límite (así sea con la fuerza de las armas u otras formas de fuerza pública que responden a su voluntad) para defender y proteger lo que consideran sus propiedades: las acumuladas al amparo del despojo a los pueblos y a las naciones –sobre todo los más pobres– y, particularmente, aquellas obtenidas mediante el “derecho de conquista” a los que hemos vivido la calamidad histórica de la colonización europea en los siglos precedentes.

Antes que en un ejercicio de diálogo deliberativo y siendo fiel a la praxis marxista, la democracia *debole* pone el énfasis en las prácticas de acción política transformadora de la realidad histórico-actual y no en consideraciones de mero razonamiento lógico-argumentativo que pretende soluciones abstractas y universalistas. Las prácticas de acción política deben desencadenarse a partir de una praxis democracia inmediata y participativa que podemos identificar y ejemplificar en el 15M de España en el año 2011. Marcos Roitman narra este acontecimiento en la perspectiva que nos interesa destacar:

En las asambleas unos y otros respetan el turno, no se insultan, ni descalifican. Nadie puede ser interrumpido en el uso de la palabra. Como bien reza una de sus frases ‘perdonen las molestias, estamos construyendo la democracia’. Los

personalismos se combaten bajo el esquema de portavoces rotativos. En el nuevo ágora no sirven los galones del partido, el estatus social o el apellido. La política está ligada a resolver problemas reales del barrio. La ciudad se redefine. Las plazas públicas dejan de ser expresión de monumentos turísticos. Resulta aleccionador y gratificante, observar cómo, mientras unos niños juegan alrededor de la plaza, las madres, los migrantes, jóvenes y transeúntes escuchan los debates, haciéndose corrillos de cien o más personas, según sea el caso y el tema tratado.

Sentados en las aceras, en bancos o portando sillas plegables, los participantes abordan los problemas de manera transparente. Es una forma que crea una cultura cívica democrática. Temas como la crisis financiera, el desempleo, la corrupción, el aborto, la guerra o el cambio climático son el pretexto para tomar la plaza y convocar a un cine fórum y debates.<sup>71</sup>

En esta experiencia de democracia *debole* todos pueden tomar la palabra en nombre propio y nadie habla por ellos, cada uno propone, debate, construye alternativas en conjunto con quienes comparte un lenguaje común que les da identidad y perspectiva. Este tipo de participación democrática-conversacional es lo que distingue a la democracia *debole* de la democracia liberal en todos sus tipos.

---

<sup>71</sup> Roitman, M. *Los indignados. El rescate de la política*. Akal, Madrid, 2012, pp. 44-45.

El recurso preferencial a la noción de *conversación* por la del diálogo, su importancia y lugar en la democracia *debole*, se derivan de dos temas propios de la perspectiva teórica implícita en la ontología hermenéutica de Vattimo: 1) La noción de diálogo usada por Habermas y otros pensadores dialógicos queda hecha de lado debido a que remite a un ejercicio en el que uno de los dialogantes posee la verdad y el otro (o el resto) actúa como un descubridor de la verdad que ya posee el primero y que se va develando poco a poco en la medida en que transcurre el diálogo. Esta es la noción que se puede advertir en la dialéctica platónica y que es rechazada por Vattimo porque parece que remite a un ejercicio de poder basado en la metafísica de la verdad. Por lo contrario, como afirma Gadamer, “lo que saldrá de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado”.<sup>72</sup> Asimismo, Vattimo rechaza la noción del diálogo tal como la usa Habermas cuando habla de la “comunidad ideal de diálogo”. El rechazo a esta noción consiste en que este tipo de comunidad habermasiana está fundada en un consenso universalmente realizado cuyo valor radica en la racionalidad de los participantes en el diálogo. Tanto la noción de universalidad como el consecuente racionalismo de Habermas serán los elementos que nos conducirán a despedirnos de la noción de diálogo. 2) La reivindicación del conflicto como

---

<sup>72</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*, t. I. (Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 461.

elemento que no se puede erradicar de la condición social y política de la humanidad. Esta reivindicación es la posibilidad de recuperar, a su vez, el valor del pluralismo cultural y social tal como se da al interior de la comunidad política y que una ontología política hermenéutica *debole* se debe encargarse de dilucidar.<sup>73</sup>

Para una democracia *debole* el acuerdo surge de la conversación, se alcanza a través de participar en una vida en común y se manifiesta más como una armonización de opuestos o disonantes que como un pacto o consenso universal.<sup>74</sup>

Efectivamente, la ontología hermenéutica del pensamiento *debole* nutre una cierta vocación por la democracia. Si, como creemos, el ser se da como lenguaje, el lenguaje se da como conversación. Por eso estamos de acuerdo con Gadamer cuando sostiene que:

La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la

---

<sup>73</sup> Cfr. Vattimo, G. “Dal dialogo al conflitto” en *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013]. También compilado en Oñate, T. *et al.* (Eds.). *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Aldebarán Ediciones, Cuenca, España, 2010.

<sup>74</sup> Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. (Trad. C. Ulises Moulines). UNAM, México, 2017.

individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa.<sup>75</sup>

El lenguaje siempre es una respuesta a una llamada, tiene una estructura de intercambio de palabras y, si no se da ese intercambio, si solo se impone una palabra se convierte en autoritarismo.

Así, pues, la democracia *debole*, en cuanto que postmetafísica o antimetafísica, es antiesencialista, lo cual también quiere decir que, en política, no hay sujetos e intereses definidos objetivamente, sino siempre sujetos e intereses que se construyen discursivamente (Laclau-Mouffe) y en el contexto histórico cultural de donde se proviene (Heidegger-Vattimo). Una causa común no se da de manera espontánea, se construye a partir del reconocimiento de las subjetividades que la integran. Aquí es donde hemos de hallar la identidad, el origen y la fuerza de los movimientos sociales forjados en la lucha por la dignidad y contra el sufrimiento que causa la subordinación, la explotación, la dominación y la discriminación.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Gadamer, H-G. *op. cit.*, p. 463.

<sup>76</sup> Estos movimientos sociales son los así llamados “nuevos antagonismos” por Laclau y Mouffe que caracterizan como “expresión de resistencias a la mercantilización, la burocratización y la homogeneización crecientes de la vida social...”: Laclau, E. y Mouffe, CH. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 208.



De manera que, el ideal del *bien común* de la democracia liberal se reconfigura para la democracia *debole* al grado que ya no se puede definir de manera sustantiva, *a priori* y universalmente (válido para toda la humanidad y para siempre). En nuestro sentido, se trata de buscar un criterio de justicia social que se establece en función de la historia y los ideales de la comunidad, de cada comunidad, así como de sus proyectos y, en general, de su visión ética, es decir, de su concepción de lo que sería el ajustamiento a las condiciones que respeten la vida y la subjetividad de cada miembro de la comunidad así como a los valores compartidos.<sup>77</sup> En cuanto que son valores comunes obra de la colectividad, no son inmutables o eternos y son producto del transitar histórico de la propia comunidad y no un tratado axiológico del que deban derivarse las prácticas socio-políticas.

La dimensión conversacional como práctica de participación en una política *debole* y la construcción comunitaria del bien común (valores compartidos) solo

---

<sup>77</sup> Notamos en Castoriadis, por ejemplo, el vínculo entre valores compartidos y el sostenimiento del mandato institucional explícito: “El análisis ontológico muestra que ninguna sociedad puede existir sin una definición, más o menos segura, de los valores sustantivos compartidos, de los bienes sociales comunes (los *public goods* de los economistas sólo son una parte de ellos). Estos valores representan una parte esencial de las significaciones imaginarias sociales establecidas. Definen el empuje de cada sociedad; suministran normas y criterios no formalmente instituidos (por ejemplo, los griegos distinguían entre *dikaion* y *kalon*); finalmente, sostienen el mandato institucional explícito. Un régimen político no puede ser totalmente agnóstico en cuanto a valores (o morales, o éticos)”: “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Iniciativa Socialista*, 38, febrero, 1999, Madrid, pp. 25.

son posibles si se dan al interior de una experiencia de solidaridad que, como una actitud de *pietas*, nos hace preocuparnos por el otro y por su sufrimiento. La democracia *debole* es una apuesta por establecer vínculos de solidaridad con los otros, con el pueblo negado y acallado (los débiles) a partir de un ejercicio de hermenéutica nihilista que disuelve las fronteras entre lo propio y lo impropio, la pertenencia y la no pertenencia. En definitiva, se trata de una apertura a la *diferencia* y a los diferentes para disolver la voluntad de exclusión y marginación en cuanto voluntad de dominio. ¿Cuáles son las condiciones que nos hacen apostar decididamente por la solidaridad y no por el egoísmo? ¿Qué dice la idea de solidaridad en la democracia *debole*, cuál es su significación más profunda?

No obstante que compartimos la perspectiva de izquierda del populismo de Mouffe como una firme y poderosa crítica-oposición a la política neoliberal, las derivas de la hermenéutica del *pensiero debole* nos conducen a considerar que, si bien, Mouffe insiste en los ideales de la democracia cuyos pilares descansan en los valores de la libertad y la igualdad, no es frecuente encontrar en su propuesta teórica una reflexión tan amplia y contundente —como hace con los valores mencionados—, referida a la solidaridad, valor que creemos secularizado del ideal de *fraternité* en los albores de la democracia liberal ilustrada. Esta ausencia reiterada quizá se deba explicar recordando que, como aclara la propia

Mouffe, su reflexión está centrada en el devenir de la política en Europa occidental (lo que llamamos eurocentrismo) y no considera las condiciones en que se da la lucha política en los pueblos periféricos en donde la solidaridad tiene un papel igual de preponderante que la libertad y la igualdad en los diseños de las democracias que hemos llamado *postmetafísicas* o *debole*.

El *demos* de la democracia *debole* busca la disolución de la sociedad política (el Estado) que se deriva del individualismo característico de la democracia liberal en el que no hay cabida para la preocupación por los otros, por los débiles. Para nosotros, es esa preocupación solidaria por el otro la que origina la comunidad del *demos debole*.

En nuestro sentido, siguiendo el de Rorty, por ejemplo, la palabra *fraternidad* debe secularizarse por la de solidaridad con la finalidad de despojarla de sus resabios teológicos, que nos remiten a la onto-teología propia de la metafísica. La democracia *debole* solo puede comprenderse en la cabalidad de su significación si se la comprende a la luz de un proyecto que emancipa para la solidaridad y que, en la solidaridad misma, tiene la fuerza más viva para la lucha continua por la emancipación.

“¿Qué otra cosa puede ser, si no la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común?”<sup>78</sup> Con este interrogante, Rorty plantea que hay una obligación para mostrarnos solidarios con todos los seres humanos al reconocer nuestra común humanidad, pero esta razón no es del todo suficiente. La idea rortyana sobre la solidaridad no se fundamenta en el descubrimiento de la esencia de lo humano, sino que consiste en insistir en la importancia de hacer patentes las diferencias,<sup>79</sup> sin abdicar del *nosotros* que nos contiene a todos. La solidaridad es evitar el “ellos” que son aquellos que nos son diferentes por algún rasgo identitario y que nos harían caer en la indiferencia. La solidaridad está en relación directa con la obligación humana, es decir ética, de sentirnos un *nosotros* y hacer del otro uno de nosotros.<sup>80</sup> Lo que nos une en un nosotros no es la común “naturaleza humana”, sino la capacidad para imaginar a los otros como compañeros en el sufrimiento. Sin duda que, esta praxis de solidaridad en el espacio público es de sobra importante en la transformación social y en la construcción de una democracia *debole* que

---

<sup>78</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 207.

<sup>79</sup> En esta misma línea de pensamiento de buscar en el sentido de la comunidad no lo que nos une, sino lo que nos diferencia, nos encontramos con las ideas de Roberto Esposito en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Editorial Herder, Barcelona, 2009; “Nihilismo y comunidad” en Esposito, R. Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008; *Diez pensamientos acerca de la política*. F.C.E., Buenos Aires, 2012.

<sup>80</sup> Pensamos que esta “hacer del otro uno de nosotros” no es una subsunción de la otredad en la in-diferencia o en la homogeneidad del nosotros. Se trata del reconocimiento del otro en su ser otro de la misma manera en que cada uno en el nosotros es otro para los otros.

tiene entre sus razones teóricas la idea-utopía de la preocupación (cuidado) por el otro como constitutivo imprescindible del nosotros que somos el *demos*.<sup>81</sup>

En diálogo con Rorty, aceptamos que la solidaridad es el sentimiento<sup>82</sup> de que otras personas y nosotros mismos formamos un “nosotros”; sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos. Se trata de la expansión de la conciencia del “nosotros”, es decir, la capacidad para incluir más y más personas que habitan, espacial y simbólicamente, nuestros márgenes hasta considerarlos uno de nosotros, esto es, incluidos en el “nosotros”. Esto es posible atendiendo a los pequeños detalles de las vidas marginales, y no elaborando teorías acerca de lo que tienen en común todos los seres humanos.<sup>83</sup> Siguiendo la sugerencia de Rorty, creemos que es posible hablar de un nosotros *debole* que es construido por quienes habitamos el margen, pues, efectivamente, es posible un nosotros fuerte que es excluyente y violento-impositivo tal como lo podemos considerar

---

<sup>81</sup> Aquí queremos recordar a Eduardo Galeano cuando hace referencia a la Cuba de los años setenta en *Las venas abiertas de América Latina* y se detiene a considerar los motivos para el trabajo en la sociedad socialista de Cuba. Afirma que los motores para el trabajo son “la solidaridad, la responsabilidad colectiva, la toma de conciencia de los deberes y los derechos que lanzan al hombre más allá del egoísmo”: Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México, 1971, p. 120.

<sup>82</sup> Al caracterizarla como sentimiento, es fácil comprender las razón por la que la democracia liberal nunca ha tenido simpatía por el tema y por los retos de la solidaridad como sí lo hace con temas tal ampliamente discutidos como los de la libertad y la igualdad.

<sup>83</sup> Cfr. Rorty, R. *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. (Ed. Eduardo Mendieta. Trad. Sonia Arribas). Trotta, Madrid, 2005, p. 47.

en la metafísica que está en los regímenes totalitarios, en el imperialismo de cualquier tipo, en el colonialismo y en las conductas morales que tienden a la discriminación por razones de origen étnico, nacionalidad, género, religión, lengua, posición política, clase social o nivel sociocultural, etcétera.

Nuestra postura antimetafísica nos lleva a insistir en que la solidaridad no puede fundarse en la idea de que todos los seres humanos comparten una misma dignidad proveniente del hecho de ser hijos de Dios como enseña la teología cristiana católica, ni tampoco en que poseen una única racionalidad compartida como creía el racionalismo ilustrado, pues estas fundamentaciones de la solidaridad no han sido efectivas a la hora de limitar o impedir los actos masivos de discriminación, persecución y los terribles episodios históricos en que la humanidad se ha encarnizado contra sí misma. Lo que ha sido más efectivo a propósito de vivir la solidaridad es el reconocimiento de la humillación y el dolor que se concreta en los seres humanos (extraños) a quienes vemos como compañeros en el sufrimiento. Así lo pensamos junto a Rorty cuando se refiere al surgimiento del sentimiento de solidaridad entre la humanidad:

It is to be achieved not by inquiry but by imagination, the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is not discovered by reflection but created. It is

created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people.<sup>84</sup>

Esto nos hace concluir que, no se trata de encontrar algo que sea común a toda la humanidad para arribar, por fin, a la hermandad universal; se trata, en nuestro sentido, de reconocer que las diferencias existentes entre unos y otros seres humanos no son importantes contrario a como se ha impuesto desde el pensamiento fuerte como podemos ver en los casos de ciertas ideologías y prácticas religiosas cristianas de corte prohibicionista con las que se obstaculiza la solidaridad cuando en la esfera pública se abordan asuntos relacionados con temas y problemas muy agudos como los derivados de la teoría feminista y del género, o los provenientes de las discusiones relativa a la bioética, los de las tradiciones culturales autóctonas, etcétera, de la misma manera como en el pasado eran perseguidos –por sus ideas y sus prácticas– los “infieles”, los “paganos” y los “herejes”.

Permítasenos, con esto, recordar un pasaje muy conocido atribuido a la historia biográfica de la famosa antropóloga Margaret Mead. En cierta ocasión un estudiante le preguntó cuál consideraba ella que fue el primer signo de civilización en la humanidad. El alumno y sus compañeros esperaban que Mead

---

<sup>84</sup> Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, New York, 1989, p. XVI.

hablara del anzuelo, la olla de barro o la piedra de moler. Pero no. Ella dijo que el primer signo de civilización en una cultura antigua fue un fémur que alguien se fracturó y luego apareció sanado. Mead explicó que en el reino animal, si te rompes una pierna, mueres. Pues, no puedes procurarte comida o agua ni huir del peligro, así que eres presa fácil de las bestias que rondan por ahí. Y ningún animal con una extremidad inferior rota sobrevive el tiempo suficiente para que el hueso se suelde por sí solo. De modo que un fémur quebrado y que se curó evidencia que alguien se quedó con quien se lo rompió, y que le vendó e inmovilizó la fractura. Es decir, lo cuidó y mostró solidaridad.

Esa preocupación y cuidado por el otro “porque es uno de nosotros” es lo muestra el sentido de la solidaridad y la posibilidad de la construcción de un nosotros, un nosotros que, en términos de la democracia *debole*, hemos caracterizado como el *demos*.

En definitiva, la solidaridad se da cuando cada uno acepta la responsabilidad recíproca para con otros miembros del grupo por el fin común. Y no somos pesimistas en esto, pues creemos que aun en medio de los más terribles sucesos de la humanidad (o, precisamente, motivada por ellos), la solidaridad siempre ha podido emerger para recordar a la humanidad misma su propia humanidad, es decir, su contingencia. Pensamos, como llegó a afirmar Gadamer:



[S]i se diera el caso de que no quedara un solo locus de solidaridad entre los seres humanos, cualquiera cual fuera la sociedad o la cultura o clase o la raza a la que pertenecieran, sólo ingenieros sociales o tiranos podrían constituir los intereses comunes, es decir, sólo podrían constituirse mediante una fuerza anónima o directa... Por el contrario, me inquieta el hecho de que el desplazamiento de la realidad nunca llega lo suficientemente lejos como para que ya no existan formas de solidaridad. Platón entendió muy bien eso: no hay una ciudad tan corrupta que no haga realidad algo de la verdadera ciudad; esa es lo que, en mi opinión, es la base para la posibilidad de la filosofía práctica.<sup>85</sup>

Es en esa posibilidad de la filosofía práctica que se deriva de la vivencia auténtica de la solidaridad –aunque no apelamos a verdades sempiternas, objetivas o inamovibles, como hace Platón– que está la motivación para impulsar lo que podemos llamar las *políticas de la indignación* al interior del entramado político-social.<sup>86</sup> En las políticas de la indignación se da el encuentro entre la dimensión afectiva y el nivel racional catalizados en las ideas políticas que se materializan en los movimientos de emancipación o subversión frente a

---

<sup>85</sup> Gadamer, H-G. “Apéndice” en Bernstein, R. J. *Más allá del objetivismo y el relativismo. Ciencia, hermenéutica y praxis* [Trad. Gabriel Merlino]. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018, pp. 339-340.

<sup>86</sup> Vattimo habla de *ermeneutica dell’indignazione* como un ejercicio de comprensión de los motivos por los que los indignados se organizan y se movilizan llevados por un afán de transformación socio-política y económica que responda a los intereses de los participantes en la pugna contra la organización totalitaria de la sociedad. Cfr. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, pp. 99-109 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, pp. 83-90].

las oligarquías.<sup>87</sup> Los indignados son la encarnación de la lucha de los movimientos sociales por cuanto son luchas de resistencia que se reconocen democráticas contra el poder de la mundial economía de mercado y frente al secuestro del Estado por parte del capitalismo financiero y las grandes corporaciones trasnacionales. La política de la indignación es una respuesta que incita a romper con la indiferencia y a tomar partido en contra del Estado capitalista de la democracia neoliberal. Se trata, en todo caso, de rescatar a la política del vacío en que ha quedado después del auge neoliberal. Por eso, creemos que, en última instancia, la desobediencia civil no está motivada por un afán de violencia social, sino por la indignación moral.

¿Cuáles son las causas de la indignación en los movimientos de indignados? Stéphane Hessel cree que estas causas deben buscarse en 1) la inmensa distancia entre que existe entre los muy pobres y los muy ricos, que no para de aumentar y 2) La situación de los derechos humanos y del planeta.<sup>88</sup> Las demandas de los movimientos de los indignados son definitivamente demandas que tienen que ver con la resistencia contra lo que algunos teóricos llaman “posdemocracia”,

---

<sup>87</sup> Cfr. Roitman, M. *Los indignados. El rescate de la política*. Akal, Madrid, 2012; Dussel, E. *Carta a los indignados*. La Jornada Ediciones, México, 2011.

<sup>88</sup> Cfr. Hessel, S. *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Destino, Barcelona, 2011, pp. 32-33.

en sus dos vertientes, pospolítica y oligarquía.<sup>89</sup> Los indignados quieren tener una voz, quieren que sean escuchados y, por ese motivo, ponen en cuestión la pospolítica. Por otro lado, varias de sus reivindicaciones remiten a una crítica de las desigualdades y a demandas de igualdad.

Pero la indignación también debe organizarse. Es crucial la importancia de la organización política en la reivindicación de demandas-derechos sociales, económicos, culturales y políticos de las clases trabajadoras. Pero, sobre todo, lo fundamental es rescatar la política de la lógica de los mercados neoliberales, además de la lucha contra la corrupción, las desigualdades, las privatizaciones de los bienes públicos, el desempleo, los bajos salarios, la discriminación racial y de género, la xenofobia, el daño ecológico, etcétera.

---

<sup>89</sup> “Posdemocracia” es un término acuñado por Colin Crouch para referirse a la decadencia de la democracia en la política contemporánea cuya causa debe encontrarse en “el enorme desequilibrio que se está gestando entre el rol de los intereses corporativos y los de prácticamente todos los demás grupos. Junto con la inevitable entropía de la democracia, esto está conduciendo a que la política se convierta una vez más en un asunto de élites cerradas, como ocurría en tiempos predemocráticos”: Cfr. Crouch, C. *Posdemocracia*, Taurus, Madrid, 2000. Asimismo, la posdemocracia remite al intento liberal de desplazar a la política hacia un lugar neutral (el “consenso hacia el centro”) con la finalidad de erradicar el antagonismo político y dar por aceptado el reformismo político y la economía del capitalismo neoliberal. Jacques Rancière la define como “la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia *posterior* al *demos* de una democracia que liquidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reductible por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales”: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 129. Cfr. Monedero, J. C. “¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia” en revista *Nueva Sociedad*, número 240, julio-agosto de 2012. Disponible en: [¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia | Nueva Sociedad \(nuso.org\)](#)

La indignación contra el Estado (neo) liberal es premisa para la revolución social y política. La revolución es un momento inaugural ya que significa la ruptura y transformación social radical que conlleva un nuevo acuerdo social (una democracia *debole*) y que crea un nuevo Estado (un Estado *debole*). Su divisa está en la expresión máxima de indignación: “¡Qué se vayan todos!”<sup>90</sup>

El ámbito de la política no es un espacio de imparcialidad como quiere el liberalismo político y la democracia deliberativa que pretenden dar soluciones de tipo universal y, por tanto, racionales. La política es un espacio de conflicto entre interpretaciones que dan lugar a un fehaciente pluralismo no solo en el ámbito privado, sino en el público y esto hace que la política revista una

---

<sup>90</sup> Esta expresión remite al estallido social del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Argentina, motivado por la crisis económica y política, el cual terminó con una represión sangrienta, el asesinato de 39 activistas y la caída del gobierno de Fernando De la Rúa. La movilización popular representó un momento de ruptura y un despertar de la sociedad: después de décadas de sometimiento, tras décadas de dictadura y neutralización del conflicto neoliberal, la ciudadanía recuperó su ímpetu de desobediencia y puso en crisis la institución presidencial que implicó que hubiese cinco presidentes en tan solo una semana. El pueblo argentino repensó la democracia, sus instituciones y el sentido de lo colectivo. De esta manera, en las calles emergió un nuevo sujeto político que tomó las riendas de un país en ruinas.

Caso semejante ha sido el del *Mouvement des gilets jaunes* (Movimiento de los chalecos amarillos): un movimiento francés que desde octubre de 2018 y hasta abril del 2019 causó la que se considera la peor crisis institucional del gobierno de Emmanuel Macron a menos de dos años de haber asumido el poder. Las protestas ciudadanas se convocaron por redes sociales y se originaron debido al anuncio del presidente Macron de que subiría los impuestos a los combustibles. Al contar con una amplia participación, las protestas se extendieron a otros países como España, Alemania y Bélgica. Pero en su epicentro, París, dejaron vehículos incendiados, grafitis y escaparates rotos en los Campos Elíseos. A pesar de la violencia institucional descargada contra los manifestantes, la lucha social hizo recular a la iniciativa presidencial y obligó a Macron transformar su política económica y social.

dimensión que Mouffe llama “agonista”,<sup>91</sup> de pugna y conflicto como también se puede advertir en las últimas reflexiones de Vattimo sobre este tema.

El consenso liberal o neoliberal (como en el Consenso de Washington) es un fetiche privilegiado de la mediación política. Las derechas y ultraderechas políticas (los fascismos ultraconservadores) buscan el consenso para aniquilar el conflicto y arribar a una supuesta unidad nacional o a la homogeneidad de la globalización comercial.<sup>92</sup>

Según una de las tesis del pluralismo agonístico que sostiene Mouffe, la confrontación agonística no pone en peligro la democracia sino que es la propia condición de su existencia. Efectivamente, nosotros creemos que lo que es constitutivo de la democracia *debole* es el reconocimiento y la legitimación del

---

<sup>91</sup> En su teoría, Chantal Mouffe distingue entre dos formas de antagonismo: el antagonismo, propiamente, como lucha entre enemigos y el agonismo que es una lucha entre adversarios. En la base de esta teoría, se encuentra la distinción entre la política y lo político: lo político está ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales. La política es un conjunto de prácticas e instituciones que apuntan a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político. Lo que en la terminología de Heidegger estaría indicado como el nivel óntico de la política y el nivel ontológico de lo político: Cfr. Mouffe, Ch. *El retorno de lo político*. Paidós, Barcelona, 1999, p.14; *En torno a lo político*. F.C.E., Buenos Aires, 2011, p. 15; *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, p.114; Errejón, Í. y Mouffe, Ch. *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria, Barcelona, 2015, p. 31. Sobre la misma distinción entre lo político y la política puede verse la importante obra de Claude Lefort *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos, Barcelona, 2004.

<sup>92</sup> “En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder”: Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 64.

conflicto, y la negativa a erradicarlo o acallarlo a través de la imposición de un orden autoritario.

La negación del conflicto, como hace la democracia liberal deliberativa, erradica lo político de la esfera pública, es decir, hace callar la existencia del pluralismo constitutivo de la comunidad y con ello se ponen los fundamentos para el autoritarismo del pensamiento único que quiere imponerse como consenso racional que de suyo es excluyente dada la imposibilidad ontológica de hacer desaparecer el conflicto aunque, como decimos, pueda hacerse fácticamente desde la imposición violenta de una sola perspectiva tenida o promovida como acuerdo universal.

Mouffe sostiene que el liberalismo niega la política, porque el liberalismo pretende pensar la política solo desde un modelo económico o desde un modelo moral o ético. Esta idea correspondía exactamente en la teoría liberal de la democracia con, por un lado, el modelo agregativo, que pertenece a una forma de pensar la política desde la economía; y, por otro lado, la democracia deliberativa (Habermas), que se consideraba un modo de ética o moralidad. Mouffe está de acuerdo con la idea de Carl Schmitt de que la política se basa en la relación amigo/enemigo, lo que ella llama antagonismo, pero, según Mouffe, Schmitt concluye que la democracia pluralista no puede ser un régimen viable porque el liberalismo niega la democracia y la democracia niega el liberalismo.

Su forma de superar a Habermas y a Schmitt fue repensar la democracia pluralista sin rechazar la democracia liberal. Para Mouffe, liberalismo quiere decir pluralismo.

El objetivo de Mouffe es pensar la democracia liberal de una manera verdaderamente política, es decir, que dé paso al antagonismo, lo que Schmitt consideraba imposible. El desarrollo del modelo agonista fue su respuesta al desafío de Schmitt: él pensaba el antagonismo con el único modelo de la oposición amigo/enemigo. En este caso, hay razón al decir que una democracia pluralista era inviable porque, pensar así en el antagonismo, impide cualquier legitimación en el marco de una asociación política y, por lo tanto, conduce necesariamente a la guerra civil. Sin embargo, de acuerdo con Mouffe, hay otra forma de organizar el antagonismo, no en su forma de amigo/enemigo, donde el enemigo es percibido como el que se va a eliminar, sino de manera agonística, en términos de opositores que saben a ciencia cierta que no pueden ponerse de acuerdo porque sus posiciones son antagónicas, pero que reconocen el derecho de defender su punto de vista y se aseguran de enfrentarse entre sí dentro del marco de instituciones comunes. Como afirma Mouffe: “En una organización política democrática, los conflictos y las confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indican que la democracia está viva y se encuentra habitada

por el pluralismo”.<sup>93</sup> El desafío de una democracia pluralista es, entonces, establecer las instituciones que permitan que el conflicto se desarrolle sin llevar a una guerra civil.

Creemos importante insistir en que en una democracia *debole* el consenso es necesario, pero debe estar acompañado de disenso, es decir, de conflicto. El consenso es necesario en las instituciones que son constitutivas de la democracia, pero, como afirma Mouffe, “siempre existirá un desacuerdo en lo que se refiere al modo en el que debería llevarse a la práctica la justicia social en dichas instituciones”.<sup>94</sup> En la democracia *debole* el conflicto es reconocido y legítimo. Se puede compartir y estar de acuerdo en lo que se considera deseable en una comunidad política, pero, al mismo tiempo, se puede disentir sobre los medios que conducen –en la práctica– a ese ideal. El conflicto no se puede erradicar<sup>95</sup> y cuando se lo quiere suprimir artificialmente, las confrontaciones surgen por otro lado: los nacionalismos, los racismos, los terrorismos, los fundamentalismos religiosos, etcétera; todos estos fenómenos socio-políticos son confrontaciones que destruyen, por supuesto, también las posibilidades de

---

<sup>93</sup> Mouffe, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 50.

<sup>94</sup> Mouffe, Ch. *op. cit.*, p. 126.

<sup>95</sup> En este punto nos es muy sugerente el aserto de Niccolò Machiavelli quien en su obra política clásica afirmó lo inevitable del conflicto y su constitución intrínseca en la condición socio-política: “Perché in ogni città si truovano questi dua umori diversi; e nasce, da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi e il grandi, desiderano comandare et opprimere el populo...”: *Il Principe*, IX.



un consenso que legitime sus disensos en el contexto de un mundo política e ideológicamente plural. Incluso, la revolución de la digitalización del mundo deviene violencia autoritaria cuando niega y suprime la diferencia y a los diferentes, así como las identidades particulares.<sup>96</sup> En todo caso, lo que se busca con la eliminación del pluralismo es eliminar el conflicto de las diferencias que se perciben como una amenaza para la democracia liberal y para el sistema capitalista neoliberal que no saben lidiar con la diferencia y el disenso.

Una democracia *debole* debe ser el espacio para la posibilidad de un acuerdo de coexistencia de identidades e intereses plurales en donde no se da la superioridad de uno sobre otro y sí busca, con el recurso a la conversación, los puntos de encuentro que no supriman la diferencia. La experiencia política por excelencia, creemos, es la del conflicto porque es la posibilidad del darse de la diferencia, con todo y que ello implique un sustrato de violencia. La reducción de la violencia, empero, debe estar en el foco de atención para la configuración postmetafísica de la política *debole* (nihilista, secularizada) que, de esta manera, también busca reconfigurar el sentido y el ejercicio del poder.

---

<sup>96</sup> Cfr. Sadin, É. *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

### 3. EL KRATOS DE LA DEMOCRACIA DEBOLE

El gobierno de los Estados es legítimo sólo por ser político. Y no es político más que descansando en su propia ausencia de fundamento...la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado.<sup>97</sup>

J, Rancière. *El odio a la democracia*.

Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.<sup>98</sup>

M. Heidegger. *Sein und Zeit*.

El “nosotros” del *demos* al que nos hemos referido con la democracia *debole* guarda un parecido de familia con el “Todo para todos, nada para nosotros”: una de las frases que condensaron el ideal de lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el México de los años noventa del siglo XX. Con esta forma de expresar el ideal emancipador se trababa de enarbolar la tradición comunitaria de los pueblos indígenas mesoamericanos que cifran su concepción de lo que damos en llamar “democracia” en un “mandar

---

<sup>97</sup> Rancière, J. *El odio a la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 74.

<sup>98</sup> “Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros”: Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003, p. 197

obedeciendo”;<sup>99</sup> esto quiere decir que el poder al interior de la comunidad es comprendido como un “poder obediencial”.<sup>100</sup> El proyecto de lucha de la subversión zapatista –que se dio en medio del auge del imperialismo del capitalismo neoliberal depredador–, era entonces –y es ahora– por la dignidad, la justicia social y la paz no solo al interior de sus pueblos y comunidades sino como un ideal capaz de ser abrazado por toda la humanidad; no con una

---

<sup>99</sup> Los pueblos originarios de América Latina aportan a la discusión política de nuestro tiempo el sentido colectivo de sus estructuras sociopolíticas y culturales. Estos pueblos cuentan con una estrategia como sujeto sociopolítico, la autonomía, para resistir a la colonización capitalista desde una perspectiva de raza, clase y género, igualitaria y emancipadora que se expresa en el “mandar obedeciendo” como una manera –para nosotros– de hacer una nueva política que *sirve* a la sociedad y no se sirve de ella o la utiliza para fines mezquinos, por ello es que busca alcanzar objetivos en beneficio de todos (grupos y clases populares) como expresa su consigna “para todos todo, nada para nosotros”. El sentido de esta concepción política puede hallarse en los zapatistas del sureste mexicano, los Sin Tierra de Brasil, los indígenas peruanos, bolivianos o ecuatorianos y otros quienes, con su irrupción en la esfera pública (en distintos momentos y lugares) han cuestionado las viejas formas liberales y neoliberales de conducir los asuntos políticos y económicos asumiendo una actitud ética de justicia social como resistencia activa frente a las demandas de la hegemonía cultural-colonial actualmente presente en las políticas economicistas neoliberales.

<sup>100</sup> Cfr. Dussel, E. *20 tesis de política*. Siglo XXI, México, 2006, pp. 34-39. Si atendemos a las etimologías de “obediencia” debemos destacar aquella que remite a *oboedire* en su significado de “escuchar” lo que se tiene delante. En el contexto teórico en el que nos encontramos nos interesa comprender la obediencia como un saber escuchar a quien se tiene delante. En el poder obediencial se trata, en todo caso, de ejercer la representación popular atendiendo (obedeciendo) la voluntad de la comunidad representada. Es, por tanto, muy revelador, que este escuchar esté presente en la reflexión filosófico-política de Vattimo cuando hemos recordado la idea que el turinés tiene sobre la violencia entendida principalmente como el ejercicio de silenciar al otro. La lógica del dominio siempre estará signada por este acallamiento ontológico (el olvido del ser heideggeriano) y óntico sobre los débiles. Es por eso por lo que la vertiente *debole* de la política democrática debe también recurrir a mostrar la urgencia de hacer posible el “mandar obedeciendo” como la única manera en la que se puede escuchar a quienes les ha sido negado el uso de la voz como consecuencia de las políticas metafísicas.

pretensión universalista, sino como parte de un ideario de solidaridad nacional e internacional.

Por eso, no es extraño encontrar que en el centro de las discusiones sobre la justicia y el orden político necesarios para la comunidad está el tema del poder. No se puede comprender la política sin pensar el poder político como configuración de las relaciones sociales al interior de la comunidad y como mecanismo de intermediación para la satisfacción plena de los intereses plurales que constituyen dicha comunidad. Es por ello por lo que esclarecer la configuración del poder en una organización política democrática es muy necesario para comprender el lugar en el que se sitúan las decisiones que orientan el destino de la comunidad política (autoridad), así como su sentido de justicia y el significado de su experiencia de libertad, igualdad y solidaridad. ¿Se puede practicar un tipo de poder político comprendido desde el horizonte de una ontología hermenéutica como la de Vattimo? ¿Cómo se podría pensar el poder político a partir de una hermenéutica de la democracia que busca comprenderla en su carácter *debolista*? En el nivel socio-político ¿cuál sería su fuente de legitimidad? Y, desde esta perspectiva, ¿cómo se comprende la autoridad política y cómo se constituye? En definitiva ¿qué tipo o forma de política es posible derivar de un poder constitutivamente propio de la democracia *debole*?

En la consideración de algunos de los sentidos a los que puede dar lugar la palabra “democracia”, nos interesa recordar y destacar aquellas que la comprenden como gobierno *del* pueblo, lo que puede significar: el gobierno emanado del pueblo; gobierno *por el* pueblo, lo que puede significar: el poder de gobierno que el pueblo ejerce directamente (la llamada democracia directa); gobierno *con el consentimiento* del pueblo: el gobierno que el pueblo no ejerce de manera directa, sino indirecta, es decir, la comunidad política designa representantes que en su nombre tomarán las decisiones que afectan al colectivo. En este último caso, se trata de la democracia parlamentaria representativa que es legitimada con el poder y el consenso de la mayoría.

Para nosotros, el pueblo, –como comunidad, como colectividad política, como “nosotros”–, es la fuente y sede del poder como capacidad que les es propia (como poder constituyente) en cuanto es la última y única instancia depositaria de la *soberanía* entendida como autodeterminación y autonomía, es decir, como proyectualidad de la libertad para ser, para elegir y para elegir ser.

En la teoría política de la democracia tradicional, el pueblo, en cuanto que es soberano, es autoridad legítima, origen y fuente de gobernabilidad; determinar “quién *tiene* el poder” será la cuestión que defina un régimen institucionalizado o no de poder político. Sin embargo, aquí hemos de tener presente que, como sugiere Foucault, el poder (ontológicamente considerado,

esto es, anterior a la facticidad del orden socio-político<sup>101</sup>) no es una sustancia, sino un conjunto de relaciones que no se ejerce desde un centro particular, por lo contrario, se da a partir de innumerables puntos e inmanentes a las relaciones de poder sociales.<sup>102</sup> El poder tampoco es, en principio, una “oposición binaria y global entre dominadores y dominados”, sino “hay que suponer que las relaciones de fuerzas múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social”<sup>103</sup>, es decir, este cuerpo social se encuentra atravesado por antagonismos, o sea, son constitutivos de lo social mismo.

Además, en su ontología del poder, Foucault incluye la interesante idea de que “donde hay poder hay resistencia”,<sup>104</sup> lo cual nos parece querer decir que la lucha contra el poder de dominación pertenece al mismo orden ontológico y, lo que, a su vez, nos remite a la idea antes discutida –en el contexto de Vattimo

---

<sup>101</sup> A Foucault le interesa más hacer una reflexión sobre cómo se ejerce el poder que determinar quién ejerce o personifica el poder.

<sup>102</sup> Foucault distingue entre “relaciones de poder” y “estados de dominación”. Mientras las relaciones de poder se dan en las relaciones humanas entre individuos, en la familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político; en los estados de dominación las relaciones de poder, en lugar de ser móviles, se encuentran bloqueadas y fijadas, es decir, bloquean y fijan las prácticas de libertad. Cfr. Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras esenciales*. (Trad. Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 2010, p. 1029.

<sup>103</sup> Foucault, M. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (Trad. Ulises Guñazú), Siglo XXI, México, 1991, p. 115.

<sup>104</sup> Foucault, M. *op. cit.*, p. 116.

y Mouffe— sobre la imposibilidad fáctica de erradicar el conflicto que supone una sociedad de sujetos ontológicamente libres. En este punto, es elocuente el pensamiento del filósofo francés:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones a través del gobierno de los hombres por otros hombres —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos (...) En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física).<sup>105</sup>

En este pasaje, Foucault se refiere al poder de gobierno como un poder de los hombres para dirigir las conductas de otros hombres que actúan, precisamente, porque son libres. El gobernar es ejercer el poder sobre las

---

<sup>105</sup> Foucault, M. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001. p. 254.

múltiples posibilidades de la acción humana, una de las cuales es la posibilidad misma de la resistencia y el contrapoder.<sup>106</sup>

En el nivel óptico, para una democracia *debole* el poder *es* el pueblo, incluso como poder en resistencia o contrapoder como en el enfrentamiento con el poder del capitalismo neoliberal.<sup>107</sup> Luego, el poder podrá ser delegado en

---

<sup>106</sup> Como se sabe, considerando el conjunto de la obra de Foucault, el filósofo francés no tuvo interés mayor en desarrollar lo que llamaríamos las derivas políticas de su ontología general sobre el poder y las relaciones de fuerzas. Se decantó más bien por el estudio –en el campo de la ética y la estética– de las “técnicas de sí” y de las técnicas gubernamentales de la producción de sujetos en el contexto del poder pastoral, la razón de Estado, el liberalismo y el neoliberalismo. Lo que le conduce a hacer una indagación sobre “el gobierno de sí” en perspectiva histórica. Cfr. Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2007; *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2014; *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2002; *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2009; *El gobierno de sí y de los otros II: El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2010.

<sup>107</sup> Es importante destacar aquí que el poder que *es* el pueblo nos abre ya a otra concepción del poder que no se corresponde con aquella que se configura desde su significado metafísico, que ya se encargó de ilustrar ampliamente Michel Foucault en sus nítidos análisis históricos cuando evidencia el proceso de “sujetivación” como sometimiento –mediante dispositivos disciplinarios y de control– de sujetos considerados libres y dotados de voluntad que, potencialmente, pueden oponerse al sometimiento. Cfr. Foucault, M. *Microfísica del poder*. (Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). La Piqueta, Madrid, 1992; *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (Trad. Miguel Morey). Alianza, Madrid, 2000; *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006; *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006. De alguna manera, se puede decir que el poder construye identidades y, en ese acto, constituye los antagonismos y las resistencias: “Lo que, por consiguiente, es propio de una relación de poder, es que es un modo de acción sobre acciones. Es decir, las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, no reconstituidas ‘por encima’ de la sociedad como una estructura suplementaria con cuya radical supresión quizás se pudiera soñar. En cualquier caso, vivir en sociedad es vivir en una forma en que es posible la acción sobre otras acciones –como de hecho ocurre–. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Lo que, dicho sea de paso, hace que sea políticamente más necesario todo análisis de relaciones de poder en una sociedad



sujetos individuales cuyo compromiso ético será ejercer una capacidad representativa siempre en favor de los intereses del pueblo y nunca en favor propio. Una de las caracterizaciones de la corrupción política es aquella que identifica el ejercicio del poder como un ejercicio en favor de intereses individuales en menoscabo de los depositarios originarios del poder y de sus intereses comunes. Cuando el ejercicio del poder se corrompe, es fácil identificar la trasmutación del poder en fuerza de dominio (opresión política y explotación económica) y, por tanto, la escisión de la comunidad política –ya de por sí fragmentada–, se jerarquiza en poderosos y desposeídos, en fuertes y débiles, en incluidos y excluidos, en función del resultado de la lucha antagónica. Y esto se puede dar así porque quien recibe la delegación del poder, –dejando de lado la pluralidad de los intereses de la comunidad– asume que su propio interés es más valioso, más justo y verdadero, o, el único valioso, justo

---

determinada, su formación histórica, la fuente de su fuerza o fragilidad, las condiciones que son necesarias para transformar algunas o abolir otras. Porque decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no es decir que es necesario el que se ha establecido o, en cualquier caso, que el poder constituya una fatalidad en el seno de las sociedades, al punto de que no pueda minárselo. Por el contrario, diría que el análisis, la elaboración y el cuestionamiento de las relaciones de poder y el ‘agonismo’ entre las relaciones de poder y la intransigencia de la libertad es una tarea política permanente inherente a todas las sociedades existentes”: Foucault, M. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001. pp. 255-256.

y verdadero. En esto tiene razón Slavoj Žižek cuando, comentando a Hegel, afirma que

Hegel señalaba el hecho de que la representación política no significase que la gente supiese por adelantado lo que quiere, y encargase a sus representantes la tarea de defender sus intereses. Sólo saben que “en-sí”, son sus representantes aquellos que articulan sus intereses y sus objetivos para ellos, intentando convertirlos en “para-sí”.<sup>108</sup>

He aquí el fundamento del objetivismo metafísico de la dominación y su estrategia de imposición a través de una narrativa que establece en paralelo una autoridad sin pueblo. En una política metafísica decir o sostener que la verdad sea un reflejo objetivo de las cosas sirve para garantizar el poder y la autoridad de los poderosos, siempre tomados como subjetividades que no cuentan con la delegación del poder popular. En palabras de Vattimo: “É infatti chi detiene il potere che vuole poter imporre a tutti la propria interpretazione negando chi sia ispirata a un interesse particolare”.<sup>109</sup> Se puede reconocer en la metafísica griega de un pensador como Platón el vínculo necesario entre poder político, autoridad

---

<sup>108</sup> Žižek, S. “De la democracia a la violencia divina”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al.* *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p.122.

<sup>109</sup> “Es fácticamente quien detenta el poder, el que quiere poder imponer a todos su propia interpretación, negando que esté inspirada en ningún interés particular”: Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 261 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, pp. 200-201]. Cfr. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999.

y verdad pues, para Platón es necesario que quien detenta el poder político en la *Politeia* sea quien tiene autoridad para ello, es decir, los filósofos por cuanto son quienes tienen acceso a la verdad y al conocimiento verdadero de la realidad.<sup>110</sup> El vínculo entre verdad y poder no es natural y necesario, sino contingente y, como tal, responde a circunstancias históricas y culturales.<sup>111</sup>

Según Jacques Rancière, cuando nos referimos al poder político del pueblo, se trata más bien de una potencialidad, esto es, de la capacidad de la gente común de incidir en sus asuntos comunes. Por eso estamos de acuerdo con la idea de Rancière que afirma que

...la democracia, en el sentido del poder del pueblo, del poder de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercer el poder, es la propia base de lo que hace la política pensable. Si el poder se limita a los más sabios, los más fuertes, los más ricos, ya no se trata de la política. Es el argumento de Rousseau: el poder del más fuerte no se debe expresar como un

---

<sup>110</sup> Cfr. Platón. “Carta VII”, en *Diálogos*, t. VII, Gredos, Barcelona, 2008.

<sup>111</sup> Esta es la tesis que también sostiene Foucault cuando llega a decir: “El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad (...) Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras”: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006, p. 34.

derecho –si el más fuerte es el más fuerte, se impone y eso es todo–. No hace falta otra legitimación”.<sup>112</sup>

En efecto, como lo señala Rancière, la democracia significa la ruptura con la lógica del *arché*, esto es, se trata de una especie de an-arquía por la cual se rompe con las jerarquías de la lógica de la superioridad/inferioridad determinadas por los saberes especializados (como fundamento de la tecnocracia), la fuerza (como fundamento de los patriarcados), la riqueza (como fundamento de las oligarquías).<sup>113</sup> Por ello es que, cuando afirmamos la democracia *debole* lo que decimos es que ésta es una democracia nihilista, es decir an-árquica (en el sentido de Schürmann-Vattimo), secularizada, que defiende el advenimiento de la disolución de todo fundamento primero y de una esencia natural que otorgue derecho legítimo a un sujeto o a uno grupo para mandar y a otros el deber, sin cortapisas, de obedecer. En la democracia *debole*, se trata de pensar en un poder *debole*, un poder que no se afirma mediante la fuerza del dominio (opresión política y explotación económica) del pueblo-comunidad política, sino que se ejerce como servicio, como obediencia, con capacidad para la escucha del “otro” con empatía y solidaridad. Entonces, el

---

<sup>112</sup> Rancière, J. “Las democracias contra la democracia” en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al.* *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 83

<sup>113</sup> Cfr. Rancière, J. “Diez tesis sobre la política” en *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones, Santiago, Chile, 2006.

poder como servicio a la comunidad política significa aquella capacidad para atender con diligencia, con capacidad de escucha y atención esmerada las necesidades e intereses de la comunidad, pues se trata de un poder delegado para representar y servir a esos intereses de la comunidad política depositaria del “mandar” originario. Es así como entendemos que debemos pasar de la democracia representativa propia del liberalismo moderno a la representación democrática de nuestra democracia *debole*.

En definitiva, en la democracia *debole* el poder no es coacción. El poder no es la fuerza que obliga a que otros hagan lo que yo quiero contra su voluntad, sino lo contrario: que, desde la libertad, desde el acuerdo y la persuasión, se llegue a aprobar, consentir y a determinar el bien común. El recurso a la fuerza no es exhibición de poder, sino su fracaso y carencia de legitimidad, es decir, de autoridad. La fuerza es, en efecto, autoritarismo y violencia. A diferencia de la violencia, el poder incluye a los otros en un horizonte de servicio. El poder opera desde la libertad y para la libertad. Por eso, como argumentamos antes, el poder no es posesión de alguien o algo, sino que surge cuando actuamos juntos como pueblo, como comunidad, como “nosotros”; el poder no existe sin libertad, el que se da sin ella no es poder, es fuerza, es violencia llana.

En cuanto el poder es legítimo en ello estriba la autoridad.<sup>114</sup> El autoritarismo en política es lo ilegítimo (porque solamente es fuerza) porque la comunidad política no puede legitimar el exceso para sí misma ni puede consentir el ejercicio de un poder que no esté orientado a servir a los intereses comunitarios.<sup>115</sup> Uno de los desafíos de la democracia *debole* es el que consiste en permitir la apertura a la posibilidad de pensar el poder de una manera distinta de aquella en la que el único referente es una instancia adversa al pueblo. Esto, sin duda, nos llama a la incesante deconstrucción de la democracia liberal para acercarnos cada vez más a una democracia *debole* como forma de vida, a una forma de existencia que, ante todo, es una forma de convivir con los otros. La democracia *debole* es una forma de hacernos cargo de la necesidad de “reinventar la democracia”. Si hay crisis de la democracia es porque debemos

---

<sup>114</sup> La caracterización clásica de autoritarismo en F. Engels se vincula con la idea de autoridad dentro de las condiciones sociales y económicas de opresión: “imposición de la voluntad de otro a la nuestra; autoridad supone, por otra parte, subordinación”: Engels, F. *De la autoridad* (1872-1873). Disponible en: [F. Engels \(1873\): "De la autoridad". \(marxists.org\)](http://marxists.org). No obstante, en este sentido de autoridad se descarta nuestra idea de la autoridad en la democracia *debole* en donde hemos subrayado la importancia de que no exista la imposición de una voluntad sobre otra, sino la posibilidad del acuerdo-disenso nacido de la conversación. Véase a este respecto la advertencia que hace Hannah Arendt sobre la común confusión entre autoridad y cierta forma de poder o violencia en su interesante y amplio estudio sobre autoridad y su diferencia con el autoritarismo y la persuasión: “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (Trad. Ana Poljak). Península, Barcelona, 1996.

<sup>115</sup> La configuración del interés o de los intereses de la comunidad política se da a partir de la interacción de la propia comunidad que –en una conversación continua entre semejantes contemporáneos y con otros en el pasado–, establece para sí. Los intereses son producto de una contextualización histórica.

comprenderla de otro modo, requerimos inventar otro relato sobre ella, quizá, esta vez, definitivamente sea el relato de la democracia secularizada.

En la historia, vida y pensamiento de los pueblos originarios de América Latina encontramos la inspiración para renovar la crítica a la democracia (neo)liberal. Intentamos reinventar la democracia buscando disolver o abolir su interpretación metafísica autoritaria, es decir, queremos acabar con la *arquía* que supone para abrirnos a la posibilidad de pensar y situar la praxis asumiendo esa ausencia al interior de una política nihilista en el sentido nietzscheano que aquí hemos recuperado.

Reinventar la democracia en sentido *debole* significa considerar que la democracia no es algo en sí misma (de una vez y para siempre), que no posee una esencia inmutable. La democracia es lo que significa para una comunidad epistémica determinada por su horizonte cultural, espacial y temporal. No se puede dar una definición de democracia como expresión de su naturaleza inmutable, solamente se la puede caracterizar como un ideal-valor al que creemos aproximarnos asintóticamente. No se trata de la idea universal platónica, ni de ninguna ingenua ensoñación. Se trata de un ideal-valor de vida

común, de organización social (“nuestro ser-juntos-en-el-mundo”<sup>116</sup>), de estructura político-económica que se pretende deseable<sup>117</sup> –deseo espoleado por la urgencia de abandonar la violencia neoliberal– frente a otras formas de organización caracterizadas por la imposición y la violencia sobre la ciudadanía.

La democracia *debole* es deseable frente a otras formas de organización y estructuración socio-política y económica porque supone una comunidad de personas que hacen suyos los fines de la vida en común (el apoyo mutuo), que se esfuerzan por participar y decidir cada vez en los asuntos que contribuyen al bienestar común sin estar sometidos a los criterios de valoración económica que están en la base de la democracia (neo)liberal de nuestro tiempo. Se trata, en efecto, de una trasmutación de los valores de la democracia individualista, mercantilista, economicista que solamente toma en consideración a las personas en cuanto seres formales.

---

<sup>116</sup> Nancy, J-L. *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 59. Cfr. Nancy, J-L. “Tres fragmentos sobre nihilismo y política” en Esposito, R. Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008.

<sup>117</sup> Decimos aquí que “se pretende” porque el deseo, con todo y ser común, puede no ser un deseo que impulse a la sustracción de la violencia incluso la autoinfligida. Esto nos lo ha sugerido Jean-Luc Nancy cuando afirma: “nada es más común que la pulsión de muerte, y ya no se trata de saber si las políticas tecnológicas de Estado que permitieron Auschwitz e Hiroshima han desatado pulsiones de este orden, sino, antes bien, saber si la humanidad, demasiado agobiada por sus millones de años, no ha escogido desde hace algunos siglos el camino de su aniquilación”: *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 53.



En consecuencia, resignificar o reinventar la democracia como gobierno *del* pueblo y, en nuestro sentido, como democracia *debole*, exige la reinención del Estado,<sup>118</sup> no su abolición o debilitamiento en sentido peyorativo y absoluto.

Una vez hecha la crítica a la metafísica moderna ¿qué pasa con la concepción clásica del Estado liberal moderno? ¿Cómo puede pensarse el Estado a partir de una izquierda hermenéutica que asumimos y que se reconoce proveniente del *pensiero debole*?

Como es sabido, en la era del capitalismo neoliberal el Estado-nación<sup>119</sup> ha declinado su poder político en favor de quienes detentan el poder económico. En consecuencia, el Estado nacional ya no tiene poder para proteger a la ciudadanía de los efectos de los mercados financieros mundiales, de la depredación ecológica, de las expoliaciones a las conquistas sociales y laborales causadas por la expansión ilimitada del capitalismo neoliberal global. Esto es

---

<sup>118</sup> Tomamos el concepto de reinención del Estado en el sentido desarrollado por Boaventura de Sousa Santos Cfr. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Ediciones Abya-Yala / ILDIS-FES, Quito-Ecuador, 2004; véase, asimismo, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL*, Año VIII, No. 22, septiembre 2007, CLACSO, Buenos Aires. Aquí nos parece que existe una relación muy estrecha entre la idea de reinención y lo que, a partir del pensamiento de Nietzsche y Vattimo, entendemos como interpretación.

<sup>119</sup> La noción liberal de “nación” hace coincidir a ésta con el Estado. En el liberalismo la nación es un conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado cuyo poder soberano se ejerce sobre ellos. Cfr. Bobbio, N. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. F.C.E., México, 2006.

lo que hace necesario y urgente la reinención de Estado, no solo en el sentido de su recuperación o rescate respecto del poder económico nacional o trasnacional, sino también en el sentido de reformular su significado y sus fines para extraerlo de su reducción teórica al liberalismo por la que fácilmente puede ser secuestrado para servir al sometimiento de la ciudadanía frente a las exigencias de la lógica mercantil mundializada.

Si, como creemos, asumimos un marxismo *debole*, hemos de defender que en el proyecto de una democracia *debole* no se trata de abolir el Estado en general,<sup>120</sup> pero sí de la abolición del Estado neoliberal, para dar lugar a otro cuya presencia no sea el ejercicio del poder como dominio, sino la de una configuración de poder que tiene su sentido en el *servicio* al pueblo para lo cual pone todas las intermediaciones institucionales y legales surgidas del acuerdo democrático al interior del pueblo mismo. Dentro de otra concepción de Estado no neoliberal, es decir, no metafísico, “mandar obedeciendo” será la divisa de quien encarna el poder del pueblo. De este modo, creemos que la propuesta de una democracia *debole* puede concretarse a partir de postular algunos elementos clave que la puedan identificar, pero, sobre todo, que la hagan posible en medio

---

<sup>120</sup> Lo que sería contrario a la teoría marxista-leninista. Cfr. Lenin, V. I. *El Estado y la revolución*, (1918). Alianza, Madrid, 2017.

de las sociedades actuales sumergidas en el horror liberal, neoliberal y capitalista:

- a) El reconocimiento de derechos humanos específicos y definidos no como emanados de la esencia humana, sino como conquistas sociales a través de las luchas populares acumuladas en el transcurso de los siglos y en todas las regiones del mundo.<sup>121</sup>
- b) El reconocimiento de un poder participativo como fuente de la legitimidad basada en la premisa de que el pueblo es quien confecciona el aparato legal y no un parlamento que no representa el interés popular. Hay diferencias entre un partido que nos *representa* y un movimiento que nos pertenece y al que pertenecemos y, en esa pertenencia, nos *involucra* para la lucha por la emancipación.
- c) La vigilancia del pueblo volcada hacia los servidores públicos para que se garantice que éstos siempre respondan al encargo que se les ha delegado y den cuenta de sus decisiones de cara al juicio popular.

Además, una política hermenéutica crítica del poder no puede prescindir del análisis de la construcción discursiva sobre el Estado ya que existe una

---

<sup>121</sup> Cfr. Žižek, S. “Contra los derechos humanos”, en *New Left Review*. Número 34, septiembre-octubre, 2005. Disponible en [01-articulos \(newleftreview.es\)](http://newleftreview.es)

implicación conceptual entre ambos en tal discursividad. El Estado es un constructo (sea discursivo, sea en el sentido del artificio de los primeros liberales), una potencia (capacidad o voluntad) de organización política de las personas, según principios y valores. No se reduce a gobierno ni a poder opresor o represor necesariamente, pero, sin duda, puede serlo cuando el Estado está en manos de una clase dominante cuya finalidad es defender o proteger los privilegios de su clase. Por ello es por lo que se busca la abolición del Estado neoliberal –en cuanto que es, primordialmente, una maquinaria clasista por su naturaleza capitalista<sup>122</sup> – y no su abolición *tout court* como querían los anarquistas (P. J. Proudhon y M. Bakunin, principalmente) en pugna contra Marx en este tema.<sup>123</sup>

Como sabemos, el Estado moderno posee una configuración teórica, política y geográfica como Estado-nación.<sup>124</sup> El Estado-nación nace de la homogenización de culturas bajo un mismo poder y una administración centralizada como requisito ineludible de la modernización de un país, es decir,

---

<sup>122</sup> En palabras de F. Engels: “El Estado moderno, sea cual fuere la forma que adopte, es esencialmente una maquinaria capitalista, es el Estado de los capitalistas, el *capitalista colectivo ideal*”: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, citado por García Linera, A. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo XXI / CLACSO, Buenos Aires, 2015, p. 132, nota 100. Subrayado en el original.

<sup>123</sup> Cfr. Engels, F. “De la autoridad” (872-1873). Disponible en: [F. Engels \(1873\): "De la autoridad". \(marxists.org\)](http://marxists.org)

<sup>124</sup> Arendt, H. “Estado nacional y democracia (1963)” (Trad. José A. Zamora), en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXVI 742 marzo-abril (2010), pp. 191-194.

para posibilitar el paso de las sociedades agrícolas a las sociedades industriales y mercantiles propias del capitalismo burgués. Asimismo, el Estado-nación nace de la homogenización de la sociedad que se unifica en una lengua y en una legislación mediante una educación siempre impuesta por quien detenta el poder suficiente para hacerlo imponiendo su propia cultura, su propia lengua, su propio sistema de valores a los otros miembros de otras culturas no hegemónicas. La homogenización de la sociedad, efectivamente, al consistir en la imposición de un grupo dominante –que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás–, hizo emerger al Estado-nación con la acción impositiva de intereses de un grupo sobre los otros pueblos que cohabitan en un territorio. Por eso es por lo que el tránsito histórico al Estado-nación consolida también el tránsito hacia el dominio político.

A partir de esta homogenización se construyeron las identidades nacionales y se posicionó el discurso nacionalista en formas diversas (como fenómeno de la modernidad) lo que ha dado por resultado la existencia de variantes en las concepciones teóricas del nacionalismo y su consecuente puesta en obra.<sup>125</sup> Por ejemplo, podemos reconocer un nacionalismo como imposición violenta de una unidad colectiva con la pretensión de afirmar que de esa manera se tornan reales los valores culturales y políticos comunes a todos aquellos que

---

<sup>125</sup> Cfr. Gellner, E. *Naciones y nacionalismos*. Alianza, Madrid, 2001.

la integran. De este modo, el Estado-nación se da como resultado del dominio político de un grupo sobre los todos los demás.

Puede darse otro tipo de nacionalismo el cual consiste en que un Estado afirma ciertos valores culturales tenidos por universales o superiores a los de otros Estados nacionales o frente a otras culturas, pueblos, etnias, etcétera,<sup>126</sup> lo que da lugar a supremacismos culturales, religiosos, así como a la implementación de políticas sustentadas en una legislación que propicia actitudes de racismo, imperialismo, limpieza étnica, etcétera.

Por otra parte, también es posible destacar un tipo de nacionalismo que se manifiesta como resistencia a las imposiciones violentas de las potencias mundiales o como defensa de valores culturales propios frente a la importación-imposición de valores hegemónicos. En este caso se trata de la operatividad del liberal principio de soberanía nacional y no intervención sobre cuya base se construye la importancia de los ejércitos nacionales para la defensa de la propia soberanía.

En consecuencia, podemos decir con Immanuel Wallerstein:

Los fuertes –política, económica y socialmente– tienen la opción de ejercer una hostilidad agresiva hacia los débiles (xenofobia) o bien de comprender, magnánimamente, la “diferencia”. En

---

<sup>126</sup> A este tipo de nacionalismo es al que suele aludirse también con el término “chauvinismo” o patriotismo exagerado.

ambos casos, siguen siendo unos privilegiados. Los débiles –o los que no son tan fuertes– solo superarán las desventajas que padecen (aunque sea parcialmente) si insisten en los principios de la igualdad grupal. Y, para lograrlo, pueden tener que estimular la conciencia de grupo: el nacionalismo, la afirmación étnica, etcétera. El nacionalismo de Mandela no era, moralmente hablando, lo mismo que el nacionalismo afrikáner. Uno era el nacionalismo de los oprimidos (los negros oprimidos por los blancos) que intentaban poner fin a la opresión. El otro empezó como el nacionalismo de los oprimidos (los afrikáner oprimidos por los anglófonos) pero acabó convirtiéndose en el nacionalismo del opresor (el apartheid).<sup>127</sup>

Dentro de las concepciones del nacionalismo como articulador de la unidad al interior del Estado-nación, está aquella que lo piensa como *comunidad imaginada*. En esta concepción, el nacionalismo es un artificio creado para sustentar una nueva realidad nacional surgida de la necesidad de asumir una identidad que unifique a quienes integran la nación.<sup>128</sup>

En el caso del patriotismo –como orgullo nacionalista, por otra parte–, el individuo puede sacrificar su vida en honor a la patria, la cual se considera

---

<sup>127</sup> Wallerstein, I. “Ni patriotismo ni cosmopolitismo” en Nussbaum, M. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 149.

<sup>128</sup> Cfr. Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. F.C.E., México, 2006; Para el caso mexicano puede verse Bartra, R. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México, 1986.

sagrada y, por tanto, superior al valor de cualquier individuo o grupo. El Estado-nación moderno, –como ente supremo y sagrado al que los ciudadanos “voluntariamente”, con un profundo sentido del deber patriótico, sacrifican su vida como ofrenda por la seguridad conferida–, enmarcará así su función de dominio y control.<sup>129</sup>

Desde nuestra perspectiva, con la modernidad en crisis y su paulatina disolución, entra en crisis también –y su paulatina disolución– el Estado-nación. Como entidad homogénea y hegemónica, el Estado-nación ya no es más la articulación-integración de la pluralidad cultural unificada, más bien reivindica la pluralidad en favor de las identidades particulares que solamente la fuerza de la globalización capitalista (y sus derivas en la política, la economía, la tecnología, las comunicaciones, la industria, etcétera) ha logrado abatir una y otra vez en todo el mundo, con el consiguiente fenómeno de la revuelta-resistencia social de la lucha por la afirmación de las peculiaridades de cada grupo social, identidad colectiva, credo religioso particular y etnicidades

---

<sup>129</sup> Para una discusión sobre el valor del patriotismo confrontado al ideal del cosmopolitismo puede verse el libro colectivo de Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Paidós, Barcelona, 1999. Este libro abre con el texto de la propia Nussbaum: “Patriotismo y cosmopolitismo” en el que la autora se decanta por el cosmopolitismo y ofrece cuatro argumentos en favor de ello. La segunda parte de esta compilación son réplicas a Nussbaum y aportes a la discusión por parte de importantes teóricos del pensamiento político como Butler, Gutmann, Putnam, Sen, Taylor, Wallerstein, Walzer entre otros.



específicas que no se dejan unifica, ni someter al interior del constructo Estado-nación.

En la modernidad tardía, signada por el imperialismo del capitalismo neoliberal, se da una forma en la que le Estado-nación se ha ido transfigurando en favor de un “Estado trasnacional” en la medida en que las relaciones entre el Estado-nación y la economía nacional es articulada e incorporada a un proceso de economía y mercados globales. En la obra de William I. Robinson se trata de lo que este teórico del globalismo llama “aparato del Estado trasnacional” (ETN): “Este aparato es una red emergente que abarca Estados nacionales transformados y externamente integrados, *junto con* los foros económicos [FMI, BM, OMC] y políticos [G-7, G-22, ONU, OCDE, Unión Europea, y otros] supranacionales, y que aún no adquiere una forma institucional centralizada”.<sup>130</sup> Sin embargo, tienen razón Ellen Meiksins Wood y David Harvey cuando sostienen que la globalización no es una economía mundial verdaderamente integrada, tampoco es un sistema de estados nacionales en vía de decadencia. El Estado-nación permanece en el corazón mismo del nuevo sistema global, como ya mostramos antes.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Robinson, W. I. *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo trasnacional*. Editorial Siglo XXI, México, 2013, p. 122.

<sup>131</sup> Véase el capítulo 3 de este trabajo. Cfr. Meiksins Wood, E. *El imperio del capital*. Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España, 2003, p. 166. “Por supuesto, es posible que el estado cambie su forma, y que el tradicional estado nación dé lugar, por un lado, a estados más estrechamente locales y, por otro, a autoridades políticas regionales más

Se puede sostener que el Estado-nación no debe desaparecer con todo y reconocer la patente crisis en que ha devenido como producto de los procesos de globalización capitalista neoliberal. Un argumento que podría esgrimirse para ello sería: por un lado, que no es dable actualmente que el Estado-nación sea sustituido por una suerte de gobierno mundial, aun con facultades restringidas, que estaría por sobre las decisiones de todas las naciones agrupadas en regiones pues, lo que tendría lugar, habiendo desaparecido el Estado-nación, no sería un orden internacional dominado por una instancia de poder que respondiera a la voluntad de todos los países, sino uno, presumiblemente, gobernado por un grupo reducido de empresas y capitales financieros y por sus conexiones en los países industrializados como, en efecto, sucede con el capitalismo financiero global de nuestros días que merma por doquier la soberanía de los Estados-nación, especialmente de aquellos menos pertrechados económica y políticamente para hacer frente al vasallaje de las entidades financieras globales: FMI, BM, OMC y otras.<sup>132</sup> Por otra parte, se puede argüir

---

amplias. Pero sea cual sea su forma, el estado continuará siendo crucial, y es probable que por un largo tiempo aún el viejo estado nación siga jugando su rol dominante”: Meiksins Wood, E. “Trabajo, clase y estado en el capitalismo global”, en Soane, J. y Taddei, E. (Comps.). *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*. CLACSO, Buenos Aires, 2001, p. 82. Cfr. Harvey, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012, p. 40 y todo el capítulo 3.

<sup>132</sup> Atilio Boron indica las formas en que ha devenido el Estado democrático moderno en el contexto de los capitalismo desarrollados y en América Latina en los que se puede advertir un franco declinar de los valores de la democracia moderna como consecuencia del cada vez mayor poder que ha ido adquiriendo el neoliberalismo dentro del proceso histórico, estos indicativos son: “una progresiva pérdida de poder en las manos de congresos y parlamentos;

que, si las reivindicaciones de los ciudadanos al interior al Estado-nación no llegan a posicionarse en una estructura política, la desaparición del Estado-nación solo podría dar lugar al caos y a la lucha intestina. Por razones como estas es que se puede llegar a considerar que el Estado-nación cumple aún una función indispensable: en el exterior, la defensa de los intereses de las naciones que lo componen; en el interior, el mantenimiento de la paz y el orden. Y con esto se puede concluir que la solución a la crisis del Estado-nación no estriba en su desaparición, sino en la reforma del Estado moderno.

Hay posturas reformistas como la de Chantal Mouffe, quien piensa en que la naturaleza y el papel del Estado constituyen criterios centrales para elaborar una clasificación de tres tipos de política que pueden inscribirse de

---

creciente *unaccountability* de los gobiernos, de la mano de una acrecentada concentración del poder en manos de los ejecutivos; proliferación de áreas secretas de toma de decisiones (*vgr.* las abortadas negociaciones del MIA, la acelerada aprobación del NAFTA, las actuales negociaciones a puerta cerrada para crear el Área de Libre Comercio de las Américas, etc.); declinantes niveles de respuesta gubernamental ante los reclamos y demandas de la sociedad civil; drástica reducción de la competencia partidaria debido a la mimetización de los partidos políticos mayoritarios, siguiendo el modelo del bipartidismo norteamericano; tiranía de los mercados de hecho, de los oligopolios que los controlan que votan día a día y capturan la permanente atención de los gobiernos, mientras que el público vota cada dos o tres años; en función de lo anterior, lógicas tendencias hacia la apatía política y el retraimiento individualista; creciente predominio de grandes oligopolios en los medios de comunicación de masas y la industria cultural; y, por último, creciente transferencia de derechos decisorios desde la soberanía popular hacia algunas de las agencias administrativas y políticas del imperio, proceso éste que se verifica tanto en las ‘provincias exteriores’ del mismo como en el propio centro. En el caso latinoamericano ello significa que la soberanía popular ha sido privada de casi todos sus atributos, y que ninguna decisión estratégica en materia económica o social se adopta en el país sin una previa consulta con y aprobación de alguna agencia relevante de Washington”: Boron, A. *Imperio & Imperialismo*. El Viejo Topo, Madrid, 2003, pp. 97-98.

manera genérica como de “izquierda”. Al primer tipo lo denomina “reformismo puro” el cual consiste en la aceptación tanto de los principios de legitimidad de la democracia liberal (libertad e igualdad, principalmente), como de la formación social hegemónica neoliberal.<sup>133</sup> El segundo tipo es llamado “reformismo radical” el cual también acepta los principios de legitimidad de la democracia liberal, pero trata de implementar una formación hegemónica diferente. Este es el tipo de izquierda en la que se inscribe el populismo de Mouffe. Finalmente, el tercer tipo es la “política revolucionaria”, llamada así por Mouffe porque este tipo de política busca una ruptura total con el orden sociopolítico existente. Sin embargo, pensamos que la autora se equivoca cuando quiere integrar en este último tipo tres formas de pensamiento y acción revolucionarios que guardan marcadas diferencias:

Bajo esta tercera categoría encontramos no sólo la política leninista tradicional, sino también otros tipos de política, como la que promueven los anarquistas o los defensores de la “insurrección” que exigen un rechazo total hacia el Estado y las instituciones democráticas liberales.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> “Una formación hegemónica es una configuración de prácticas sociales de diferente naturaleza –económica, cultural, política, jurídica-, cuya articulación se sostiene en ciertos significantes simbólicos clave que constituyen el ‘sentido común’ y proporcionan el marco normativo de una sociedad dada”: Mouffe, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, p. 66.

<sup>134</sup> Mouffe, Ch. *op. cit.*, p. 68.

Nuestra posición teórica inspirada en el *pensiero debole* se desmarca de las conclusiones Mouffe y sostiene la necesaria disolución paulatina del Estado-nación moderno una vez que adviene el final de la metafísica, es decir, una vez que la hegemonía del neoliberalismo tanto económica como ideológica y políticamente va en retirada como acusan sus recurrentes crisis históricas (la del 2008 como una de las más recientes y catastróficas) y la crisis sanitaria desatada por la pandemia de la COVID-19. En este momento de crisis humanitaria mundial, el capitalismo neoliberal y financiero de nuestra época ha evidenciado mejor la devastación que este modelo ha significado en la vida de cientos de millones de personas en el orbe. Con su lógica reduccionista de mercado y de privatización de los servicios públicos y de los bienes sociales colectivos (salud, educación, agua potable, electricidad, seguridad social, transporte público, telecomunicaciones) el Estado capitalista neoliberal perdió su capacidad para responder oportuna y efectivamente a la emergencia sanitaria de la actual pandemia, lo que también evidenció la importancia de mantener los servicios de salud pública en manos del Estado, pues, se ha mostrado que los gobiernos (independientemente de su régimen político) que han respondido mejor a los extremadamente grandes esfuerzos gubernamentales que reclama la atención efectiva a la pandemia, han sido aquellos que son menos ortodoxos en relación

con las ideas y de las políticas neoliberales como Taiwán, Corea del Sur, Singapur y China.<sup>135</sup>

Ante el dilema: reforma o revolución,<sup>136</sup> el *pensiero debole* implícito en el comunismo hermenéutico nos ha llevado a considerar, sin ambages, la partida por la revolución como transformación radical de las estructuras de pensamiento de un sistema que dan lugar al andamiaje metafísico en el que se sostiene la razón del Estado-nación moderno como razón de dominio. Con esto no sostenemos la postura anarquista clásica, como ya hemos anotado más arriba, sino la ruptura específica con el Estado-nación moderno cuya democracia liberal descansa en un esencialismo universalista.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *La cruel pedagogía del virus*. Akal, Madrid, 2020; *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal, Madrid, 2021; Žižek, S. *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo*. Anagrama, Barcelona, 2020; Harvey, D. “Política anticapitalista en tiempos de coronavirus” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020; Butler, J. “El capitalismo tiene sus límites” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020; Zibechi, R. “A las puertas de un nuevo orden mundial” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020; Ramonet, I. “La pandemia y el sistema mundo” en *Nodal (Noticias de América Latina y el Caribe)*. 25 de abril de 2020. Disponible en [La pandemia y el sistema-mundo | por Ignacio Ramonet - NODAL](#); Boron, A. “La pandemia y el fin de la era neoliberal”. 29 de marzo de 2020. Disponible en [La pandemia y el fin de la era neoliberal - Atilio Boron](#)

<sup>136</sup> Luxemburgo, R. *Reforma o Revolución*. Akal, Madrid, 2015.

<sup>137</sup> Creemos que la violencia no es la “esencia” de la revolución, sino la transformación radical de las estructuras de un sistema. Según Lenin, en *El Estado y la Revolución*, el objetivo de la violencia revolucionaria no es tomar el poder, sino transformarlo, cambiar radicalmente su funcionamiento, la relación con su base, etc. Cfr. Žižek, S. “De la democracia a la violencia divina”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 121; Žižek, S. *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal, Madrid, 2018, p. 151.

En su reflexión sobre la democracia, Chantal Mouffe quiere evitar este esencialismo sin, al mismo tiempo, apartarse de los principios de la democracia liberal al apostar por un “reformismo radical”<sup>138</sup> lo que, sin duda, le hace mantener una posición teórica en deuda con la metafísica moderna. Cuando Mouffe afirma que la visión revolucionaria concibe al Estado, “como una institución opresiva que debe ser abolida”<sup>139</sup>, lo hace considerando únicamente la visión anarquista clásica, sin reconocer un tipo de revolución como la que se plantea en el *pensiero debole* en donde la destrucción de Estado-nación se busca en cuanto que es un reducto de estructura metafísica, es decir, el Estado neoliberal moderno, pero no se persigue la destrucción del constructo Estado como herramienta de manifestación de la unidad política (no uniformidad) en el que se da la convergencia de las demandas del pueblo en toda su diversidad y pluralidad cultural. Nuestra apuesta revolucionaria es por otra forma de Estado que, con Mouffe, pero más allá de Mouffe, hemos de llamar Estado

---

<sup>138</sup> Con su reformismo radical, Mouffe, siguiendo a Gramsci, posee una concepción del Estado “como una cristalización de las relaciones de fuerza y como un campo de lucha. No constituye un medio hegemónico sino un conjunto irregular de áreas y funciones, integradas sólo en parte por las prácticas hegemónicas que se desarrollan en su interior”: Mouffe, *op. cit.*, p. 69. Creemos que nuestra apuesta revolucionaria también es compatible con esta concepción gramsciana de Estado en cuanto lo considera espacio de relaciones de fuerza y campo de lucha en el que diferentes fuerzas se confrontan por la hegemonía.

<sup>139</sup> *Ibidem.*

plural o plurinacional como configuración de lo que se podría denominar, sin problema, Estado postmetafísico o Estado *debole*.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Al recurrir aquí al uso del adjetivo en italiano “*debole*” y no al español “débil” queremos advertir que nos distanciamos, una vez más, del malentendido que puede suscitar el concepto de “Estado débil” en el contexto que nos interesa destacar. Es por eso por lo que, cuando hablamos de Estado *debole* no queremos referirnos a contextos teóricos a los que nos remiten Habermas y Fukuyama, entre muchos otros autores. Por ejemplo, cuando Habermas habla del *debilitamiento* de Estado-nación, se refiere específicamente a tres condiciones en las que el Estado-nación *ha perdido su fuerza* frente a las imposiciones de la globalización neoliberal: 1) Cuando el Estado-nación ya no puede proteger a sus ciudadanos de los efectos de las decisiones tomadas por otros agentes que violan su territorio; 2) La creciente interdependencia de los acuerdos interestatales y transnacionales que suplantán la voluntad de acuerdos nacionales; y 3) La restricción de los recursos de intervención que el Estado-nación movilizaba para llevar a cabo sus políticas sociales de legitimación debido al flujo global de capitales y a la tendencia a la desterritorialización de la economía neoliberal. Cfr. Habermas, J. “El Estado-nación europeo y las presiones de globalización” en *New Left Review. El nacionalismo en tiempos de globalización*. Número 1, marzo-abril, 2000, pp. 121-134.

Desde otra perspectiva teórica, nos hallamos con la postura de Francis Fukuyama quien, al referirse al *debilitamiento* del Estado, equipara *debilitamiento* con “*fracaso*”. De esta manera, los Estados débiles son los de aquellos “países en desarrollo” del “Tercer Mundo”, que, al tener gobiernos débiles e incompetentes, no han podido resolver los graves problemas que les aquejan como “la pobreza, el sida, las drogas o el terrorismo”. Esto es así porque, aunque estos Estados débiles cuenten con los recursos económicos necesarios, la ayuda internacional y otros apoyos de empresas e instituciones globales, “no son capaces de gestionar” eficaz y eficientemente las “políticas y promulgación de leyes” sociales de ayuda a su población, no son capaces de tener una “administración eficaz con la mínima burocracia”, “control de la corrupción”, “alto nivel de transparencia y rendición de cuentas en las instituciones públicas” y “cumplimiento de las leyes”, lo cual, en muchos casos –como en las epidemias y el terrorismo–, “representan una seria amenaza para el mundo desarrollado”, es decir, el de los Estados fuertes con “democracias avanzadas”. En palabras de Fukuyama: “El terrorismo islamista radical, en combinación con el acceso a armas de destrucción masiva, añadió el factor clave de la seguridad al conjunto de problemas creados por la gobernanza débil... La capacidad de fortalecer o crear, partiendo desde la base, instituciones y competencias estatales hasta ahora ausentes ha pasado a ocupar un lugar prioritario en la agenda global y probablemente se haya convertido en un requisito imprescindible para garantizar la seguridad en importantes partes del mundo. Así, pues, la debilidad del Estado constituye un asunto de primer orden tanto en el ámbito nacional como internacional”: Cfr. Fukuyama, F. *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Ediciones B, Barcelona, 2004, pp. 9-12.

En algunos otros contextos y teorías se puede sostener que el *debilitamiento de la sociedad civil* radica en el fortalecimiento de Estado, por lo que, aunque se trate de un Estado formalmente “democrático”, prácticamente es tiránico, opresor o totalitario (Cfr. Friedrich,



¿Qué podría ser esta otra forma de Estado postmetafísico en su versión *debole*? El Estado *debole* no debe ser un aparato de coerción, violento, excluyente y represivo. En esta forma de Estado no se debe suplantar o sustituir la acción y las decisiones del pueblo. No debe darse una expropiación política de la sociedad.<sup>141</sup> Al dejar de ser una unidad homogénea, el Estado plural o plurinacional es una asociación libre en la que las distintas comunidades culturales que la integran participan por igual en el poder para decidir y determinar su rumbo político, social y económico de acuerdo con pactos celebrados desde las especificidades de sus formas de vida, sus costumbres, sus rasgos culturales, sus herencias lingüísticas, etcétera. Esto supone el ejercicio del derecho no solamente a la igualdad, sino también el derecho a la diferencia. Entendemos la igualdad no como homogeneidad o uniformidad sino como

---

C. J. y Brzezinski, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965). De esta manera, si en la lucha por la construcción de la democracia *debole* se trata de fortalecer la vida de la comunidad, eso, necesariamente, deberá implicar el *indebolimento* del Estado. Como ya hemos advertido antes, para nosotros el *debolismo* del Estado tiene que ver con su disolución en cuanto a su eficacia como aparato de poder de dominio (de opresión política y de exclusión económica), es decir, en cuanto a su concepción como estructura metafísica y de violencia. Solo podríamos aceptar la acepción de “Estado fuerte” cuando ésta quiera significar “Estado capaz” para gestionar en su interior la diversidad pluricultural de la comunidad que lo integra.

<sup>141</sup> No somos partidarios del uso del concepto “sociedad civil” como hacen algunas ONG que suelen usarlo con un sentido en contraposición al concepto de “Estado”, pues lo consideramos un concepto liberal y neoliberal que excluye al Estado, los gobiernos, las fuerzas políticas y, con ellas, las temáticas políticas de poder, lo que impide colocar el tema de una hegemonía alternativa, que incluye la “sociedad civil” y el Estado (sociedad política), como una totalidad única o integrada como la perfila Gramsci quien insiste en el carácter profundamente político de la sociedad civil en cuanto terreno en el que se da la lucha por la hegemonía. Cfr. Capítulo 3 de este trabajo.

proyectualidad, es decir como el derecho y el deber de que las leyes del Estado permitan a todos sus miembros (sin exclusión y con las mismas garantías) elegir y realizar su plan de vida de acuerdo con los propios ideales y creencias (en el sentido de autonomía<sup>142</sup>) dentro del espectro de diferencias que puede coexistir al interior del Estado mismo. Por ello, es necesario concluir que en el Estado plurinacional sus miembros tienen el derecho a ser diferentes porque son iguales.<sup>143</sup> La igualdad no es un derecho natural, sino lo contrario: pugnar por la igualdad significa corregir las desigualdades naturales a través de leyes –de la razón dialógica y hermenéutica– sustentadas en el acuerdo del pueblo. De ahí que asumamos con Vattimo una concepción del Estado como

garante della molteplicità delle comunità che lo compongono, e nelle quali gli individui si riconoscono perché non sono

---

<sup>142</sup> En el contexto de la lucha popular surgió la noción de autonomía –frente a poderes estatales, mercantiles, criminales, caciquiles, entre muchos otros–, como referente de una política distinta, como un poder propio, como una organización más allá de lo establecido, como proyecto de emancipación y estrategia de resistencia. Muchos movimientos sociales lo han usado como herramienta de transformación desde abajo. Se le ha llamado también “poder popular” o “autogestión” y ha constituido la praxis de la diversidad de luchas confluyentes en un horizonte de transformación común. Las autonomías originarias o indígenas de América Latina son un vivo ejemplo de la democracia intercultural al interior del Estado plurinacional en cuanto Estado *debole*.

<sup>143</sup> Boaventura de Sousa Santos matiza esta idea: “Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”: “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL*, Año VIII, No. 22, septiembre 2007, CLACSO, Buenos Aires, p. 44. Se trata, en definitiva, de pensar las diferencias más allá de la homogenización del mercado capitalista global y de su lógica de subordinación a una ideología hegemónica de gestión.

immediatamente confusi nella massa indistinta dei cittadini-sudditi.<sup>144</sup>

Igualdad y diferencia son características intrínsecas de un Estado *debole* que propicia y resguarda la autonomía de los grupos y comunidades que lo integran y que constituyen un pueblo cuyas representación y participación políticas se dan en ejercicio de un poder difuso como forma democrática para decidir en todos los ámbitos de la vida social (libertad proyectual). En un Estado pensado así la legitimidad de un gobierno estriba en que éste emane auténticamente de demandas políticas de la comunidad y éstas sean tomadas en cuenta en las decisiones de gobierno que administran y ordenan a la sociedad. Los Estados-nación de la política liberal moderna ya no protegen los intereses de sus ciudadanos, lo cual, efectivamente, está llevando a que el pueblo conciente de sus derechos y deberes colectivos, cuestione no solamente la legitimidad del Estado sino su fundamento metafísico.

Estimamos que –de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos–, la idea del contrato social como fundamento del Estado liberal moderno supone la

---

<sup>144</sup> “garante de la multiplicidad de las comunidades que lo componen y en las cuales los individuos se reconocen, porque no quedan inmediatamente confundidos en la masa indistinta de los ciudadanos-súbditos”: Vattimo. G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 131. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 152.].

dicotomía inclusión y exclusión.<sup>145</sup> Esta dicotomía implica que unos serán reconocidos integrantes del Estado (es decir, serán reconocidos con la categoría de ciudadanos) y otros no lo serán. Con la modernidad capitalista neoliberal creemos que se exacerbaban los procesos de exclusión por lo que las desigualdades generadas a partir de la posesión del gran capital patrimonial harán que los ricos impongan unas reglas de “contrato” a los pobres – condiciones laborales, por ejemplo, que son favorables a los ricos–, y que los pobres deberán acatar pasivamente, so pena de caer en una condición que les es absolutamente desfavorable. De este modo, el Estado ya no responde al interés de todos, sino a los de una minoría que representan el interés de quienes poseen el poder para imponerse ante los demás y servirse de ellos para continuar acrecentando ese poder (lógica de la colonialidad del poder). Este es el proceso de de-mocratización de la democracia liberal o de vaciamiento de la democracia sobre el que teoriza Wendy Brown.<sup>146</sup> Esto, ciertamente, es una dialéctica

---

<sup>145</sup> Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Ediciones Abya-Yala / ILDIS-FES, Quito-Ecuador, 2004, p. 2.

<sup>146</sup> A propósito de su concepto de de-democratización, Wendy Brown identifica varios procesos que han vaciado a la democracia de su significante político más importante. Dentro del listado de esos procesos destaca que “las grandes democracias son testigos de una fusión del poder de los grupos y el poder del Estado: la transferencia masiva de las funciones del Estado hacia el sector privado, desde las escuelas a las prisiones, pasando por el ejército; banqueros de negocios y CEO que se convierten en ministros y directores de gabinetes; estados propietarios latentes con enorme capital financiero y, por encima de todo, un poder estatal desvergonzadamente atraído por el proyecto de acumulación de capital a través de su política fiscal, ambiental, energética, social y monetaria, por no mencionar el flujo de asistencia directa y apoyo a todos los sectores del capital”: “Hoy en día, somos todos

perversa que Marx se encargó de desenmascarar hace mucho tiempo, pero que con cinismo se ha mantenido en nuestros días dadas las pocas posibilidades que se ha encontrado en una alternativa de izquierda revolucionaria que sea auténticamente disruptiva para terminar de manera definitiva con esa estructura política-económica y que rompa definitivamente con la gestación de la desigualdad y la injusticia.

Es verdad que estas inclusiones y exclusiones no solo están en relación con el lugar que cada uno ocupa en la escala económica, sino que también hacen referencia a otros elementos sociales por los que las personas son susceptibles de ser incluidas o excluidas del contrato social. Nos referimos a características sociales como el género, el origen étnico, la profesión de fe religiosa, la lengua, la orientación sexoafectiva y otras que condicionan definitivamente la carga semántica de las categorías para designar a quienes se les considera ciudadanos del Estado “con derechos” y a quienes se les restringe o se les niega incluso el reconocimiento de su dignidad, de su identidad y de la ciudadanía misma. Desde una propuesta de democracia *debole*, salir de la lógica del fundamento contractualista (neo) liberal, nos haría salir de la lógica moderno-liberal de incluidos y excluidos. Es por eso por lo que aquí pugnamos por la posibilidad

---

demócratas”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 55.

de pensar en una estructura estatal que hemos llamado Estado *debole* y que, en nuestra opinión, debería emerger al tiempo que se vaya dando la disolución paulatina del moderno Estado liberal.

Se trata, como decimos, de pensar en la invención-interpretación de un consenso social que integra en la conflictividad; que no opone la sociedad al Estado ni la economía a la sociedad. Este consenso social, sin duda, debe surgir de una revolución que transforme paulatina y radicalmente al moderno Estado liberal. De esta manera, la reinención del Estado que debe dar lugar al Estado *debole* lo debe hacer mediante el *consenso de los excluidos*. El consenso de los excluidos no significa la uniformidad de la exclusión, pues las exclusiones se dan de formas diversas en especies, grados y momentos; significa más bien el reconocimiento de las diferencias y, por tanto, la pertenencia común a una categoría que los unifica: los “comuna” en el sufrimiento que la exclusión provoca. El consenso es consenso en el sufrimiento el cual también habrá que pensar en términos de su no homogeneidad para cada persona y comunidad política.

Según creemos, el Estado, en su reconfiguración *debole*, debe seguir siendo un espacio de atención de los asuntos públicos en cuanto asuntos comunitarios, pero sus funciones deben estar controladas y consensuadas por la comunidad de ciudadanos, por el pueblo libre. El poder se puede delegar,

pero la voluntad de la comunidad popular no. La voluntad popular no se deja representar y es inalienable. Tanto para Rousseau como para Castoriadis o para Rancière la representación es el opuesto exacto de la democracia.<sup>147</sup> Según Rancière, la representación no es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los territorios más grandes –como ha sostenido su justificación frente a la democracia directa. Es, más bien, una forma oligárquica, se trata de la representación por parte de minorías que tienen título para ocuparse de los asuntos comunes. De esta manera, los procesos electorales no son una forma democrática por la cual el pueblo hace escuchar su voz; por lo contrario, desde su origen son la expresión del consentimiento que un poder superior demanda y que, solamente es tal, en la medida en que es unánime. La equivalencia de la democracia a la forma del gobierno representativo, como resultante de un proceso electoral, es muy reciente en la historia.<sup>148</sup> Como apuntamos antes, en la democracia liberal moderna a menudo los representantes distorsionan los intereses de la

---

<sup>147</sup> Cfr. Rousseau, J-J. *Del contrato social*. (Trad. Mauro armíño), Alianza Editorial, Madrid, 1991, Libro II, capítulo 1; Castoriadis, C. “El pensamiento político”, en *Lo que hace a Grecia, I: De Homero a Heráclito*. F.C.E., Buenos Aires, 2006, p. 352; Rancière, J. *El odio a la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 77-78.

<sup>148</sup> Desde su origen, sea en la Revolución de Independencia de los Estados Unidos de América (1776), sea en la Revolución Francesa (1789), la representación es el opuesto exacto de la democracia ya que, desde entonces, en la forma de gobierno que se llamó democrática, la representación solamente lo fue de los intereses particulares en cuanto intereses individuales de las clases privilegiadas o élites.

comunidad a la que dicen representar y minan la voluntad del pueblo. Con esto, desaparece la autoridad política de la ciudadanía y queda a merced de los más aviesos intereses políticos de quienes se asumen como representantes aduciendo con ello su legitimidad para actuar y decidir como lo hacen. Quizá aquí, en la pérdida del sentido de la representación política (como en muchos otros extravíos de la política) en la modernidad, pueda leerse ese olvido del ser del que nos alertó Heidegger a partir de su “diferencia ontológica”. Quizá por eso solo la comunidad política, el pueblo, pueda recuperar el sentido del poder político a través de recuperar su posición en la toma de decisiones que atiendan la voluntad y los intereses genuinamente populares.

Pero ¿es absolutamente cierto que la democracia directa es inviable en las sociedades contemporáneas? La delegación del poder y la representación ¿son inevitables? ¿Toda representación implica de suyo una forma de dominación? Sostenemos que una democracia inmediata o directa es posible articulando pequeñas comunidades que decidirán como células dentro de un gran tejido social. Sin embargo, la democracia directa no puede mantenerse siempre como no es posible estar siempre en una situación de lucha revolucionaria. La democracia directa debe tender a una dinámica expansiva con la intención de ir permeando todas las capas de las sociedades desde los conglomerados más cercanos a cada persona hasta la dimensión nacional. No se trata, con esto, de



llamar a la homogeneidad social; por supuesto, reconocemos la importancia y la necesidad de las diferencias y el conflicto que son inherentes a la condición humana y social. Será en ese espacio de deliberación y decisión en el que se deberán ir introduciendo mecanismos de delegación y representación del poder popular para dirimir las diferencias y los conflictos. Por ejemplo, en donde mejor es posible identificar este tipo de democracia directa es la forma de organización y acción de los denominados movimientos sociales herederos del espíritu del 68<sup>149</sup> que, desde abajo, desde la periferia, desde la exclusión, desde su *debolismo*, han resignificado al poder democrático (su función y su delegación) contra el poder opresor. El significado político de los movimientos sociales está en no disputar el poder político dentro de un sistema de partidos ya configurado con sus reglas y sus principios de contienda, sino que deben influir en la reformulación del poder tanto en su concepto como en su praxis. No se trata de eliminar el poder sino de sustituir su ejercicio y sus instituciones. El poder no debe ser más un poder de sometimiento, manipulación y control, el poder es una posibilidad, es la posibilidad de servir como puerta abierta a una ilimitada red de significados, de interpretaciones, de creaciones que brinden a

---

<sup>149</sup> Uno de los argumentos que compartimos con Jean-Luc Nancy es aquel que consiste en sostener que los movimientos del 68 del siglo XX son el primer surgimiento de la exigencia de la reinención de la democracia en un mundo en el que el dominio de la barbarie desplegada por el poder omnímodo de las potencias imperialistas –surgidas de la Segunda Guerra Mundial– amenazaba con destruirlo todo. Cfr. Nancy, J-L. *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, *passim*.

su vez sentido a la vida de las personas y a sus comunidades. Los movimientos sociales nos han mostrado que el poder de la democracia *debole* es una “potencia plebeya”.<sup>150</sup> Poder es dejar la puerta abierta para que entre cualquiera y para que salga cualquiera. Es el poder del pueblo que no limita, sino que encauza a partir de un sentido de la justicia, de la libertad y de la igualdad que se han ido configurando al amparo de la opresión y del dominio sufridos en el pasado.<sup>151</sup> El pasado es experiencia que posibilita una experiencia *otra* del poder: que se solidariza con los más débiles y, en esa solidaridad, los sirve, los involucra y los estimula para decidir (y decir) en comunidad, con las mismas posibilidades de toma de palabra (ya no más la violencia de acallar) y con el mismo derecho a la libertad y la justicia, por la igualdad, la no discriminación, la cooperación y el compartir. En definitiva, el poder de los movimientos sociales es el poder en movimiento. Movimiento que no solamente transforma revolucionariamente, que no solo es el paso del no-ser al ser o del ser al no-ser,

---

<sup>150</sup> Cfr. García Linera, A. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo XXI / CLACSO, Buenos Aires, 2015.

<sup>151</sup> Compartimos con Vattimo su peculiar lectura y contextualización de la tesis 12 de Walter Benjamin en la que el autor alemán llega a afirmar que los revolucionarios que quieren cambiar al mundo no lo hacen atraídos por la imagen de un nuevo orden que quieren alcanzar en el futuro, sino que luchan impulsados por la memoria y la indignación de los antepasados explotados, esto es, la revolución se impone siempre con el recuerdo de las injusticias sufridas en el pasado. Cfr. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, pp. 63, 81 y 160 [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, pp. 55, 69 y 126].

sino que se integra por la diversidad, por la pluralidad, por las convergencias y por las divergencias de la comunidad.

En conclusión, una democracia *debole* no solo debe materializar un gobierno de izquierda que responda a las demandas e intereses de la comunidad que han sido históricamente ignorados en las democracias liberales, sino que, necesariamente, debe construirse sobre dos supuestos principales: la formación y la participación políticas de las organizaciones sociales que están en la base de las movilizaciones del pueblo. Esto es lo que, según nuestro modo de ver, hace a Vattimo subrayar la importancia de la subversión democrática: “la democracia ‘normal’, para subsistir necesita... profundas inyecciones de ‘subversivismo’”, y, concluye...

è fin troppo evidente che per salvare la democrazia, e cioè la possibilità per i cittadini di far pesare le proprie scelte, occorre una buona dose di pressione “informale”, di iniziativa popolare in qualche senso “eversiva”, che disturbi con forza il circolo “virtuoso” del potere che si redistribuisce sempre e solo al proprio interno, seguendo le regole della democrazia formale.”<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> “...al final resulta demasiado evidente que para salvar la democracia y, por tanto, la posibilidad de que los ciudadanos hagan valer sus propias opciones, se necesita una buena dosis de presión ‘informal’, de iniciativa popular en cierto sentido ‘subversiva’, que desestabilice con fuerza el círculo ‘virtuoso’ del poder que se redistribuye siempre y exclusivamente en su propio interior, siguiendo las reglas de la democracia formal”: Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, p. 50 [Trad.

Es claro que en América Latina no puede darse la democracia *debole* sin ese ingrediente elemental que es el *subversivismo* del pueblo en la configuración de los movimientos de reivindicación del poder popular para decidir, para hacer uso de la voz y decir su palabra, para narrar su historia y continuar con ello la rememoración del pasado de opresión para destruirlo, al tiempo que se construyen (en el pensamiento y en la acción) posibilidades otras de ser-con en la pluralidad y en la multiplicidad de voces que recomponen su presente en función de proyecciones hacia un por-venir alternativo-alterativo.

Según nuestra interpretación, la democracia *debole* ya ha sido posible en la configuración del pensamiento decolonial y de su realización en los gobiernos de la llamada izquierda progresista de América Latina que han transformado el moderno Estado-nación liberal en un Estado plurinacional que reconoce en su interior la legitimidad de la ciudadanía y de la participación política, económica y social de las comunidades que lo integran a partir de reconocer su pertenencia a las tradiciones y culturas originarias. En América Latina la democracia *debole*, como democracia emancipatoria, se ha develado multiétnica, pluricultural y comunitaria, por eso, existe en ella una puja constante en favor de la

---

Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 53].

*descolonización* del ser, del saber y del poder que derivan en la necesaria y urgente descolonización del Estado y de la sociedad.

#### 4. DEMOCRACIA DEBOLE: ONTOLOGIA DELL'ATTUALITÀ Y DECOLONIALIDAD

...è verità solo ciò che vi libera, e dunque anzitutto la “scoperta” che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba formarsi, come invece hanno sempre pretesto di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime.<sup>153</sup>

G. Vattimo. *Nichilismo ed emancipazione*.

Como ya hemos tenido oportunidad de mostrar antes, la ontología hermenéutica vattimiana es una ontología de la actualidad, una ontología en la que el ser se da como lo que acontece. Con la *ontologia dell'attualità* intentamos comprender qué pasa con el ser en nuestra condición actual. En la política posmetafísica se trata de mostrar, desde una actitud hermenéutica, niveles de experiencia colectiva al interior de las cuales hay un sentido del ser como acontece en la actualidad. El olvido del ser en la metafísica occidental significó el encubrimiento del ser, lo que nos ha llevado a ser esclavos de lo dado, de las cosas como están, de la simple presencia. El olvido del ser es el silenciamiento del ser en favor de los entes, de las cosas que con su objetividad

---

<sup>153</sup> “...es verdad sólo lo que os libera, y ante todo, por tanto, el ‘descubrimiento’ de que no hay fundamentos últimos ante los cuales nuestra libertad deba detenerse, como, por el contrario, siempre han pretendido hacernos creer las autoridades de todo tipo que querían imponerse en nombre de estas estructuras últimas”: *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 6 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 10].

nos aprisionan y que con su ruido nos embrutece para impedirnos conversar con los otros, esos otros a los que también se olvida y se silencia con el olvido del ser. En efecto, se trata del olvido de la heideggeriana diferencia ontológica. Todo esto nos conduce a una pasividad conformista de la objetivación (cientificista, positivista, realista, capitalista, neoliberal) que nos lleva a pensar que, si todo lo que puede ser, es de cierta manera y no puede ser de otra manera, entonces no hay puerta que abra hacia las alternativas; en este caso se trata, como hemos dicho en otro lugar, del Fin de la Historia y del triunfo del “pensamiento único”. Pero, como llega a decir Vattimo, “el ser no se identifica con los entes, el ser es como la luz en la cual los seres aparecen, pero que también hacen aparecer las sombras”.<sup>154</sup> Esas sombras son las que se nos aparecen cuando somos testigos de la estructura de dominación que oprime, explota y discrimina a los otros identificados como los excluidos de la clase de los vencedores dominantes en el decurso racionalista de la historia europea y de la *Gestell* de la globalización capitalista neoliberal estadounidense. De los silenciados y oprimidos por la violencia metafísica emerge la posibilidad de un por-venir o de una multiplicidad de porvenires que se construyen como alteridad-alteración de un presente que alberga en su seno la resistencia revolucionaria de la transformación social radical en nombre y en recuerdo de

---

<sup>154</sup> Vattimo, G. *Esperando a los bárbaros*. Editorial FEDUN, Buenos Aires, 2014, p. 64.

los antepasados explotados. Como afirma W. Benjamin en su tesis 12, la revolución de la comunidad de los oprimidos tiene su fuerza no en el ideal de una sociedad justa en el futuro, sino en el recuerdo del *sufrimiento* de los antepasados oprimidos.<sup>155</sup> Esta es otra historia que responde a otra racionalidad ya no metafísica, sino una historia del ocaso, de la secularización, del nihilismo y del fin del “pensamiento único”. No hay, por tanto, la constatación de una dirección unitaria de la historia, lo que hay nos abre a la pluralidad y al conflicto que son, efectivamente, constitutivos de lo que hemos llamado democracia *debole*.

Una revisión histórica acerca de cómo se ha dado la experiencia de la democracia liberal en el mundo nos ha llevado a afirmar concluyentemente que la democracia liberal moderna, al mantener vínculos estrechos con el capitalismo neoliberal, es una democracia no solo imperialista sino también colonial tal como es posible constatar en la percepción de su rostro manifiesto en América Latina y en todo el mundo colonizado ubicado geopolíticamente en el sur global. Ante esta constatación no nos es dable permanecer neutrales si

---

<sup>155</sup> Como nos interesa mostrar aquí, esta memoria lo es de la historia de las injusticias cometidas contra los pueblos originarios de América Latina durante el periodo colonial y de los neocolonialismos que le han seguido (colonialidad del poder). Cuando nos referimos al “periodo colonial” hacemos alusión a la histórica colonización española y portuguesa, principalmente. Esto debe distinguirse de la “colonialidad del poder” que todavía se mantiene viva y en buen estado gracias a la “colonialidad global”.



queremos ser coherentes con una política de izquierda que encuentra en el comunismo hermenéutico las posibilidades de pensar de una manera otra que la neoliberal. Como se sabe, ya el propio Marx había dedicado un parte de sus esfuerzos intelectuales a pensar sobre la situación de la colonización como corolario del imperialismo capitalista.<sup>156</sup> Es en esta herencia teórica en la que nos encontramos inscritos cuando hemos querido pensar la democracia *debole* como democracia decolonial.

La democracia liberal moderna ha demostrado no ser el mejor régimen posible ni la última perfección sin alternativa a la que ha llegado la máxima evolución de la humanidad –como ha insistido en hacer creer el moderno pensamiento racionalista del capitalismo neoliberal. Es por ello por lo que a estas reflexiones sobre derivas políticas de la ontología hermenéutica inspiradas

---

<sup>156</sup> En efecto, ya en *La ideología alemana* (1845-1846) o en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Marx y Engels hacen alusiones muy puntuales al tema de la colonización en el contexto de sus indagaciones sobre los orígenes históricos y los efectos sociopolíticos y económicos del capitalismo en el mundo moderno. Cfr. Marx, K. y Engels, F. *Textos sobre el colonialismo*. Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, Argentina, 1973. En *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del moro*, Marcello Musto ha resumido diversas investigaciones e interpretaciones actuales sobre un Marx capaz de analizar las sociedades capitalistas y sus contradicciones más allá del conflicto entre capital y trabajo. Estamos de acuerdo con el autor cuando señala que en Marx se puede encontrar muchos desarrollos dedicados al estudio de sociedades más allá de Europa y con énfasis en el carácter destructivo del colonialismo ya reconocido en el capitalismo periférico. Una obra que también rescata el *Cuaderno de Londres N.º XIV (1851)* de Marx –y conjunta las reflexiones de varios investigadores sobre el interés que Marx mostró por el tema de lo colonial, lo indígena y lo no occidental– es la elaborada y publicada con ese título por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en 2019 con traducción de Ernesto Bascopé Guzmán y estudio introductorio de Farit Limbert Rojas Tudela.

en el *pensiero debole*, debemos añadir una esquemática propuesta teórica de alternativa-alteración-distorsión (*Verwindung*) respecto de la democracia liberal moderna y colonial que vemos ya en la construcción de la democracia *debole*, es decir, en la emancipación y el comunismo hermenéutico que reivindican el poder transformador de la revolución social desde una izquierda política *debole* que se configura a partir de la búsqueda de la dignificación de lo humano (no del humanismo) en su dimensión de clase, cultura, género, origen étnico, lengua, etcétera. Consecuentemente, sostenemos que la democracia *debole* debe pensar su posibilidad también como democracia descolonizada y descolonizadora, esto es, como una democracia decolonial que se construye ya no como producto de una racionalidad calculadora, racionalista, teórica, abstracta, sino como puesta en obra de un pensar siempre considerado como un intercambio conversacional continuo de ideas, experiencias y saberes con los otros (también los del pasado), pues, el compartir y la conversación –como ha sentenciado Hölderlin– nos constituyen ontológicamente y, por ello, “somos una conversación”<sup>157</sup> y en ella desplegamos el valor de lo creativo para la constitución de la comunidad que somos. De modo que, con el pensamiento de la decolonialidad hemos querido despedirnos de (y hemos cambiado) los

---

<sup>157</sup> “Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, Seit ein Gespräch wir sind Und hören können voneinander”: F. Hölderlin. *Friedensfeier*, (Dritte Fassunh). StA, Band 2.1, Seite 136-137.

términos del “diálogo” heredado de los ejes del poder imperialista eurocéntrico y de la hegemonía político-económica estadounidense.<sup>158</sup> Como afirma Mignolo:

El paradigma decolonial lucha por fomentar la divulgación de otra interpretación que pone sobre el tapete una visión silenciada de los acontecimientos y también muestra los límites de una ideología imperial que se presenta como la verdadera (y única) interpretación de esos mismos hechos.<sup>159</sup>

A partir de la ontología hermenéutica que hemos afianzado nos es preciso presentar una inquietud: la opción del pensamiento decolonial ¿podría ser considerada un rebasamiento (*Verwindung*) de la metafísica occidental eurocéntrica-estadounidense o es una metafísica que reemplaza a otra metafísica? La racionalidad occidental moderna, en su vertiente colonizadora, pasó del “yo pienso” al “yo colonizo”; implicó la voluntad imperialista de imponer unos únicos parámetros de racionalidad a los que debían ajustarse los pueblos colonizados. Los saberes creados en las tierras colonizadas resultaron extraños y supersticiosos según la óptica de esta racionalidad colonizadora

---

<sup>158</sup> Cfr. Vattimo, G. “Dal dialogo al conflitto” en *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013]. También publicado en Oñate, T. *et al.* (Eds.). *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Aldebarán Ediciones, Cuenca, España, 2010.

<sup>159</sup> Mignolo, W. D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 57.

occidental moderna. Es por eso por lo que fueron dejados en la sombra del olvido, acallados por la violencia metafísica colonizadora y se propusieron la construcción de un edificio de conocimientos que ayudaran a los pueblos autóctonos a abandonar la “barbarie” y a avanzar en “el proceso de la civilización humana”.<sup>160</sup> Esta racionalidad occidental moderna es la que está en la base de la construcción en nuestros territorios americanos de la impuesta identidad novohispana y, más adelante, de la “política democrática”; sin embargo, desde nuestra razón descolonizada, es decir, no universal ni universalizante,<sup>161</sup> –que ha producido *otra* historia cultural–, es posible la

---

<sup>160</sup> Cfr. Elias, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. F.C.E., México, 2016; Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, (Trad. José Gaos). Alianza Editorial, Madrid, 2008. Parte muy importante y definitoria de ese proceso hacia la civilización occidental racionalista moderna será también el ingrediente religioso cristiano con su idea de evangelización que supuso la imposición de “verdades” que no se podían poner en duda dado su origen teológico revelado. La justificación teológica de la conquista y la colonización jugó un papel decisivo para afianzar el poder imperialista invasor, pues, como llega a concluir Ellen Meiksins Wood: “Cualquier conquista resultante de una guerra justa puede desembocar en una dominación legítima”: Meiksins Wood, E. *El imperio del capital*. Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España, 2003, pp. 56-57. Cfr. Mignolo, W. D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005 (Véase, sobre todo, su capítulo 1: “América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo”). Un estudio pormenorizado sobre la religión como dispositivo colonial se puede conocer en el libro de Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal, México, 2018.

<sup>161</sup> Pensamos que tiene razón Mignolo cuando afirma: “La descolonialidad no consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción. Presentándose como una opción, lo decolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías construidas por las nuevas *epistemes* o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría cuántica, teoría de la relatividad, etc.). No es que las *epistemes* y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento descolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica”: Mignolo, W. D. “Retos decoloniales, hoy” en Borsani,

construcción de *otro* tipo de organización social y política que puede llamarse democracia –para usar este término aquí ampliamente discutido–, pero que trata de propiciar una organización que responda mejor a los intereses vitales de las comunidades humanas de nuestras regiones situadas en el sur, de acuerdo con el referente global en uso. La perspectiva decolonial de la democracia no quiere imponerse metafísicamente como un nuevo universal abstracto que tenga por propósito “mejorar” y “superar” la modernidad colonial. En todo caso se trata de una opción que quiere mostrarse con las posibilidad de construcción de un por-venir *otro* que se desmarque de los futuros prometidos por la colonialidad del capitalismo neoliberal.

La democracia *debole* que es posible identificar ya en las formas de organización socio-política en América Latina dan realidad a esta sentencia: lo “otro de la razón que ha quedado humillado y sin voz en el reino de lo no cognoscible, tendrá que hablar un día, de algún modo, aun desde la humillación”.<sup>162</sup> Y, es desde la humillación de la “herida colonial” que nos es permitido encauzar el pensamiento hermenéutico hacia la configuración de las posibilidades empíricas de la democracia *debole* siempre en esta clave

---

M. E. y Quintero, P. (Comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo*. EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina, 2014, p. 25.

<sup>162</sup> Rivara Kamaji, G. “La idea de piedad en el pensamiento de María Zambrano. Del racionalismo a la alteridad” en Rivara Kamaji, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003, p. 55.

decolonial que es su posibilidad más patente en nuestro tiempo tal como lo advertimos en los múltiples estudios sobre el tema a los que ya nos hemos referido precedentemente. Pero, ante todo, esta posibilidad se muestra más viva en los movimientos sociales de liberación y emancipación que han surgido en toda la América Latina a lo largo de toda su historia como espacio cultural sometido al eurocentrismo y a la hegemonía del poder económico y militar estadounidense.

La idea de la democracia *debole* se ha convertido en praxis política en las culturas de América Latina que ya no están obsesionadas con el desarrollo y la competencia propias de la racionalidad moderna (neo) liberal, capitalista y globalizadora. Frente al desprecio por la igualdad y el consecuente favorecer de la desigualdad neoliberal, los pueblos de América Latina no solamente han reivindicado el valor de la libertad y la emancipación, sino también han construido un discurso otro práctico-político que se reclama heredero de la sabiduría ancestral de los pueblos y que, provisionalmente, nosotros reconocemos y nombramos en el término *solidaridad en la dignidad* el cual entendemos en el sentido de respeto y empatía para con los otros y su dignidad.<sup>163</sup> En la democracia *debole*, el orden social no puede establecerse

---

<sup>163</sup> Muy a propósito en este contexto nos interesa recordar el recurso lingüístico que encontramos entre los rarámuris del norte de México en la Sierra Tarahumara cuando se refieren a un acto que significan con el término “kórima” el cual, por su riqueza de sentidos

siguiendo la lógica inclusión-exclusión de la razón moderna, sino por un orden generado a partir de lo que Vattimo y María Zambrano llaman “piedad” (*pietas*), –recurriendo al mismo término y, en algunos momentos de su discurso filosófico, con el mismo sentido– esto es, un saber tratar con lo otro y entre lo otro.<sup>164</sup> Este orden de la piedad es el de las razones del corazón.<sup>165</sup> En esta piedad zambraniana, se trata, desde luego, de la necesidad de abrirse a otra construcción de la racionalidad o de una racionalidad *otra* que no excluya lo otro, la heterogeneidad, la diversidad, la pluralidad y lo múltiple.<sup>166</sup> Así, por ejemplo, en el discurso del Movimiento Zapatista en México frecuentemente se

---

es difícil traducir al español, pero del que pueden dar cuenta términos como “reciprocidad”, “solidaridad”, “don”, “intercambio”, “compartir” como maneras de resarcir la desigualdad y las carencias entre la población. Para una introducción al análisis teórico etnográfico sobre “kórima”, véase el trabajo de Martín Ronquillo “La centralidad del *kórima* entre los rarámuri. Un recorrido de su tratamiento teórico etnográfico”, en *Diario de Campo. Patrimonios culturales*. Número 2, (mayo-agosto 2017), Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. pp. 77-100. Disponible en [Núm. 2 \(2017\): Patrimonios culturales \(Cuarta época\) | Diario de Campo \(inah.gob.mx\)](#)

<sup>164</sup> Cfr. Rivara Kamaji, G. *op. cit.*, p. 69. Una de las primeras significaciones de la *pietas* en Vattimo la encontramos caracterizada como aquella “actitud que podemos también llamar de *pietas*, aunque no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado”: Vattimo, G. *Etica dell’interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 26].

<sup>165</sup> “El saber de la piedad es un sentir, un sentir lo otro sin reducirlo a ninguna abstracción esquemática. Es un saber que asume la forma en la cual se manifiestan las múltiples y diversas realidades con las que el ser humano tiene que habérselas”: Cfr. Rivara Kamaji, G. *Ibidem.*, p. 72.

<sup>166</sup> Zambrano, M. “La reforma del entendimiento” en *Senderos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 73-80.

hace referencia a la igualdad, la justicia, la dignidad, la reciprocidad, entre otras motivaciones para las demandas político-sociales y económicas que enarbolan, y, cuando quieren referirse a la democracia, la entienden como un derecho de la comunidad a decir y organizar *a su manera* la justicia, la igualdad, la dignidad, la reciprocidad. Esta manera propia es una *manera otra* de democracia como *manera otra* de justicia e igualdad que no tendría que ser silenciada o negada por la manera liberal-occidental-moderna de democracia.<sup>167</sup> Pero, además, la democracia *debole* que se deriva del pensamiento originario de los pueblos amerindios está expresada con claridad en la expresión: “mandar obedeciendo” que desde su aparición pública difundió profusamente el EZLN. Esta expresión no solo está en la estructura intersubjetiva de su lenguaje, sino también en su interpretación de las relaciones de poder. Como puede verse, el contexto

---

<sup>167</sup> “Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado. La roja estrella que llama al hombre y al mundo para que escuchen, para que vean, para que nombren el mañana que se cosecha en el ayer. Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarios que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados. Los mismos excluidos. Los mismos intolerados. Los mismos perseguidos. Somos los mismos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana”: Mayor Ana María. “Discurso inaugural de la Mayor Ana María”, en *Chiapas*, número 3 (1996). Disponible en [Chiapas 3 - Discurso inaugural de la mayor Ana María \(revistachiapas.org\)](http://revistachiapas.org) Cfr. Participación de la Comisión Sexta del EZLN. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*. s/f.



original de esta expresión fue un comunicado del EZLN de 1994 en el que se lee:

Cuando el EZLN era tan sólo una sombra arrastrándose entre la niebla y la oscuridad de la montaña, cuando las palabras justicia, libertad y democracia eran sólo eso: palabras. Apenas un sueño que los ancianos de nuestras comunidades, guardianes verdaderos de la palabra de nuestros muertos, nos habían entregado en el tiempo justo en que el día cede su paso a la noche, cuando el odio y la muerte empezaban a crecer en nuestros pechos, cuando nada había más que desesperanza. Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:

“Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos (...)

“Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de

los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y *esa palabra nombró ‘democracia’ este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras*”.<sup>168</sup>

El “mandar obedeciendo” del Movimiento Zapatista mexicano es heredero de una antigua tradición autóctona (que ya “andaba dese antes que caminaran las palabras”) basada en el sentido de la comunidad y la reciprocidad entre las personas y el mundo viviente. Lo mismo sucede en otras tradiciones culturales en América Latina como es el caso de Bolivia en donde a la base de los saberes de los antepasados aymaras y quechuas está una organización comunitaria alejada del colonialismo exterior o interior.<sup>169</sup> De modo que, en los movimientos indígenas de Ecuador, Colombia, Guatemala, México, Bolivia, Perú y otros nos encontramos con tradiciones culturales que fueron acalladas y

---

<sup>168</sup> EZLN. *Documentos y comunicados*. Vol. 1. Ediciones Era, México, 1994, pp. 175-176. El subrayado es nuestro.

<sup>169</sup> En su estudio del colonialismo el sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha destacado la importancia de traer a consideración no solamente aquel colonialismo que fue producto de la conquista española en América Latina (colonialismo externo), sino el que le siguió después cuando los países colonizados asumieron la independencia nacional (colonialismo interno). La colonización interna se dio como una nueva forma de colonialidad que impusieron los descendientes de los españoles (criollos y mestizos) una vez que se rebelaron contra la monarquía española y su régimen político de dominio colonial, pues esa nueva clase burguesa emuló los principios políticos y las categorías epistemológicas del pensamiento moderno ilustrado que, en su momento, dio lugar a la Revolución Francesa e incluso antes a la Revolución de Independencia de las Trece Colonias Inglesas. Cfr. González Casanova, P. “El colonialismo interno”, en *Obras escogidas, vol. 1: Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Akal, México, 2017, pp. 121-146.

negadas por el “pensamiento único” de la modernidad metafísica capitalista neoliberal para quien la democracia únicamente puede ser aquel modelo que pertenece a su propia historia cultural (racionalista grecorromana y cristiana) con exclusión de cualquier otro que se aleje o no se acomode a los principios democráticos concebidos al amparo del pensamiento liberal europeo. Así, la democracia *debole* es la democracia de las víctimas de las injusticias que buscan la equidad y la justicia social. Esta democracia nace con la toma de conciencia de la colonización moderna y con la construcción de perspectivas de descolonización, todo esto también al interior de una lógica de sentido que solamente es posible encontrar en las lenguas autóctonas en las que piensan y hablan los pueblos amerindios.

Además, como ya hemos sugerido antes, la democracia *debole* en cuanto que decolonial, reconoce la diversidad y el derecho a la diferencia no como un derecho que alguno se ha dignado conceder sino como un derecho que reconoce lo que ontológicamente se da en la alteridad. Se trata del derecho a la diferencia dentro de la igualdad la cual no se deriva de una ley como igualdad formal sino de la mutualidad que significa el ser-con-los-otros que cada uno es.<sup>170</sup> Por eso

---

<sup>170</sup> Boaventura de Sousa Santos lo ha expresado así: “Tenemos derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”: “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL*, Año VIII, No. 22, septiembre 2007, CLACSO, Buenos Aires, p. 44.

esta democracia decolonial no se piensa en términos de una lógica universalista considerada abstractamente, sino como lo propio de y para una comunidad específica situada socio-históricamente. De tal manera que no es posible hablar de una esencia universal de la democracia *debole*, sino solamente de su forma de darse en la actualidad al tiempo que se la identifica porque no se erige como la única posibilidad del darse la democracia, sino como una interpretación que se reconoce como tal y, en ese reconocimiento, hace valer el proyecto de crear “un mundo donde quepan muchos mundos”.

En consecuencia, el pensamiento decolonial, como *pensiero debole* que ha contribuido a poner en crisis de disolución al moderno Estado-nación,<sup>171</sup> invita a pensar y a construir prácticamente una democracia propia del Estado plurinacional en el que la democracia *debole* esté signada por una pluralidad de formas de deliberación que pongan en obra diversas formas de democracia; por tanto, se trata de que esta democracia decolonial sea representativa de manera cualitativa y no cuantitativa, es decir, no se trata de contar votos y establecer criterios de exclusión basado en la lógica de contraposición entre mayorías y minorías, sino de incluir (integrar, sumar) cualitativamente la riqueza cultural y la diversidad identitaria de todos los miembros de la colectividad, por eso, en la

---

<sup>171</sup> Cfr. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999, principalmente el capítulo IX.

democracia decolonial es menester que se propicien múltiples formas de participación para deliberar y decidir sobre los asuntos más acuciantes de la colectividad teniendo como orientación el reconocimiento y el respeto dirigidos a los derechos colectivos establecidos y generados por la tradición cultural de las propias comunidades como, por ejemplo, el derecho al agua, derecho a la tierra, derecho a la soberanía alimentaria, derecho a disponer de los recursos naturales (no según la lógica de la explotación, sino en armonía con el equilibrio ecológico), derecho a compartir y difundir los saberes tradicionales, etcétera. En este contexto es que también caben las propuestas para reemplazar la economía de libre mercado por aquella que algunos teóricos como Mignolo llaman “economía del bienestar”, o sea, una economía no capitalista que administre la escasez en lugar de promover la acumulación, en la cual el crecimiento no signifique el progreso que genera la acumulación, la reducción de costos, la explotación de la salud para beneficios económicos, todo lo cual configura una economía de muerte en lugar de una economía de vida.<sup>172</sup>

Dentro de esta propuesta teórica consideramos la necesidad de invocar al Estado pluricultural, plurinacional y pluriétnico como el único ente político que en nuestro presente puede reivindicar, proteger y dignificar las autonomías de

---

<sup>172</sup> Cfr. Mignolo, W. D. “Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial” en *Tabula Rasa*, Número 9, julio-diciembre de 2008, Bogotá, Colombia, p. 54.

los pueblos originarios que –como puede verse, por ejemplo, en el contexto de América Latina–, muestra las posibilidades de organización social, política y económica que ya no responde a la racionalidad de la vorágine globalizadora capitalista neoliberal, sino que, asumiendo la disolución del Estado-nación y de su fundamento racional metafísico, se abre a una otra forma de Estado que aquí hemos llamado postmetafísico o *debole* como comunidad-proyecto de izquierda democrática *debole* y decolonial.

Un ejemplo de comunidad que se construye en torno de un proyecto político-social de izquierda democrática *debole* y decolonial será el Estado plurinacional de Bolivia en el gobierno de Evo Morales. El Movimiento al Socialismo (MAS) que lo llevó a la presidencia de esa nación sureña en el año 2005, se constituyó como un instrumento político en favor de la soberanía de los pueblos y naciones originarias de Bolivia, planteó un paradigma político-filosófico diferente y una identidad diversa, basados en la cosmovisión originaria del modelo comunitario. Después de 180 años de la historia republicana, por primera vez, los pueblos originarios, sectores sociales y minorías, tuvieron la posibilidad de participar en una Asamblea Popular Constituyente que reflejó la composición multinacional y pluricultural de todo

su territorio. Se trató, sin duda, de un “subversivismo democrático”<sup>173</sup> colectivo de quienes estaban y están cansados de vivir por más de quinientos años en un sistema opresivo y excluyente al que éticamente se resisten y por el que políticamente luchan para que sea definitivamente erradicado en nombre de la libertad y la igualdad *otras*. Se trató, entonces, de millones de ciudadanos que despertaron a la retrospección y recuperación de su herencia milenaria y se dieron a la búsqueda del espacio justo para cada una de las partes. Se trató de una subversión de la conciencia colectiva que buscaba promover la revitalización de la identidad, los valores y saberes autóctonos. Se trató de aspirar a un Estado decolonial cuya imagen e identidad moral estuviese basada en la simbiosis, la interculturalidad, el equilibrio y el respeto hacia la naturaleza, con amor a la vida y guiados por la sabiduría hacia el “buen vivir”. Se trató de asumir la invención de un Estado *otro* democrático constituido por naciones milenarias y por la diversidad de culturas, recuperando las raíces históricas, el legado tecnológico-científico, de un pensamiento filosófico e incluso de una

---

<sup>173</sup> Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, pp. 43-52. [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 46-54]. Laclau y Mouffe afirman que la emergencia del discurso sobre derechos del hombre en la Revolución Francesa posibilita una toma de conciencia sobre las desigualdades como ilegítimas y equivalentes a la opresión. Por eso, “la fuerza subversiva profunda del discurso democrático” permitirá que la libertad y la igualdad sean consideradas derechos aplicables a condiciones humanas más amplias lo que, a su vez, será fermento para las luchas contra la dominación y la subordinación. Cfr. Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004, p. 198.

espiritualidad basada en el encuentro armónico de opuestos, la complementariedad de la diversidad, reciprocidad y la solidaridad. El triunfo del MAS en Bolivia significó la salida del colonialismo interno y de la construcción narrativa e idealizada de una comunidad homogénea que no existía. Ahí, se colocaron las bases para el proceso de invención de una democracia *debole*, decolonial, multiétnica y pluricultural en la que el pueblo boliviano asumió el compromiso histórico de “mandar obedeciendo”.<sup>174</sup>

Esa experiencia histórico-cultural en Bolivia nos muestra que en la democracia *debole* prevalece la prioridad de la identidad colectiva por sobre las identidades individuales sin con ello buscar erradicarlas o subsumirlas en la homogeneidad como hacen los procesos de globalización neoliberal. En cuanto democracia decolonial, esta democracia prioriza la participación en la deliberación por encima de la participación en lo electivo; se construye como mecanismo para hacer del poder de gobierno un impersonal con posibilidad de ser revocado por consenso y capacidad para ser ejercido de modo rotativo, etcétera. Tal experiencia, por supuesto, ha tenido que sortear una gran cantidad de obstáculos e inercias provenientes de la situación política y económica heredadas de la lógica del régimen (neo)liberal, pero ha tenido en la tradición

---

<sup>174</sup> Cfr. Roitman Rosenmann, M. *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2011, pp. 71-74.



de sus sistemas políticos comunitarios practicados por los campesinos, barrios y gremios *otra* compleja forma diferenciada de gestión y conformación del poder y la autoridad que bien podemos pensar en sus posibilidades a escala local, regional y nacional.

Concluyendo. El por-venir signado por una democracia *debole* ya no puede pensarse a partir de la racionalidad teórica moderna que cunde en Europa y los Estados Unidos. Los procesos históricos que nacieron con la invención de América <sup>175</sup>, la conquista y la colonización del sur global están llegando a su clausura, los procesos de descolonización ahora están en auge y emergen movimientos revolucionarios que están transformando las sociedades políticas de nuestro tiempo, tiempo que comporta un entramado complejo de perspectivas plurales y demandas de reconocimiento desde la diversidad étnica, racial, sexo-genérica, económica, religiosa, epistémica, histórica, subjetiva y ética que ya no pueden ser ignoradas, suprimidas o silenciadas por la tradición

---

<sup>175</sup> En la línea teórica de Edmundo O' Gorman y Walter Mignolo, consideramos aquí la diferencia entre “invención” y “descubrimiento de América. Mientras que la idea de “descubrimiento” remite a una interpretación imperialista y eurocéntrica, es decir, moderna, de la historia; la idea de “invención” se construye desde la perspectiva de la crítica de la modernidad por quienes hemos sido acallados por ese imperialismo que enaltece el triunfo colonizador de Europa. Cfr. O' Gorman, E. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 5ª ed. F.C.E., México, 2021; Mignolo, W. D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 29.

del “pensamiento único” moderno ni pueden ser atendidas por los límites y las deficiencias de los Estados-nación homogéneos de la tradición liberal.

La palabra “democracia” no puede ya ser patrimonio exclusivo del liberalismo. No puede ser una palabra que implique en sí misma la idea de un régimen de organización social y política que se defina por la igualdad abstracta, la libertad individual formal y los universales procedimientos de mayorías legales para la toma de decisiones. Los principios de la democracia liberal no son principios universales y no pueden ser ya admitidos como parte de un sueño imperialista en el que se los busca imponer por la violencia franca o velada con la promesa de un futuro de desarrollo económico, industrial y de mejoras en el goce de los derechos políticos de los individuos. Como sabemos, los sueños imperiales del liberalismo devinieron las pesadillas del neoliberalismo en el mundo actual traicionando los propios ideales de la democracia liberal. El pensamiento *debole* y el pensamiento decolonial coinciden en la necesidad de *ex-propiar* del liberalismo la democracia, de *des-occidentalizarla*, *des-colonizarla*, *des-universalizarla*, en definitiva –creemos nosotros–, *debilitarla*,<sup>176</sup> *alterarla* para abrirla a las opciones *otras* que tienen como

---

<sup>176</sup> Sobre esta des-occidentalización y decolonialidad, Walter Mignolo establece una diferencia de análisis que nos parece oportuno traer a consideración para complementar nuestro argumento sobre la constatación de la tendencia al *debolismo* de las sociedades del sur global: “La desoccidentalización opera en general en la esfera de los estados e instituciones estatales. La descolonialidad es un asunto de la sociedad política global, es

propósito conseguir el “buen vivir” de la comunidad a través de una paz y justicia (como armonía) edificadas sobre medios que honran formas de vida, tradiciones y creencias diferentes a los de la democracia liberal la cual, sabemos, sirvió de arma y justificación para la praxis imperialista-colonialista en términos políticos y económicos como diseño global.

Como vemos, la democracia liberal es una opción, pero no es la única opción ni siquiera como opción preferible de manera universal. Por su parte, la democracia *debole* corresponde solamente a una historia local que no se pretende un diseño global.<sup>177</sup> En ese sentido es una democracia decolonial, pues se trata de un esfuerzo del pensamiento por despojar del sentido de “democracia” todas aquellas cargas coloniales (es decir, metafísicas) que le atribuyeron sus artífices en el pensamiento moderno liberal para configurarla como pensamiento único y, por ende, necesario para ser impuesto de modo imperialista como “verdad” universal. Una política *debole* no puede ya

---

decir, de organizaciones, proyectos, creatividad intelectual y artística, involucrados en actividades y procesos de descolonización de los saberes y de las subjetividades apresadas en categorías raciales, sexuales, de género, de etnicidad, estéticas, religiosas, políticas, económicas. Tareas y procesos de extrema importancia que los estados, aún los más progresistas, no pueden hoy ocuparse. Los “estados” están atrapados en las relaciones político-económica ‘inter-estatales’”: Mignolo, W. D. “Democracia Liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien”, en *Sociedade e Estado*, volume 29, número 1 Janeiro/Abril 2014, p. 25. Disponible en [Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien | Sociedade e Estado \(unb.br\)](#)

<sup>177</sup> Cfr. Mignolo, W. D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, 2003.

pretender esto, no solamente porque lo considera aberrante, sino porque la actualidad muestra que la metafísica que subyace a ese pensamiento es solamente una historia local que, siguiendo la lógica del pensamiento fuerte, se impone como “verdad única” pretendiendo ser la única historia posible de manera universal, lineal y progresiva hacia “lo mejor” tal como se ha presentado el ideal ilustrado de la razón moderna que, como ya argumentamos en el capítulo anterior, ha sido también la justificación para cometer crímenes de lesa humanidad... en nombre de la “democracia”.<sup>178</sup>

La histórica experiencia del buen vivir en el Estado Plurinacional de Bolivia (a partir de su nueva Constitución Política del Estado aprobada por referéndum en enero de 2009) muestra un horizonte cultural alternativo y alterativo respecto de la modernidad del capitalismo neoliberal y de su “democracia”. Se trata de un Estado *otro* (plurinacional), de un modelo territorial *otro* (autonómico) y de un paradigma económico *otro* (economía plural con base en la social y comunitaria) que se hallan sustentados en el pensamiento decolonial y en la búsqueda de la armonía con la Madre Tierra.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Cfr. Zolo, D. *Terrorismo humanitario. De la Guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Bellaterra, Barcelona, 2011.

<sup>179</sup> Para un desarrollo del análisis de la ruptura del paradigma colonial que representó la experiencia política boliviana puede verse la interesante compilación de textos elaborada por Katu Arkonada, *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de Culturas. Bolivia, 2012. Particularmente, llamamos la atención sobre el artículo de la

La democracia *debole*, como democracia decolonial, está convocada a ser, en el siglo XXI, la oportunidad para dejar de lado las deficiencias y los abusos de la democracia liberal imperativa e imperialista que ya hemos señalado antes. La única manera de salir de la violencia metafísica devenida totalitarismo democrático es tomar la vía de la *alétheia* en cuando de-velamiento del enmascaramiento de la democracia liberal como apariencia de un mundo prometido nunca cumplido y del cumplimiento de un mundo soterrado nunca confesado. La paz, la libertad, la justicia, la solidaridad y otros ideales de la convivencia humana no pueden ser logrados a través de la democracia liberal y así lo han mostrado las deficiencias de ese modelo.<sup>180</sup> La democracia liberal no es un futuro posible, sino la posibilidad del no-futuro. Ningún futuro es posible,

---

autoría del propio compilador y que lleva por título “Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien”, pp. 174-196. En relación con los fines y funciones del Estado, como proyecto decolonial, la Constitución boliviana establece, entre otros: “Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales” (Artículo 9). Y, con relación al sistema de gobierno, dice: “La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres” (Artículo 11).

<sup>180</sup> El relación con los ideales que aquí mencionamos y su enmascaramiento en la metafísica de la democracia liberal, nos interesa destacar que, en Walter Mignolo esos ideales son concebidos como el “horizonte único de justicia y equidad”. Teniendo presente este horizonte, llega a afirmar: “[M]ientras la dimensión imperial/colonial de “democracia” es uni-versal y tenemos ya sobradas muestras de que la retórica de paz es una justificación para la guerra, la dimensión de-colonial de “democracia” es pluri-versal: el horizonte es uno, pero los caminos para llegar a él son variados, variadas lenguas, variadas formas e intereses en el conocimiento, variadas religiones, variadas subjetividades, variadas formas de sexualidad, etc.” Mignolo, W. D. “Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial” en *Tabula Rasa*, Número 9, julio-diciembre de 2008, Bogotá, Colombia, p. 47.

si no se inventa como por-venir, es decir, como la posibilidad de que sean efectivamente tomadas en cuenta las subjetividades y las comunidades diversas. La *pluriversalidad debole* decolonial, que se opone a la metafísica del sujeto universal<sup>181</sup>, impulsa formas de organización social y política de sujetos *pluriversales* que no operan conforme a verdades metafísicas, sino conforme a acuerdos comunitarios provisionales y locales que se reconocen hermenéuticamente como tales.

Tampoco será posible ningún por-venir si no se toma en cuenta, incluso en el nivel ético, la responsabilidad de cara a lo que implica la preservación de los recursos naturales devastados por el industrialismo explotador y el consumismo desmesurado que impulsa una economía de mercado centrada en el desarrollo nacional y en el goce individualista de las clases medias globales. La nueva conciencia ecológica mundial se ha definido en torno a la apertura a posibilidades y alternativas que creativamente se ofrecen en el *altermundismo* y otras expresiones de la sociedad política global (“movimientos sociales”) que

---

<sup>181</sup> El sujeto en el universalismo abstracto de los europeos modernos “no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí”: Grosfoguel, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007, p. 64.

buscan frenar los excesos y la depredación de la política económica de los Estados capitalistas neoliberales en todo el mundo, sean “economías de primer mundo” o no.

Como puede colegirse, una política democrática decolonial en sentido *debole* y diferenciada del modelo (neo)liberal tiene necesariamente una perspectiva desde de la marginalidad y la no dominación. Desde esta perspectiva hermenéutica son previsibles ciertas consecuencias éticas dentro de las cuales pensamos que se tendría que luchar contra la lógica de explotación económica y de opresión política de la modernidad capitalista y para que los políticos, los banqueros, los empresarios y los comerciantes no faciliten la degradación ambiental con productos tóxicos, no busquen mayor desregulación para fortalecer el libre mercado, ni eludir el pago de impuestos y, por lo contrario, logren cerrar la entrada a cualquier acto que insinúe corrupción en quebranto de la dignidad humana y de la justicia social. Por otro lado, se inspira en una conciencia social y antropológica en la que el *otro* es respetado a partir (y a propósito) de sus diferencias, es decir, de los diferentes modos de ser y de conocer que son constitutivos irremplazables de una comunidad no homogénea e integrada de identidades siempre vinculadas, comunicadas y solidarias. Esto último nos abre a un paradigma *otro* que el imperialista de la modernidad liberal; este paradigma alternativo sería el de la *coexistencia* derivada de la idea

de comunidad como un mutuo respeto (que privilegia la vida, la armonía y la plenitud de las relaciones sociales por encima de la competencia, el crecimiento económico y la destrucción) que reconoce el posicionamiento geopolítico de las diferentes perspectivas epistemológicas, ontológicas y políticas dentro del contexto de la interculturalidad y no desde una multiculturalidad siempre gestionada desde arriba y desde afuera como suelen hacer las políticas liberales.

El fin de la modernidad es el fin de la verdad absoluta, es el adiós a la retórica de la democracia moderna que oculta la lógica de la colonialidad y silencia las voces de quienes acogen un *pensiero debole* que se construye a partir de las diferencias ético-políticas, antropológicas y culturales de quienes, desde la cultura hegemónica, son tenidos como los “*otros* que están en el error”. El fin de la verdad absoluta significa, por tanto, que los débiles de la historia han tomado la palabra y su palabra la dicen desde un lugar de enunciación que profiere la denuncia de la dominación pero también el anuncio de un por-venir del que no se sabe lo que es, pero sí se sabe que es un modo *otro* de ser aunque sin poder concebirlo como totalidad realizada, ya que, en cada paso hacia el ideal posible se va configurando el ser de ese modo *otro* de ser.



## IN-CONCLUSIONES

### “DESDE QUE SOMOS UNA CONVERSACIÓN...”

Non si “arriva” da nessuna parte, ci si aggira sempre nei dintorni, si permane dentro un orizzonte. È questo del resto il nostro rapporto con l’essere stesso, esso è l’apertura entro cui stiamo, niente come una struttura sistematica con inizio, mezzo, fine. Che cosa però ci si può aspettare da un pensiero così inconcludente, che non pensa proprio a concludere ma che vuole restare aperto?<sup>1</sup>

G. Vattimo. *Essere e dintorni*.

...el hombre en su ser no puede permanecer allí donde ha llegado, sino que la vida humana es de tal condición que exige que el hombre viva como viajero que no se afinca en parte alguna y que todo lugar sea casi al mismo tiempo de llegada y de partida.<sup>2</sup>

M. Zambrano. *La reforma del entendimiento*.

Peligroso y accidentado ha sido nuestro viaje. ¡Qué lejos estamos ahora de esta tranquila contemplación con la que al comienzo vimos nuestra nave hacerse a la mar!<sup>3</sup>

Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

---

<sup>1</sup> “No se ‘llega’ aquí desde ninguna parte, ni tampoco se está siempre vagabundeando por los alrededores, sino que se permanece más bien dentro de un horizonte. Esta es, esencialmente además, nuestra propia relación con el ser, pues tal es la apertura dentro de la cual estamos, nada semejante a una estructura sistemática con inicio, medio y fin. ¿Qué se puede esperar de un pensamiento tan inconcluyente, que no piensa concluir, sino que quiere permanecer abierto?”. Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, pp. 9-10. La traducción es nuestra.

<sup>2</sup> Zambrano, M. “La reforma del entendimiento” en *Senderos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 73-80.

<sup>3</sup> Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. [Trad. German Cano], Biblioteca Nueva, Madrid, 1990, p. 129.

Persuadidos, como estamos, de que “somos una conversación y podemos escucharnos unos a otros”<sup>4</sup>, creemos que la reflexión filosófica que aquí hemos articulado no ha podido ser de otra manera que una conversación con nuestro tiempo y con nuestra cultura a partir de las intuiciones y convencimientos que hemos derivado de la ontología hermenéutica de Vattimo en cuanto *ontologia dell’attualità*. Como se puede apreciar en los capítulos precedentes, nuestro pensamiento político está más bien regido por una lógica de la conversación que por una lógica de la demostración argumentativa cerrada que pudiese partir de un *fundamentum inconcussum*. Por eso, esta reflexión hermenéutico- filosófica sobre la política nos ubica ya –como punto de partida/llegada– en un presente que es nuestra actualidad y que muestra características, problemas, retos, circunstancias, coyunturas que no son necesariamente las que en un determinado momento pudo intuir Vattimo, sobre todo en sus primeros escritos. Nuestra actualidad política es en parte compartida con aquella que tiene Vattimo ante sí; sin embargo, siempre que se comparan dos épocas hay rasgos que parecen distinciones y otras que son semejanzas si no circunstancias muy parecidas. De este modo, solamente hemos podido pensar desde nuestra

---

<sup>4</sup> “Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, Seit ein Gespräch wir sind Und hören können voneinander” [El hombre ha experimentado mucho. A muchos celestes ha nombrado, desde que somos una conversación y podemos oír unos de otros]: Hölderlin, F. *Friedensfeier. Dritte Fassung*, StA, Band 2.1, Seite 136-137.

actualidad y desde nuestra condición históricamente determinada por la colonialidad en América Latina como horizonte cultural y de significados y, desde este ser-pensar ex-céntrico, hemos querido permanecer en la conversación hermenéutica con la filosofía del *pensiero debole* haciéndolo propio al mismo tiempo que mantener esta conversación con el devenir de nuestra actualidad política en su trama social y económica.

Por lo demás, estas in-conclusiones son la expresión de un pensamiento hermenéutico filosófico que permanece siempre abierto a lo in-decible, lo impensado, lo in-determinado, es decir, que con nuestra reflexión arribamos a un punto que, al mismo tiempo que de llegada, es de partida, pues, debido a que nuestro horizonte de ser-pertenencia siempre es un horizonte *proyectual*, nuestro pensar no cesa de interrogar “¿qué hacer?” –como hacía Lenin– ante la fuerza del despliegue de la violencia metafísica totalitaria que, en su época y en la nuestra, mantiene todavía sumido al mundo en el imperialismo cosificante-cuantificable del capitalismo moderno... quizá, pero solo quizá, ahora en su fase de neoliberalismo terminal.

Ante este “¿qué hacer?” es que hemos querido aquí atisbar un ejercicio de respuesta –de manera siempre fragmentaria y provisional–, que, como se ha visto, no ha pretendido ser por nada ningún tipo de “solución” definitiva como si se tratara de aportar “la verdad esencial” en los asuntos práctico-políticos,

sino solamente como un querer responder tratando de atender a las interpelaciones del ser tal como se nos muestran en el contexto de nuestra situación hermenéutica en la actualidad.

### ***Pensiero debole, ontologia dell'attualità* y hermenéutica política: la reconstrucción de la racionalidad**

La crítica radical de la metafísica “costituisce davvero un problema preliminare ineludibile per ogni discorso filosofico consapevole della propria responsabilità”.<sup>5</sup> Para la línea de pensamiento que va de Nietzsche-Heidegger a Vattimo y nosotros, la metafísica consiste, entre otras cosas, en la creencia en una verdad objetiva (*positum*, dada de una vez por todas y para siempre) y universal (en cuanto que vale para todos de la misma manera a partir de compartir una presunta cultura universal). La metafísica está vinculada necesariamente con la violencia ya que supone la imposición de la verdad única universal a todos (es decir, de modo total, *totalitariamente*), imposición que termina por anular la dimensión proyectual del ser humano, es decir, las posibilidades de su libertad, de su poder-ser-otro, de su diferencia; de ahí que la posmodernidad, en cuanto crítica radical de la metafísica, signifique el fin de la metafísica occidental moderna (Heidegger) y la muerte de Dios (Nietzsche),

---

<sup>5</sup> Vattimo, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012, p. 141.

lo que conduce, a su vez, a la apertura del pensamiento hacia posibilidades *otras* no violentas y plurales para la vida y la coexistencia pacífica de los pueblos a partir, no obstante, de sus conflictivas diferencias. Como hemos visto en los capítulos precedentes, se trata del *pensiero debole* como respuesta y oposición al pensamiento fuerte y totalitario de la violencia de la metafísica moderna.

Las políticas liberales y neoliberales, en cuanto que imperialistas en el mundo, se han configurado de ese modo debido a las posibilidades que les proporcionó la estructura metafísica del pensamiento que se constituyó, particularmente, al menos desde la línea heredada de la filosofía platónica. La crítica a la metafísica ya operada en el pensamiento nietzscheano-heideggeriano-vattimiano nos ha posibilitado un modo de pensamiento *otro* para configurar el pensar histórico-político, económico, social y cultural sin caer en los postulados de los primeros principios y en la metafísica del fundamento último que, al tiempo que da seguridad, somete.<sup>6</sup> La metafísica se ha mostrado especialmente cosificante en el mundo porque en ella ha prevalecido una lógica del dominio y de la colonialidad a partir de la

---

<sup>6</sup> La figura del “Leviatán” de Hobbes ilustra perfectamente el proceder del moderno pensar metafísico-violento que en la idea política es capaz de concebir un poder omnímodo como el fundamento último que da seguridad y a la vez somete. Como crítica, Heidegger indicó que la cuestión política es la cuestión de la justicia. La justicia acaece cuando se ajusta el ciclo entre la vida y muerte, evitando que algo se convierta en una estructura eterna o estable. Hay justicia cuando los entes aparecen y desaparecen y el ser, a la vez, se da y se oculta. Cfr. Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro (1946)”, en *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998.

racionalidad epistémica moderna que se ha desenvuelto como matriz de la acción interventora de los seres humanos en el mundo. El mundo entero se devela para esta razón como un mundo de objetos dispuestos a ser dominados y manipulados (cuantificados) en favor del sujeto racional. Este y no otro es el comienzo de la racionalidad técnico-científica desde la cual se construye un mundo, el mundo de la modernidad que ha calado en la actualidad permeando todos los rincones de nuestra cultura occidental.

Con esta crítica a la racionalidad de la metafísica moderna hemos querido abrirnos a una comprensión *otra* del sentido del ser y, para ello, nos ha sido preciso interrogarnos sobre aquello que posibilita esa comprensión *otra* del ser. La respuesta, que aquí solamente hemos podido ensayar, ha sido en términos de indicar la condición hermenéutica del ser y su historicidad.<sup>7</sup>

Tal como, en efecto, hemos tenido oportunidad de mostrar, una comprensión *otra* del ser nos abre a una comprensión *otra* de la verdad. Heidegger recuerda que en la comprensión de Platón, la verdad significa

---

<sup>7</sup> Es, precisamente, cuando hablamos de reconstrucción de la racionalidad que nos estamos refiriendo a este abandonar la racionalidad metafísica científico-tecnológica de la modernidad para dar paso al retorno de la racionalidad mítico-narrativa-simbólica-creadora de sentidos propia de la hermenéutica (como comprensión-interpretación del mundo y del ser del ser humano) que hemos adoptado en la línea de pensamiento que encontramos ya en Nietzsche, pero que tiene importantes desarrollos en Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Vattimo. Cfr. Gadamer, H-G. *Mito y razón*. (Trad. José Francisco Zúñiga), Paidós, Barcelona, 1997; Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995].

“...entender algo dominándolo, en el trato con una cosa y en ésta misma”.<sup>8</sup> Evidentemente, se trata aquí de la teoría correspondentista de la verdad, pero “con la concepción de la verdad como coincidencia [correspondencia] no obtenemos ni tenemos en absoluto nada comprensible”.<sup>9</sup> De esta verdad como correspondencia se deriva la esencia de la ciencia moderna como saber objetivo, cierto, universal, confiable, etcétera. La verdad para Heidegger es *alétheia*<sup>10</sup> y para Vattimo se *des-vela* en el “ponernos de acuerdo” al interior de la experiencia de la conversación. En ambos, la verdad es ontológica y significa des-ocultamiento, des-velamiento. En el *des-velar* de la conversación se construye una verdad como su resultado. Así, afirma Heidegger, al *logos* le es inherente el des-ocultamiento y, lo es, como acontecimiento del ser.<sup>11</sup> Para una ontología hermenéutica, como la de Vattimo, en la base de la verdad hay ya un des-ocultamiento como irrupción de lo velado, lo oculto, lo acallado; y hay, también, una pluralidad de intérpretes e interpretaciones, por tanto, de acuerdos, desacuerdos y conflictos (se trata del ser-lenguaje participativo en lo común de la política democrática).

---

<sup>8</sup> Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*. Herder, Barcelona, p. 149.

<sup>9</sup> Heidegger, M. *op. cit.*, p. 15.

<sup>10</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003, parágrafo 44.

<sup>11</sup> “Ser –no el ente– sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras en Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios”: Heidegger, M. *op. cit.*, p. 249.

Todas nuestras formas de describir o de tener experiencia del mundo son interpretaciones del mundo. En esa experiencia no se trata del reflejo del objeto en el sujeto pasivo como lo entendió la tradición objetivista realista de la filosofía occidental. Es por eso por lo que, reconociéndonos en la línea filosófica heideggeriana, es posible pensar el ser de una manera distante y distinta de la metafísica; es decir, ya no como fundamento último, inmutable, fijo, eterno y dado fuera de la historicidad, sino como evento (*Ereignis*), historicidad, devenir. Esta concepción *otra* del ser hace posible una concepción de la verdad que ya no es más aquella concepción correspondentista que desde Platón y Aristóteles podemos encontrar inmersa en las teorías del conocimiento deudoras de la metafísica que recusa Heidegger. La verdad es siempre interpretación, incluso, lo es aquella pretendida “verdad científica” como bien lo mostró la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn. La pregunta de Nietzsche: “¿Qué es entonces la verdad?” nos conduce a mostrar, como respuesta, el carácter interpretativo de la verdad.<sup>12</sup> Las cosas son lo que son solamente al interior de marcos de interpretación que incluyen un contexto

---

<sup>12</sup> “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”: Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). [Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña]. Tecnos, Madrid, 2006, p. 25.



lingüístico. El ser no es algo objetivo que está ahí afuera del pensamiento al cual la mente del sujeto habría que corresponder. Gadamer lo había reconocido: el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje. Los objetos, incluso los de las ciencias, solamente se dan al interior de un horizonte de interpretación que nos es heredado y dentro del que cada uno, como intérprete, asume una responsabilidad: la de la propia historicidad que no solamente refleja el pasado, sino que debe interpretarlo e incluirlo en un proyecto abierto al por-venir en busca de transformar al mundo como respuesta a la interpelación del ser, según una ontología de la actualidad como la que aquí nos hemos ocupado en mostrar inspirados en el pensamiento de Vattimo.

Toda la filosofía hermenéutica de Vattimo surge del acto de asumir las condiciones a las que nos ha conducido la modernidad tardía. La tesis que propone el filósofo de Torino es que, al desarrollar las premisas contenidas en las filosofías de Nietzsche y Heidegger, ello nos ha conducido a que la filosofía contemporánea se haya decantado por la hermenéutica como la base de una forma de hacer filosofía que ya no se apresta a ser un pensamiento fundacional sino una actividad de interpretación. Entender que el mundo siempre es interpretado significa vivirlo contextualmente al interior de la historia, debilitando la violencia perentoria de los realismos. Esta es la manera de comprender lo que significa el *pensiero debole*. De este modo, cuando hacemos

referencia a “pensar nuestra actualidad”, ello no significa otra cosa sino una cuestión de interpretación, pues, siempre estamos como partícipes en nuestro tiempo en la medida en la que lo interpretamos. En la comprensión de nuestro tiempo no se trata de comprender un ser eterno e inmutable, sino de una comprensión del ser que lo muestra como expuesto, atento siempre a la condición histórica de su aparecer. Es por esta recuperación de la pregunta por el ser que la ontología hermenéutica de Heidegger y Vattimo tiene un lugar importante entre las corrientes de filosofía que nacen en el siglo XX y que en el turinés adquiere una dimensión ontológica y teológica<sup>13</sup> que la remite siempre a la apertura al otro y a lo otro.

---

<sup>13</sup> Como se puede apreciar en este trabajo, nosotros hemos querido prescindir de las derivas de la ontología hermenéutica en el pensamiento religioso cristiano de Vattimo porque nos parece, con todo, una recaída en el pensamiento metafísico del que heideggerianamente habría querido sustraerse; no obstante, no desconocemos la importancia que para su proyecto filosófico significan los esfuerzos reflexivos que Vattimo ha dedicado al desarrollar esas derivas en buena parte de su obra. Cfr. Vattimo, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996]. Vattimo, G. *et al. Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*. Fazi Editore, Roma, 2007. [Trad. Carlo Gentile Vitale: *¿Ateos o creyentes? Filosofía, política, ética y ciencia*. Paidós, Barcelona, 2009]. Vattimo G. y Caputo, J. D. *After the Death of God*. Columbia University Press, New York, 2007. [Trad. Antonio José Antón: *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós, Buenos Aires, 2010]. Vattimo, G. y Rorty, R. *Il futuro della Religione*. Garzanti Libri, Milano, 2005. [Traducción al español de Teresa Oñate: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós, Barcelona, 2006]. Vattimo, G. y Dotolo, C. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012]. Vattimo, G. y Girard, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, 2006. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Barcelona, 2011]. Vattimo, G. “Hermenéutica y experiencia religiosa

La verdad no es absoluta, es histórica y tiene que ver con la presencia del otro y de lo otro que nos interroga y nos interpela en términos de cuidado, de escucha al otro que requiere ser escuchado y que necesita el reconocimiento que le da la escucha desde su propia diferencia, pensando, además, en su por-venir, en el por-venir del otro.

La ontología hermenéutica de la actualidad significa pensar y pensarse en el tiempo, en la historia. El tiempo cambia, los siglos pasan. Es muy importante afrontar la cuestión de nuestro tiempo desde el punto de vista de una ontología hermenéutica, pues, la pregunta sobre el significado de “pensar nuestro tiempo” nos remite a algo que no está dado, ni puede pensarse de manera estática, al contrario, es algo histórico y en ello se da la llamada del ser: un ser que se nos da en un *pensiero debole*, no un pensamiento fuerte, violento, impositivo, sino un pensamiento abierto a la transformación, al contexto, a la historicidad, al acaecer y a la no violencia. Esto es lo que encontramos en Heidegger cuando se refiere al ocaso del ser y a Occidente como la tierra de ese ocaso (*Abendland*). El *pensiero debole* es la filosofía del ocaso del ser que inspira a un ser abierto a la transformación y a la historicidad. Por esto, pensar nuestro tiempo significa localizarse en una situación histórico-cultural que nos

---

después de la ontoteología” en *Azafea. Revista de Filosofía*, n. 5, 2003, pp. 19-27. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

pertenece como nuestra manera de estar-en-el-mundo. No se presenta como algo impositivo, como una verdad absoluta que quiere ser afirmada con violencia y mediante la fuerza. En la perspectiva ontológica de Vattimo, nuestra actualidad es un darse de la verdad como *caridad*:<sup>14</sup> como cuidado y escucha de la palabra del otro, sin la pretensión de poseer la verdad absoluta, sino buscando la apertura al otro. Este otro es siempre histórico. El por-venir es, justamente, lo otro, aun si nos referimos, en términos escatológicos, al final de la historia. El ser no es algo que es, sino que acontece (*Ereignis*) y que no acontece siempre de la misma manera. Y ¿dónde acontece? En nosotros, en nuestra comunicación, en nuestro lenguaje, en nuestro conversar. El ser nunca se da como un objeto, sino que se da en la interpretación de los otros y por los otros.<sup>15</sup>

La interpretación es lo que posibilita el encuentro-conversación de la diferencia signado por la comprensión del otro al interior de una historia que no se comprende en términos del proceso unitario de la civilización imperialista (moral y científico-tecnológica) y su consecuente despliegue colonial, sino

---

<sup>14</sup> No obstante el contexto teórico –de innegable procedencia cristiana– en el que se hace referencia a este concepto, en Vattimo se trata de un valor ético-político que consiste en una actitud de atención y respeto al otro. No significa una actitud caritativa en el sentido de “dar caridad” u ofrecer una dádiva de ayuda al necesitado.

<sup>15</sup> Cfr. Vattimo, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003, p. 18 [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 22].

solamente como historicidad plural de las diferentes temporalidades culturales y políticas.

En esta ontología hermenéutica nihilista y decolonial, se trata de reducir la violencia contra el ser, de reducir todo aquello que se establece como imposición y como amenaza. Se trata, en definitiva, de un *indebolimento* de la violencia del poder metafísico y su configuración en la democracia liberal y el capitalismo neoliberal en cuanto que pensamientos imperialistas-coloniales productos del “pensamiento único” que cada vez empobrece más el mundo con su obstinada pretensión de erradicar la pluralidad de las culturas, de los modelos económicos y de las visiones propias del mundo.

Desde esta perspectiva, creemos que no se puede pensar en los temas y problemas políticos sin recurrir a un horizonte posibilitado por la reflexión ontológica hermenéutica del *pensiero debole* –que aquí hemos ofrecido como nuestra reflexión sobre el por-venir de la humanidad en el siglo XXI– siempre que queramos contribuir comprometidamente a los ideales de transformación del mundo. Así como Gramsci consideraba que el marxismo era una filosofía de la praxis al hacer alusión a la vinculación entre teoría y praxis de la tesis 11 sobre Feuerbach,<sup>16</sup> así, también, consideramos que la ontología hermenéutica

---

<sup>16</sup> Cfr. Gramsci, A. “La filosofía de Benedetto Croce” en *Cuadernos de la cárcel*, t. 4. (Trad. Ana María Palos), Ediciones Era, México, 2001.

vattimiana es una filosofía de la praxis que no tiene que elegir, excluyentemente, entre interpretar o transformar el mundo, sino que está llamada a transformar el mundo porque lo interpreta. La interpretación nos da una comprensión del mundo, una comprensión que, como sabemos, implica al sujeto, al intérprete, en el mismo acto hermenéutico. No se trata de una comprensión como conocimiento objetivo de las cosas que hay en el mundo, sino un conocimiento que siempre implica a quien conoce: implica su ser en la historia, su lugar en la sociedad, su disposición ante la política y la economía, etcétera. Solo porque el mundo puede ser interpretado es que puede ser transformado. No hay transformación alguna del mundo sin una interpretación previa que le subyace. Es decir, solamente porque puedo comprender al mundo como estructurado de una manera injusta es que puedo comprometerme a luchar en favor de la justicia. Por ello, hemos querido enfatizar que interpretar lo existente se vuelve una tarea impostergable para modificarlo y para ayudar a la afirmación de una visión alternativa-alterativa del mundo.

“Pensar la actualidad, cambiar el mundo”<sup>17</sup> sería la expresión de una ontología política motivada por la hermenéutica nihilista que tiene en los otros a los destinatarios de la solidaridad y del respeto ético-político como

---

<sup>17</sup> Cfr. Chiurazzi, G. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*. Bruno Mondadori, Milano, 2008.

configuración actual del ser en la que se devuelve la voz a los silenciados, los oprimidos, los excluidos, los desposeídos, los no representados, los olvidados, los marginados, los *deboli*, –con la pretensión de que las alternativas-alteraciones (antes desechadas o silenciadas) sean posibles como realizaciones históricas.

En definitiva, transformar (cambiar radicalmente) al mundo (¿tomar el poder? <sup>18</sup> ) significa interpretarlo <sup>19</sup> y, en el proceso hermenéutico de transformación de nuestra actualidad, es necesario abandonar las estructuras de poder y opresión derivadas de la metafísica objetivista del capitalismo neoliberal.

La ontología hermenéutica de Vattimo se haya caracterizada por la imbricación de dos elementos teóricos: 1) la despedida del fundamento metafísico, y 2) la concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. Sobre estas dos ideas hemos querido construir el pensamiento de una política *debolista* que incluye una afirmación an-árquica, nihilista y una apertura al pluralismo de la diferencia. Pero, como hemos tratado de mostrar, la ontología hermenéutica no se reduce a eso, la hermenéutica vattimiana implica también

---

<sup>18</sup> Cfr. Holloway, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Herramienta, Buenos Aires, 2009.

<sup>19</sup> Vattimo, G. “Comprender el mundo-transformar el mundo” en Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., *et al.* “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Editorial Síntesis, Madrid, 2003, pp. 59-69.

una filosofía de la historia, aquella filosofía de la historia del final de la Filosofía de la Historia, es decir, como la historia del paulatino debilitamiento (*indebolimento*) o disolución del ser metafísico. Creemos que esta captación intelectual histórica fue lo que condujo a Vattimo a proponer una visión de la hermenéutica como “nueva *koiné*”, esto es, como lenguaje común de la filosofía de nuestro tiempo.

La hermenéutica como *koiné* filosófica, es la filosofía del mundo tardomoderno en el que la realidad objetiva se ha disuelto para dar cauce al conflicto de las interpretaciones y, como bien ha afirmado Vattimo, “l’ermeneutica coglie attivamente la vocazione dell’essere a darsi sempre più come verità del linguaggio umano, invece che come cosa e dato bruto...”<sup>20</sup>

Heidegger ubica el acontecer del ser dentro de la historia del ser. La consideración de la historicidad del ser nos permite salir de la metafísica del ser como presencia estable, de la historia con sentido teleológico predefinido y de la verdad única, todo esto para abrirnos a las múltiples posibilidades de darse el ser, la historia y las verdades. Esta apertura a lo *otro*, a la diferencia, marca las posibilidades de un por-venir en el que las sociedades se construyen en relación

---

<sup>20</sup> “...la hermenéutica adopta activamente la vocación del ser a darse a sí mismo cada vez más como verdad del lenguaje humano, en lugar de como cosa y dato en bruto...”: Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018, p. 335. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 262].



con la otredad, con actitud de *pietas*<sup>21</sup> y solidaridad (altruista) hacia ella. Esta es la idea principal en la que hemos centrado la experiencia de la democracia *debole* que advertimos puesta en obra en las comunidades originarias de los pueblos de América Latina. Asimismo, la referencia que hacemos a los *deboli* (la actitud de *pietas* como respeto y cuidado dirigidos al otro) en esta ontología hermenéutica política debe ser tenida positivamente como criterio preferido para responder al controvertido tema de los límites de la interpretación que, como se aprecia, nos salva de caer en una suerte de relativismo (neo)liberal que nos hiciera ser cómplices del capitalismo del consumo ilimitado<sup>22</sup> o en cualquier otro relativismo extremo que daría por válida cualquier interpretación con todas las consecuencias prácticas que esto pudiera encerrar.

---

<sup>21</sup> En *Etica dell'interpretazione* y, en menor medida en otras obras, Vattimo recurre a esta expresión que bien puede ser traducida por “piedad” siempre que por ello no se entienda la caridad que, como afirma María Zambrano, es una forma inventada por el cristianismo; no es ni siquiera la compasión. En todo caso es un “saber tratar adecuadamente con lo otro”: Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. F.C.E., México, 1986. Cfr. Rivara, G. “La idea de piedad en el pensamiento de María Zambrano. Del racionalismo a la alteridad” en Rivara Kamaji, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003, p. 51.

<sup>22</sup> Véanse como referencia los estudios de sociología crítica que desarrolla Gilles Lipovetsky en muchas de sus obras, principalmente, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2007; *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2003.

## **Hermenéutica política *debole***

El "*pensiero debole*" es una filosofía que quiere liquidar todos los principios absolutos heredados de la Ilustración moderna convertidos en verdades universales y eternas. Al tener esto presente, podemos argüir que una filosofía política que exige la verdad absoluta ya no puede funcionar hoy. Los que quieren ejercer el poder político (o los que de hecho lo ejercen) como dominio suelen estar contra la política que se piensa y se construye fácticamente a partir del *pensiero debole*.

En la teoría política tradicional colonialista y eurocéntrica se parte de principios metafísicos universalistas que dan articulación a un discurso político que también supone un individuo humano con características “naturales” o “esenciales” a las que un determinado ordenamiento socio-político debe responder necesariamente para configurar una sociedad justa, pacífica y bien ordenada. Estos principios son una suerte de principios eternos, inmutables, objetivos y, por tanto, verdaderos. En nombre de esos principios es que se postula “el Fin de la Historia” y el triunfo del liberalismo en su faceta neoliberal capitalista. Se postula, así una concepción de la Historia que da razón a los triunfadores y deja en la irracionalidad de lo absurdo, la mentira y el error a los que devienen perdedores en esta lógica de la competencia del mercado global. Es a esta lógica a la que intenta responder una propuesta alternativa-alterativa

de la racionalidad que le subyace. Esta propuesta está cifrada en una política pensada para realizarse en sentido *debole* como lo sugiere el *pensiero debole* de Vattimo una vez realizada la crítica a la metafísica occidental. Sin embargo, no se trata de un proyecto positivo en el sentido de que se delinea con precisión y exhaustividad todos sus elementos característicos; se trata más bien de atisbar un ideal posible para una comunidad específica acorde con las demandas de inclusión, justicia social que prevalecen en esa sociedad particular. No se trata de establecer un modelo universal de democracia –lo cual nos haría caer en la imposición violenta de los principios metafísicos en nombre de los cuales se pretende hacer una distinción arbitraria entre la civilización y la barbarie, para imponer aquella y destruir ésta– a partir de criterios de distinción que responden a una racionalidad moderna regida por la lógica de la exclusión/inclusión, lo bueno/lo malo, lo correcto/lo incorrecto y otros dualismos dicotómicos propios de esa racionalidad.

Cuando se habla de crisis de la civilización capitalista pensamos que se alude a lo que nosotros hemos aprendido a llamar con Heidegger y Vattimo “fin de la modernidad”, pues en la crisis, se trata de la disolución del supuesto de una verdad objetiva universal que no es otra cosa sino la máscara de la ideología de los vencedores. La crisis del capitalismo es la crisis de la idea de progreso como desarrollo evolutivo y lineal de la historia. El fin de la modernidad

significa que ya no es posible seguir creyendo en la idea ilustrada de que el progreso científico-tecnológico conduciría a toda la humanidad hacia el desarrollo y la prosperidad como lo anunciaron el liberalismo político y el neoliberalismo económico. Las guerras, el hambre, la pobreza, la depredación de la naturaleza, el trabajo esclavo, las migraciones, la violencia planetaria y otras calamidades han mostrado que no es posible confiar en la racionalidad del desarrollo progresivo hacia lo “mejor”. Esta constatación histórica es la que nos ha mostrado la patencia del fin de la modernidad bajo el modo de producción capitalista neoliberal en el que todo ha quedado reducido a mercancía dependiente esencialmente de comercialización y de consumo. El fin de la modernidad es el fin del mundo capitalista neoliberal con sus ideales de civilización de la humanidad. Pero, también, el fin de la modernidad es la posibilidad de pensar la alternativa como alteración de los modelos de organización social y política para ya no sucumbir al peso de una economía de mercado que lo engulle y lo domina todo.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> María Zambrano nos ha dejado unas líneas en las que encontramos una expresión del sentido de crisis que complementa bien lo que hemos dicho aquí al seguir la reflexión inspirada por Vattimo: “La crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación. Entonces en medio de tanta desdicha, los que vivimos en crisis tengamos, tal vez, el privilegio de poder ver más claramente, como puesta al descubierto por sí misma, y no por nosotros, por revelación y por descubrimiento, la vida humana; nuestra vida. Es la experiencia peculiar de la crisis. Y como la historia parece decirnos que se han verificado varias, tendríamos que cada crisis histórica nos pone de manifiesto un conflicto esencial de la vida humana, un conflicto último, radical, un ‘se puede o no se puede’. Ya que la vida humana parece que es el territorio de la posibilidad, de las más

Se trata de un tiempo de incertidumbre en el que, como bien expresó Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”, pero, también es un tiempo creativamente revolucionario porque ya no hay principios absolutos de orden que sirvan como referentes para organizar el mundo. Por tanto, un orden provisional, pasajero, transitorio lo debemos inventar a cada paso sin referentes absolutos, pero con la mirada puesta en el por-venir del que no sabemos nada, y por lo mismo, puede ser cualquier cosa. Lo común, lo comunitario, lo comunista es una de esas alternativas como “territorio de la posibilidad”.

La alternativa comunista por-venir es la de una sociedad de seres humanos libres, sin clases ni dominación en la que se haya acabado con los fundamentos de la sociedad capitalista neoliberal: dominio del hombre por el hombre, dominio de la naturaleza, privatización de los bienes comunes, la forma-valor y la forma-mercancía. Como sabemos, esta alternativa-alteración fue propuesta por Vattimo y Zabala con el nombre de *comunismo hermenéutico*. Consideramos que esta formulación alternativa bien puede ser llamada comunismo o de alguna otra manera siempre que signifique lo que hemos sugerido: la debilitación progresiva de las estructuras de poder dominantes que violentan las relaciones sociales y dan muerte a los legítimos anhelos de libertad

---

amplias posibilidades...”: *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 101-102.

y justicia de los pueblos del mundo. Se trata de inaugurar nuevas y radicales formas de vivir, de producir, de compartir, de estar-en-el-mundo. Para ello es preciso ir construyendo lo que hemos llamado una democracia *debole*, es decir, una nueva forma de relaciones sociales en el mundo en el que los seres humanos se construyen y reconocen como sujetos-artífices de la comunidad y no como sujetos de dominio u objetos de opresión-explotación. En la configuración de esta política la inspiración proveniente de Nietzsche ha sido particularmente iluminadora: “el mundo, tal como *debería* ser, existe; este mundo en el que vivimos es solo un error, –este mundo nuestro *no debería existir*”.<sup>24</sup>

En esta política alternativa-alterativa que derivamos de la ontología hermenéutica y el *pensiero debole*, adoptamos el nombre de comunismo siempre que con él hagamos referencia a un comunismo *debole*, hermético no metafísico. Creemos que el nombre de comunismo puede seguir siendo válido para hacer remisión a las posibilidades teóricas y prácticas que nos permitan decirle adiós al capitalismo neoliberal y a sus imposiciones metafísicas, para lograr con ello transformar radicalmente las realidades sociopolíticas, económicas y culturales a las que nos ha sometido un sistema estructuralmente plagado de injusticias y desigualdades, que ha sembrado muerte y destrucción

---

<sup>24</sup> Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), [Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Linares], Tecnos, Madrid, 2006, 9 [60].

sobre todo entre los más débiles o desventajados. Obviamente, no nos ha sido extraña la idea del sentido totalitario que el término “comunismo” significó en la experiencia soviética bajo el poder de Stalin; sin embargo, seguimos remitiéndonos a este concepto porque nos interesa recuperar el sentido revolucionario que le imprimió Marx, así como destacar la tradición de la lucha marxista por la reconfiguración del orden sociopolítico y económico. Pensamos que es deseable mantener el anhelo del horizonte comunista para el por-venir de la humanidad, pues, de lo contrario, ¿qué podemos esperar? Kant se preguntó si realmente podemos esperar una sociedad más justa. Creemos que sí, si pensamos en la sociedad como construcción creativa a partir del ideal comunista y el pensamiento decolonial.

Como hemos mostrado, la ontología hermenéutica que aquí sugerimos con Vattimo es muy cercana a las propuestas de las izquierdas políticas que ven a la historia como un decurso hacia la emancipación o la liberación de las ataduras de la violencia metafísica. Del mismo modo que con el comunismo hermenéutico, nos ha interesado recatar un sentido alternativo-alterativo de la izquierda para, con ello, mantener la que se nos muestra como una necesaria distinción política entre derecha e izquierda. La izquierda alternativa-alterativa en que hemos pensado es, sobre todo, aquella que se ha configurado, principalmente, desde América Latina como crítica-oposición a la política

económica capitalista-neoliberal-imperialista-colonialista. Se trata de una izquierda nihilista en cuanto que trata de cuestionar y disolver la violencia de la metafísica de los principios, de las verdades “fundamentadoras” y de las jerarquías sociales que encontramos en todos los autoritarismos. Es por eso por lo que, con más precisión, deberíamos hablar de las múltiples maneras de darse la izquierda política y, consecuentemente, referirnos a ella en ese sentido de su pluralidad propia como “las izquierdas políticas”.

“La izquierda” es una categoría histórica que reviste diversos sentidos, características o definiciones de conformidad con el momento histórico y político en los que se da incluso como bandera de lucha. De este modo, bajo su égida ha incluido a los socialistas, los comunistas, los anarquistas, los antifascistas, etcétera. “La izquierda” siempre se ha guiado por el reconocimiento de su vocación democrática y popular de cara a los totalitarismos y otras formas de poder opresor. En nuestro tiempo, “la izquierda” se ha propuesto ser un pensamiento y una praxis disruptiva frente al modelo capitalista neoliberal y con ello busca configurarse como la alternativa-alterativa de la que hemos hecho mención, pues, para las izquierdas la historia no ha tocado a su fin y aún queda un mundo por reconstruir.

En gran medida, la configuración de las izquierdas políticas ha sido obra de los movimientos sociales, pero han sido los gobiernos emanados de esas



luchas los que le han dado eficacia práctica y, en los hechos, han logrado ir transformando las situaciones sociales, políticas y económicas de los países en donde han conseguido obtener el poder. La enorme diversidad de puntos de vista aun desde el interior de las izquierdas es una a muestra clara del conflicto de las interpretaciones que también se da en ese espacio de construcción y debate de alternativas a pesar de los amplios consensos de base. Esto nos pone, sin duda, frente a la fuerza creativa del espíritu humano para abrir e inventar posibilidades múltiples en donde el pensamiento metafísico solamente encuentra una verdad única. Esta es, como mostramos, una forma *otra* de pensar y hacer política.

Para nosotros, las izquierdas políticas se expresan hoy en sentido antineoliberal y podemos hallar su expresión alternativa-alterativa más patente en América Latina en donde los gobiernos de los partidos y movimientos de izquierda han reinventado el papel del Estado en lugar de oponerse a él y han resignificado el lugar de la política y de los partidos, en lugar de rechazarlos. Muchos de estos gobiernos (Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia, Ecuador, México, Perú, Honduras) son los que han reinventado la democracia (o están en el proceso de hacerlo) para resignificarla dotándola de un sentido popular-social que toma distancia de la democracia (neo)liberal. No es extraño que a eso se deba el hecho de que hayan contado con una alta aceptación popular

como consecuencia de lograr otorgar voz a los acallados, disminuir la violencia, la miseria, la pobreza, el hambre, la desigualdad y la exclusión social.<sup>25</sup>

Una ontología de la actualidad política no puede dejar de lado el reconocerse en esa vocación de izquierda democrática de la que esos gobiernos son referente mundial, sobre todo porque se da en este contexto histórico nuestro que carga en sus espaldas el peso del pasado colonial<sup>26</sup> y del presente neocolonial. Con todo, estos gobiernos de las izquierdas del siglo XXI en América Latina (y en alguna medida en otras partes del mundo) han avanzado en la supresión de las políticas de centralidad del mercado y, en cambio, han defendido el primado de los derechos sociales, la no subordinación a la hegemonía imperial estadounidense y se han decantado por la lucha (en cuanto pugna por crear alternativas-alterativas) que tiene un enemigo común en el neoliberalismo.

---

<sup>25</sup> Efectivamente, la popularidad de estos gobiernos de izquierda se ha debido a que consiguieron resultados en crecimiento económico, mejor distribución del ingreso, creación de empleos, industrialización, inversión pública, desendeudamiento, impulso a la educación, la ciencia y la tecnología, pero, todo ello siguiendo políticas públicas orientadas a la disminución de la pobreza, reducción del desempleo, recuperación del salario mínimo, disminución de la deuda pública, fortalecimiento de las instituciones y el combate a la corrupción.

<sup>26</sup> Téngase en consideración en este punto la referencia que hemos hechos a Walter Benjamin en relación con su poderosa tesis de que la transformación revolucionaria de la realidad no se da en función de una idea de futuro que se quiere alcanzar, sino por la fuerza de la memoria que nos hace recordar (el *Andenken* heideggeriano) el sufrimiento de nuestros antepasados explotados, oprimidos, silenciados, excluidos, marginados...en el pasado.

Si atendemos a la crítica que Slavoj Žižek hace de la *French Theory* de los años setenta y ochenta del siglo XX y de la que Foucault, Deleuze y Derrida serían parte del grupo que él llama “posmodernos” y en la que, según su opinión, centraron la revolución de la subjetividad abandonando la lucha por el cambio social global y por lo cual contribuyeron a la despolitización de la economía y renunciaron a la crítica al capitalismo al dedicar sus esfuerzos teóricos a pensar en temas “secundarios” como la violencia de género, el calentamiento global, los derechos de las minorías, las identidades marginales, etcétera.<sup>27</sup> Hemos de asegurar que esta crítica no puede sostenerse al respecto de los autores citados de los cuales hay sobradas muestras en su obra de los espacios de pensamiento que dedicaron al tema del capitalismo neoliberal en cuanto que cultura y contexto de constitución de la subjetividad. Y esta misma defensa vale para la filosofía de Vattimo quien no renuncia a la crítica al capitalismo neoliberal a partir de la cual se elaboran otras críticas y se posicionan los temas vinculados a las subjetividades. Por lo contrario, como creemos haber mostrado, el *pensiero*

---

<sup>27</sup> “Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo... la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal”: Žižek, S. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F. y Žižek S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 176.

*debole* nos ha ayudado a comprender mejor de dónde surge la urgencia de las luchas del feminismo, de las disidencias sexuales, de los migrantes, los ecologistas, los indígenas, los afrodescendientes, los pobres, los antirracistas y otras que apuntan a la liberación de las personas, de las comunidades, de las sociedades y de los países colonizados.

Por eso, en nuestra ontología hermenéutica de la actualidad política nos hemos referido múltiples veces al neoliberalismo capitalista mayormente cuando hablamos de cómo el Estado ha ido implementando la racionalidad economicista-universalista del mercado mundial al interior de la dinámica de las sociedades al tiempo que reproduce la lógica de la competencia y su consecuente modelo empresarial.<sup>28</sup> Consecuentemente, los Estados neoliberales han ido subordinando las políticas sociales al cumplimiento de las estrategias del desarrollo económico mercantil exigidas desde los centros mundiales del poder financiero y comercial. Como hemos mostrado, el mercado neoliberal se erigió como el criterio de verdad para la política y, la lógica de la competencia se ha convertido en la forma racional para impulsar al propio mercado y para hacer viable al Estado (neo)liberal, los que, sin duda, han sido efectos de la metafísica al pretender poseer la verdad definitiva sobre la historia al querer

---

<sup>28</sup> Cfr. Laval, Ch. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.

aplicar a ésta una concepción del tiempo lineal-progresivo en el que al “final de la historia” se corona triunfante el liberalismo capitalista.

La metafísica que subyace al mercado neoliberal ha hecho de éste un universalismo que, como tal, se inscribe también en la lógica del imperialismo expansionista que todo lo subsume, lo cosifica y lo vuelve contra los seres humanos, según una dinámica que profusamente ha explicado la obra de Marx. La ontología de la actualidad que nos hemos permitido construir a partir de nuestro lugar de enunciación y de las condiciones del capitalismo periférico que nos determina, ha tenido el propósito de deconstruir en nuestro presente esa lógica economicista-imperialista-colonialista con la finalidad de hacer posible en el pensamiento y en la acción mundos (*otros*) alternativos que, en cuanto alteraciones de lo actual, nos abran a posibilidades creativas como rescate de la cosificación mercantilista. Estas alternativas-alterativas las hemos encontrado en el pensamiento decolonial y en su práctica política, social y económica que ofrecen las tradiciones culturales de los pueblos latinoamericanos provenientes de la historia del colonialismo que nos hermana con los pueblos de otras latitudes en el mundo que han corrido por diferentes historias aunque sometidos a la misma lógica imperialista de la racionalidad economicista del mercado y del neoliberalismo.

A pesar de la crítica de Žižek mencionada antes, además de la referencia a Marx, hemos dado cuenta aquí de la herencia teórica que encontramos en Gramsci, Foucault, Derrida, Rorty para hacer patente la metafísica del discurso hegemónico y de la ideología de dominación expresada en la explotación económica, en la opresión política y en la jerarquización social. Al mismo tiempo, hemos encontrado en la veta de inspiración nietzscheano-heideggeriana-vattimiana las posibilidades para articular la crítica-oposición a la metafísica del fundamento del imperialismo economicista neoliberal colonizador y las posibilidades de lo *otro*, lo diferente, lo silenciado, lo negado que ya se advertía en el análisis de la diferencia ontológica heideggeriana y en el nihilismo reactivo que es objeto de crítica *de-structiva* en el pensamiento de Nietzsche. Como hemos visto, esa crítica-oposición no se hace desde una posición teórica o hermenéutica que se considere verdadera y que, en función de ello es que se determine la falsedad o el error del pensamiento hegemónico, sino que, es desde la nada de principios, desde la an-arquía, desde el pensamiento sin fundamentos que se piensa lo posible como an-arquía porvenir, como disolución de las jerarquías, como desaparición de poderes que violentan con su imposición en nombre de una ontología hermenéutica nihilista que nos muestra el ser como acontecimiento, como un acaecer en la historia

que, al fin, des-vela su no perentoriedad, su no estabilidad, su no unicidad, es decir, su *debolismo*.

El *pensiero debole* es una forma de ver las posibilidades de las aperturas de las utopías realizables porque des-vela lo oculto, escucha lo silenciado, arroja luz sobre las sombras que la metafísica del fundamento había declarado como lo inexistente o, cuando había reconocido su existencia, ésta siempre era situada ontológicamente en un grado jerárquico menor. Sin embargo, la hegemonía del pensamiento metafísico y sus derivas políticas nunca ha logrado acallar del todo el ser de los silenciados, de esos débiles que han subvertido la lógica de la racionalidad imperialista y colonialista expresando una palabra *otra* que contine un pensamiento *otro* para impulsar una acción *otra* que haga posible el “buen vivir” del ser-comunidad. Es sobre todo aquí donde se hace patente la urgencia de una política *debole* que destruye la racionalidad capitalista neoliberal a partir de reinventar el Estado, la democracia y las relaciones sociales humanas y de los seres humanos con la naturaleza, para lo cual acude a una hermenéutica que comprende al mundo sin remitirse a verdades únicas, fundamentos últimos y sí como conflicto de interpretaciones. Por tanto, la cuestión política en la ontológica de nuestra actualidad es cómo resistir a la hegemonía capitalista neoliberal, salir de la democracia liberal y cómo articular las fuerzas de subversión social en un programa de organización social y política que

conduzca a la invención de ese mundo *otro* posible que se anuncia, se anhela y que está inspirando las movilizaciones sociales contrahegemónicas en favor de los débiles de la historia (*Occupy, Indignados, 15M, Nuit Debout, EZLN, Piqueteros, MAS*, etcétera). La transversalidad de la composición ciudadana de estos movimientos ha despreciado el discurso tradicional y en su lugar ha inventado un sentido de comunidad con la que busca articular las fuerzas subversivas diseminadas, las luchas fragmentadas y las indignaciones dispersas.

La economía capitalista neoliberal está configurada de tal manera que sirve al dominio de las conciencias y a la manipulación de los anhelos subjetivos, por lo cual la ontología hermenéutica –como revolución– solo será posible en cuanto sea una “reapropiación de las conciencias”.<sup>29</sup> Hoy, la toma de conciencia pasa por la toma de la plaza pública en cuanto espacio de encuentro de saberes y experiencias de vida que conversan con la intención de construir aperturas hacia lo posible *otro* que se configura como por-venir. También la ontología hermenéutica es una ontología de la revolución porque favorece el acaecer del ser-evento y no acepta que el mundo sea el “mundo verdadero” tal

---

<sup>29</sup> Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 180]. La subjetividad enraizada en la lógica del capital debe ir dando paso a la des-subjetivación del individualismo posesivo como ya es posible ver en los movimientos sociales de reivindicación de la dignidad y la justicia. Cada vez se gana más terreno al neoliberalismo y se toma conciencia colectiva de la importancia de la ingobernabilidad absoluta de los sujetos-ciudadanos libres y su necesaria participación para la creación de otros mundos posibles.



y como está.<sup>30</sup> Se trata de seguir una filosofía de la sospecha como filosofía de la praxis emancipatoria.

La fuerza-conciencia de los movimientos sociales, sobre todo de aquellos que provienen de una historia de lucha contra la colonialidad, es una fuerza-conciencia que, en cuanto propone una alternativa-alterativa *debole*, posibilita la invención de un mundo *otro*, de relaciones de poder *otras* que se instauran no para detentar dominio sino para que, en una actitud de *pietas*, se establezcan relaciones de cuidado y respeto por los otros,<sup>31</sup> máxime para aquellos que reconocemos (y nos reconocemos) en la experiencia de vida signada por la exclusión, la discriminación, la explotación y la opresión, quienes ya han tomado la palabra y se han organizado para resistir a la política metafísica neoliberal y su violencia inclinada a disolver las diferencias. En esta resistencia siempre es posible y necesario ir configurando una ciudadanía *otra* que, alejada de su configuración liberal (como meros votantes) y de su configuración neoliberal (como meros consumidores hedonistas), vaya tomando para sí el

---

<sup>30</sup> Nuestra ontología hermenéutica es una ontología que se configura como resistencia a las estructuras de poder-dominio que, al interior de la política liberal y de la economía neoliberal, produce el mundo de la organización total en la que los sujetos enajenados se dan como producto de los sistemas de producción social capitalista. En esta ontología hermenéutica, la praxis política posibilita la emergencia de subjetividades *otras* que, a partir de la conciencia emancipada, pueden crear posibilidades *otras* abiertas a lo por-venir.

<sup>31</sup> Según nuestro modo de ver, se trata de una hermenéutica de la alteridad la cual arguye que en la cultura neoliberal no es posible vivir según la lógica de lo social y la alteridad, sino solamente a partir de la lógica del capital privado excluyendo con ello toda alteridad.

control de las instituciones para que, en la acción y participación, logre ir haciendo vida una idea de democracia que no responda ya a las abstracciones individualistas del liberalismo y su deriva hacia el particularismo posesivo, sino que la configure como forma de vida comunitaria hacia la consecución de la realización de los ideales e intereses que responden a un nuevo sujeto colectivo que aspira al “buen vivir” en armonía y en equilibrio con otras formas de vida sobre el planeta. Este es el tipo de democracia que hemos llamado *debole* y que hemos reconocido como posible en la vida colectiva que proviene de la herencia cultural de los pueblos originarios de nuestra América Latina. Es por que tiene esta proveniencia e inspiración que estamos persuadidos de que la democracia *debole* resulta ser, necesariamente, una democracia decolonial.

### **Democracia *debole***

Para nosotros, como para Vattimo, el fin de la metafísica y la consecuente ontología hermenéutica nihilista encuentra su manifestación política más clara en la afirmación del pensamiento de la democracia, pero no en su sentido liberal sino en el que hemos querido llamar *debole*. La democracia *debole* no es un principio normativo que obligue *a priori*, universal y éticamente al ciudadano, sino un momento de tránsito en el que la historia nos ha des-velado el ser como *Ereignis*. Más que como forma de gobierno (junto a la monarquía o la

aristocracia), la democracia *debole* es una forma de vida. Es una forma de ser-en-el-mundo, sobre todo, como una forma de ser-con otros.

En la línea de pensamiento de Heidegger y Vattimo, pensamos que con la democracia *debole* no se trata de “superar” (*Überwindung*) la democracia liberal por considerarla un error (lo que supondría cambiar una democracia metafísica por otra metafísica), sino dis-torsionarla, es decir, salir de ella mediante la *Verwindung*. En nuestro sentido, no se trata de radicalizar la democracia moderna liberal como quiere hacer Chantal Mouffe con la que compartimos importantes planteamientos teóricos sobre todo en la línea de evitar proponer un abordaje esencialista de la democracia y de la política en general. Como se sabe, Mouffe quiere llevar a la práctica real las promesas de la democracia liberal que hasta ahora no han sido posibles debido al momento postpolítico en el que nos encontramos. Como la autora misma advierte en su obra, esa pretensión teórica es válida solamente en cuanto al contexto de pensamiento europeo al que se refiere; sin embargo, en nuestro contexto histórico-cultural en América Latina esa pretensión nos es suficiente ni válida debido al peso de la historia que nos confiere la experiencia del colonialismo. Es por ello por lo que aquí hemos apostado por la “dis-torsión” de la democracia liberal para configurarla como democracia *debole* y, específicamente, para nosotros, como democracia decolonial.

La democracia *debole* es, principalmente, una especie de *an-arquía* porque está privada del principio único en cuanto que se opone a la autoridad del “uno” y, además, es nihilista en la medida en que carece de fundamento último. Donde no hay un único y definitivo principio de mando, significa, entonces, que hay emancipación como liberación de lo “inauténtico” y hay, por otro lado, una liberación que posibilita un poder político emanado desde múltiples focos de poder popular.

La democracia *debole*, al ser una democracia hermenéutica, no se fundamenta en un criterio de verdad como punto de acuerdo; por lo contrario, la verdad, o lo que se tenga por tal, solamente será aquello que pueda surgir del acuerdo a través de la persuasión en cuanto recurso compartido, pues, en una democracia *debole* cada uno está siempre abierto a considerar que el otro, dentro de la conversación, tal vez tenga la razón, ya que, cada uno en ella, tiene el derecho-deber de proyectarse ejerciendo su propia libertad, lo que, en definitiva, procura la igualdad no como ideal metafísico o formal, sino como “corrección” de las desigualdades naturales, lo cual no quiere decir que se supriman las diferencias identitarias o de pensamiento como hace la teoría del Estado-nación con su concepto de ciudadanía como homogenización.<sup>32</sup> Es por ello por lo que

---

<sup>32</sup> La identidad (raza, clase, género, religión) no debe ser un asunto de exclusión como en la afirmación de las identidades desde la derecha, sino de reconocimiento. Cuando la derecha habla de identidad, en realidad habla de identificación, es decir, de políticas de control social: “control de los flujos de población y migraciones internas, fichaje de los extranjeros, los

hemos sostenido que a la idea-valor de la democracia *debole* debe corresponder un Estado *debole*, lo que no significa que nos hayamos decantado por la desaparición o abolición del Estado *tout court*, sino por la disolución del Estado liberal secuestrado y reconfigurado mezquinamente por el poder del capitalismo neoliberal. En otras palabras, apostamos por lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado “reinención del Estado” y que nosotros consideramos en cuanto que se trata de elaborar una reinterpretación del Estado, es decir, de postular la posibilidad de acceder a una forma *otra* de instituir el poder político como poder-servicio (“mandar obedeciendo” o “poder obediencial”) con capacidad para satisfacer los ideales de vida y las necesidades de la comunidad política y decidir conforme al mandato expresado en los intereses vitales de esa misma comunidad sin recurrir a un procedimentalismo de mayorías excluyente de las minorías, sino dejando en las manos de cada uno su propio por-venir guiado por el ideal de la emancipación-liberación del poder-dominio en su doble dimensión: en cuanto opresión política (como atropello a los derechos sociales, políticos y civiles) y en cuanto explotación económica (en la figura de la

---

delinquentes, los subversivos”. La invención de los documentos de identificación responde a este tipo de control ejercido desde un poder biopolítico. Las identidades individuales y colectivas como políticas diseñadas desde las izquierdas no postulan la exclusión y el control, sino el reconocimiento de la diferencia identitaria. Cfr. Traverso. *Las nuevas caras de la derecha*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, pp. 81-84; Honneth, A. *Reconocimiento y menosprecio*. Katz, Buenos Aires, 2010. Véase la diferencia entre “mismidad” e “ipseidad”, según Paul Ricoeur, en el “Prologo” de *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1996.

economía de libre mercado bajo el capitalismo neoliberal expansionista y acumulador).

La democracia *debole* no tiene como modelo la democracia (neo)liberal estadounidense-europea que es una democracia esencialista, metafísica, y violenta (lo que correspondería mejor con una plutocracia), por ello es por lo que también reviste un cariz impositivo e imperialista además de estar reducida al procedimentalismo electoral. Con la democracia *debole* rechazamos la democracia (neo)liberal porque, más que considerarla un error, es una amenaza a la libertad.

La democracia *debole*, por su parte, encuentra su inspiración y concreción en algunas naciones de América Latina y en otras partes del mundo que tienen en común un pasado colonial del cual han tenido que emerger para reconstruir sociedades, gobiernos, Estados; democracias en las que el sentido del pueblo es establecido como referente de las disposiciones institucionales para la comunidad misma. Nos estamos refiriendo a gobiernos de izquierda que podemos reconocer por sus políticas orientadas a responder a los históricos reclamos de la base social que por décadas o siglos han sido invisibilizados o acallados por las oligarquías. Es por eso por lo que, en la línea de Vattimo, estamos persuadidos de que el *pensiero debole* no puede ser sino el pensamiento *de los débiles y acerca de los débiles*.

## **Un camino *otro*: democracia *debole* y el *des-velamiento* de la colonialidad en América Latina**

El fin de la metafísica anunciada por Heidegger ha llegado a su fin final (Vattimo) con la progresiva disolución del eurocentrismo y del colonialismo (Marx). Ya en el comienzo de este trabajo postulamos la tesis con la que hemos querido mostrar, –desde la propuesta que de una ontología hermenéutica política de la actualidad (como crítica de la sociedad capitalista tardomoderna, es decir, como crítica de las consecuencias de las imposiciones autoritarias de la metafísica moderna)–, que consideramos indispensable el pensamiento filosófico de Vattimo –la hermenéutica nihilista (en cuanto nihilismo activo) y su consecuente *pensiero debole*– para la comprensión de la necesidad de deslegitimar y buscar salidas alternativas-alterativas a la violencia metafísica ejercida sobre todos los seres humanos, especialmente, sobre los débiles: los acallados, los discriminados, los marginados, los excluidos, los invisibilizados, los olvidados de la historia (Benjamin), así como sobre cualesquiera otros sometidos a otras tantas formas de opresión-explotación individual y colectivamente. Creemos que el pensamiento decolonial en América Latina muestra la coherencia teórica de esta tesis y sus posibilidades de realización práctica como instrumento de transformación política, lo cual vemos es consecuencia de la reconstrucción de una racionalidad *otra* (hermenéutica) que ya no opera según la lógica del pensamiento moderno que está en el fundamento

del capitalismo neoliberal que configura el horizonte cultural de nuestra actualidad.

Cuando Vattimo construye su comunismo hermenéutico como política *debole* consecuente y continuación de su *pensiero debole*, mira hacia América Latina y no a Europa, aunque en ésta última el turinés ha depositado la esperanza de poder ser el espacio en el que se muestren algún día los rasgos del comunismo *debole* que cree ver, efectivamente, en algunos países de América Latina.<sup>33</sup> ¿Por qué es que Vattimo ha podido albergar esa esperanza? Pensamos que su crítica de la racionalidad metafísica moderna –que lo condujo al *pensiero debole* y a su ontología hermenéutica como *ontologia dell’attualità*– también lo llevó a ver en la América Latina colonizada primero y decolonial después, un modo de acontecer del ser que mostraba, de manera histórico-cultural, todos aquellos rasgos del *indebolimento* de las estructuras metafísicas de poder tal como es posible interpretarlo desde la historia de la Europa liberal capitalista. Como sabemos, la racionalidad moderna europea y estadounidense configuró al moderno capitalismo como realización plena de la metafísica occidental,

---

<sup>33</sup> Recuérdese el texto de Vattimo intitulado “Latinoamerica come futuro della nuova Europa”, y también ténganse presentes los textos contenidos en *El socialismo, o sea, Europa* [Trad. Juan Vivanco Gefaell]. Bellaterra, Barcelona, 2011, en donde el filósofo italiano perfila un proyecto económico-político europeo –sucedáneo del proyecto marxista de las sociedades no alienadas– capaz de emanciparse de las sujeciones del naturalismo metafísico que domina la visión de la historia, la economía y la política del mundo anglosajón y su concomitante “democracia americana”.



pero, ha sido en el Occidente mismo donde se abrió la posibilidad de otro *acontecimiento* del ser, esta vez en su mostración en cuanto que ser-tiempo-historia-devenir-finitud y ser-pluralidad-diversidad-lenguaje. El desarrollo histórico de la modernidad lleva en sí mismo el fin de la modernidad como su efecto. Las culturas diversas que ahora toman la palabra (porque *son* en la palabra) muestran el significado político-social del fin de una historia unitaria y lineal –como relato único y en avanzada hacia el progreso– encabezada por los europeos occidentales. Lo cual equivale a decir que si hay, como afirma Vattimo,

...un pasaje que franquea la modernidad y que se delinea ya en la lógica misma de nuestra sociedad mediatizada, dentro de la cual, en múltiples sentidos, el *principio de realidad* parece consumirse y atenuarse, tal pasaje puede asignar un papel central a aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de racionalización rigurosa impuesta tanto a la economía como a la vida social y a la misma existencia individual. Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser la época de las culturas latinas?<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Vattimo, G. Prefacio a la edición española de *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 69].

La disolución progresiva de la metafísica moderna en las configuraciones a que ha dado lugar en el mundo ha sido consecuencia del des-encubrimiento de la sociedad como lucha de clases en Marx, del des-enmascaramiento nietzscheano de la estructura de dominación del lenguaje y de los valores supremos, y del des-velamiento heideggeriano de la metafísica como *Ge-Stell*, es decir, como estructura de cosificación-cuantificación-dominación científica y tecnológica sobre los seres humanos. En el esfuerzo del pensamiento de estos autores no se trató únicamente de aportar importantes supuestos teóricos, sino de verdaderas provocaciones para la transformación social y política. Esto mismo podemos decirlo con palabras de Foucault:

Dans son versant critique –j'entends critique au sens large– la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent –politique, économique, sexuelle, institutionnelle.<sup>35</sup>

Es la realidad y la historia colonial/decolonial de América Latina lo que mejor ejemplifica las premisas del *pensiero debole* como puesta en obra de la crítica a la metafísica occidental y sus configuraciones en el capitalismo

---

<sup>35</sup> Foucault, M. “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits (1954-1988)*, t. IV (1980-1988), Gallimard, París, 1994, p. 729.

neoliberal y en la democracia moderna liberal. Por supuesto, no estamos afirmando que los movimientos emancipatorios de América Latina se hayan inspirado en la teoría política que se deriva de la filosofía de Vattimo o que su configuración se deba a la popularidad de la hermenéutica como nueva *koiné* y su proveniencia antimetafísica. Ni siquiera pensamos que las profundas transformaciones políticas que han tenido lugar en el sur de América Latina, por ejemplo, (desde los movimientos y gobiernos del “giro a la izquierda”) se hayan dado por el influjo de la tradición marxista “ortodoxa” o debido a querer poner en obra la retórica de promesas de la democracia liberal; sino que, en todo caso, es por acontecimientos históricamente determinados –como la invención-descubrimiento-colonización de América Latina en la modernidad– que se gestan modos de pensar el mundo –como lo hace Vattimo– desde la perspectiva del ocaso de la metafísica, lo cual significa que es la decolonialidad como acontecimiento histórico-cultural en América Latina lo que permite construir configuraciones de pensamiento político posmoderno como la del *debolismo* que, al mismo tiempo que se derivan de la crítica a la metafísica moderna – dentro de la tradición nietzscheana, marxista y heideggeriana– se atiende al acontecimiento del ser como se da en nuestro tiempo y como lo muestra la historia de los procesos de colonialismo y colonialidad en América Latina. Es razonable pensar que es debido al pensamiento decolonial que se fraguaron

grandes y profundos movimientos de independencia –y afirmación de las identidades autóctonas– instigados por la recuperación-reconstrucción de la historia, las tradiciones y las instituciones culturales de los pueblos originarios. Por eso creemos que el pensamiento decolonial es un pensamiento hermenéutico *debole* que, como hermenéutica, sirve bien al propósito de proponer una base filosófica a la democracia *debole* (como una forma *otra* de vida y una forma *otra* de re-construcción de la participación política-comunitaria en el poder-servicio) que se deriva de la crítica a la colonialidad.

La ontología hermenéutica de la actualidad que nos ha inspirado lo hace porque nos muestra que la afirmación de lo propio no significa necesariamente la negación de lo otro –como sucede con la racionalidad dialéctica moderno-ilustrada que inspira la voluntad de dominio-opresión-explotación sobre lo otro y los otros. Por lo contrario, la afirmación del yo implica la afirmación del tú de los otros (“yo soy si tú eres”) y en eso estriban las posibilidades de la confluencia para la creación de una comunidad o de un pueblo mediante el ejercicio de una racionalidad conversacional (hermenéutico-narrativa) que une en la diferencia y diferencia en la multiplicidad plural de los modos de darse y de decirse el ser.

Con nuestro trabajo se puede mostrar que hacer una ontología hermenéutica de la actualidad política significa pensar, desde América Latina,

el acontecimiento del ser de lo político que se revela como el acontecimiento de la colonización, es decir, como la imposición de estructuras de poder venidas desde otro mundo a nuestros mundos y pueblos originarios que, una vez colonizados, se configuran subordinadamente como los mundos de los débiles de la historia: los explotados, los acallados, los marginados... de tal manera que el concepto de colonialidad es un concepto que nos ubica ya en el acontecimiento de una ontología de la actualidad que nos permite pensar la historia de América Latina no solamente como la historia de los vencedores sobre los vencidos, sino como una historia *otra* que se hace con el surgimiento –desde el sufrimiento y la opresión– de estos vencidos cuyo afán es *indebolire* (esto es, disolver epistemológica, ontológica y políticamente) el mundo de los vencedores. Y no solo se trata en esta ontología de la actualidad del acontecimiento de la colonización, sino también del acontecimiento de la decolonialidad que, como mostramos, des-vela ese lado más oscuro y oculto de la modernidad metafísica en cuanto que productora de colonialidad.<sup>36</sup>

El valor del pensamiento decolonial estriba en romper con la totalización de la colonialidad al ser un pensar hermenéutico *debolista* que busca alternativas-alterativas al pensar colonial imperante a partir de pensar en las

---

<sup>36</sup> Cfr. Mignolo, W. D. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Duke University Press, Durham & London, 2011.

posibilidades de implementar una democracia *debole* que a su vez haga posible el reconocimiento efectivo de las proveniencia interculturales pero no consideradas como verdades originarias ni absolutas, sino como manifestaciones del ser-plural que desmiente al mundo colonial considerado como totalidad dominante, es decir, como el único modelo válido para la organización y la convivencia humanas que está ya manifiesto en lo que hemos recordado como colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. La ontología hermenéutica política hace posible el pensar decolonial, si bien no como consecuencia lógico-cronológica de aquella, sí como derivado del despojo del mundo colonial en su ultimidad y necesidad metafísicas. Es por ello por lo que hemos sostenido que el fin de la metafísica moderna se da también como fin de la colonialidad con el aparecer de las resistencias teórico-prácticas decoloniales. Y es debido a ello que para nosotros la ontología hermenéutica política es necesariamente decolonial.

Con todo y las derivas políticas decoloniales que hemos elaborado inspirados en la ontología hermenéutica de Vattimo es preciso indicar que el *locus* de enunciación del propio filósofo italiano ha operado como un límite para llevar su pensamiento hacia la radicalización de estas derivas, eso ha hecho posible que su versión de la posmodernidad sea objeto de crítica en el sentido de que estos límites estarían dados por su imposibilidad de pensar más allá de

las sociedades posindustriales de Europa. Por ello, no es extraño que aun cuando en algunas de sus obras Vattimo hace variadas referencias a la experiencia colonialista en el que, colonialmente, continúa llamando “Tercer Mundo”, estas referencias sean distintas a aquellas que surgen de la experiencia comprometida de los pensadores integrantes del “giro decolonial” como los que aquí hemos recuperado en nuestra reflexión al respecto (Mignolo, Quijano, Castro-Gómez, Escobar, Grosfoguel, Maldonado-Torres, Dussel, Walsh, entre otros). De este modo es que se puede sugerir pensar que el “giro epistémico decolonial” implica comprender la modernidad metafísica desde la perspectiva de la colonialidad, es decir desde la experiencia del ser-colonizado, mientras que en la posmodernidad que construye Vattimo se comprende la modernidad desde la modernidad misma, aunque, es cierto, también lo hace desde el esfuerzo de pensar más allá de ella; sin embargo, este *locus* posmoderno es, en todo caso el del ser-colonizador. Es innegable que la Europa de Vattimo y nuestra América Latina han compartido la violencia de la metafísica impositiva del capitalismo en todas sus fases de desarrollo, pero en América Latina, además, hemos estado sometidos a la metafísica violenta de la colonialidad y la neocolonialidad.

El hecho de que Vattimo no comprenda desde el ser-colonizado, explica, por ejemplo, que su obra remita a la doctrina cristiana católica y la justifique como emancipadora (¡salvadora!) solo porque él no procede de la experiencia

del contexto histórico-destinal de haber sido conquistado por los europeos en el siglo XVI y colonizado consecuentemente –con la venia de la Iglesia católica– durante los siguientes tres siglos. Todo su pensamiento religioso (incluso considerado como una hermenéutica religiosa) es un ejemplo de lo que nos parece un límite para llevar la crítica a la metafísica moderna hasta aquellas regiones del comprender que no pueden prescindir de su determinación hermenéutico-destinal. Como en su momento ya hemos expuesto, el pensamiento religioso cristiano de Vattimo nos parece un pensamiento que se nos muestra como una recaída en la metafísica y es por eso por lo que nos hemos visto obligados a prescindir de seguir esa deriva de su ontología hermenéutica, pues, con todo y su interpretación de la *kénosis*, creemos que esa herencia cristiana no es una posibilidad liberadora (alternativa-alterativa) de la modernidad-colonialidad, sino que más bien funciona como un elemento ideológico que refuerza el enmascaramiento de la violencia metafísica onto-teológica y de la lógica colonial propia del mito de la modernidad y su retórica de justificación de la guerra, el sometimiento y la expropiación. No obstante, nos parece que en este punto bien puede abrirse una indagación teórica para el futuro sobre lo que hemos advertido como recaída en la metafísica al considerar la derivas religioso-cristiano-católicas del pensamiento del último Vattimo, sobre todo a la luz del contraste que nos hace patente las tesis que el propio



filósofo turinés expresó en continuidad con el pensamiento de Heidegger y como bien pueden apreciarse en este pasaje de *Le avventure della differenza* de 1985:

...la tradizione metafisica è la tradizione di un pensiero “violento”, che nel privilegiamento di categorie unificanti, sovrane, generalizzanti, nel culto dell’*archè*, manifesta una insicurezza e un *pathos* di base a cui reagisce con un eccesso di difesa.<sup>37</sup>

Efectivamente, aunque no nos ha sido posible emprender aquí esa tarea, queremos dejar advertida también una línea de pensamiento y discusión que se abre a propósito de la contrastación entre las premisas iniciales del *pensiero debole* y los desarrollos ulteriores que ha tenido el pensamiento de Vattimo sobre todo a partir de 1996 con la publicación de *Credere di credere* hasta las obras más recientes publicadas tanto en italiano como en otras lenguas.

Asimismo, lo que también se nos hace una tarea imperativa por realizar al seguir la ruta de pensamiento trazada por una ontología hermenéutica política

---

<sup>37</sup> “...la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento ‘violento’, que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras, en el culto al *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa”: Vattimo, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980, p. 10 [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990, p. 9].

*debole* es aquello que podemos pensar como posibles aperturas de la indagación ontológico-hermenéutica orientada hacia la decolonialidad en el África y el oriente. En este trabajo solamente hemos querido referirnos a nuestra condición histórico-cultural en América Latina y concientemente hemos prescindido de establecer algún tipo de referencia en relación con otras culturas que también han sufrido la herida histórica de la colonialidad tal como es posible advertir en regiones del África y en el oriente. Este prescindir nos fue necesario ya que, como hermenéuticos, creemos que solamente nos es dado pensar-comprender desde nuestro *locus* de enunciación; sin embargo, estamos persuadidos de que los muchos e importantes estudios que se han podido producir sobre la colonialidad sobre todo en el África y en relación con las poblaciones afrodescendientes fuera del África dan muestra de las peculiaridades diferenciales que se pueden encontrar y, asimismo, de las coincidencias con la experiencia de la colonialidad en América Latina para lo que la crítica a la metafísica que opera la *ontologia dell'attualità* puede servir en cuanto que herramienta teórica de comprensión hermenéutica al interior de esas culturas y, con ello, como instrumento político para la transformación de la historia local y de esas condiciones definidas por la experiencia de la colonialidad.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Recuérdense que los movimientos por los derechos de las mujeres y hombres afrodescendientes en varios lugares del mundo, en América Latina, en Estados Unidos como en Europa central se han visto motivados por la actividad político-transformadora-pedagógica de personajes e intelectuales que siempre tuvieron y han tendido plena conciencia

En este mismo contexto de las vías de apertura de la indagación teórica sugerida por el *pensiero debole*, es preciso indicar que una vía de pensamiento obligada como apertura para una hermenéutica política decolonial en América Latina es el tema-problema del neocolonialismo o de los colonialismos que algunas sociologías y antropologías críticas ya han evidenciado y cuya importancia estriba en la prioridad que se da a las categorías constitutivas de las nuevas formas de colonialismo al abordar problemas como aquellos que se derivan del extractivismo de las riquezas naturales en las regiones donde viven nuestros pueblos.<sup>39</sup> Esta actividad extractiva es desempeñada por parte de grandes empresas transnacionales que, como sabemos, siguiendo la lógica depredadora del capitalismo neoliberal no solamente extraen esas riquezas, sino que esclavizan a los pueblos y subordina a los gobiernos y poderes políticos de las naciones dejando como resultado una estela de daños incuantificables no únicamente en términos de la devastación ambiental sino, concomitante con ello, en términos de miseria, hambre, desigualdad, muerte y desolación entre

---

de la condición subalterna del sujeto colonizado. Piénsese por ejemplo en Achille Mbembe, Aimé Césaire, Nelson Mandela, Martin Luther King, Frantz Fanon, Angela Davis, por citar solamente a algunos. Por otra parte, también téngase en cuenta la obra de Edward W. Said sobre las culturas del orientalismo acalladas por la hegemonía occidental. En el mismo sentido considérese la obra de Samir Amin y la de los estudios culturales elaborados desde las perspectivas de Gayatri Spivak, Stuart Hall, Ranajit Guha, Arjun Appadurai y muchos otros.

<sup>39</sup> Véase el concepto de “colonialidad de la naturaleza” en Catherine Walsh: “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, en *Nómada*. Número 26. Abril 2007. Universidad Central, Colombia, pp. 102-103.

los pobladores que habitan las regiones donde se dan las acciones extractivas que cada vez se extienden con más agresividad sobre sus territorios. Por supuesto, este fenómeno responde también a un proyecto de dominación (opresivo y explotador)<sup>40</sup> de cuya estructura metafísica de dominio ya hemos dado cuenta en los análisis precedentes en este trabajo. En América Latina este neocolonialismo se está dando a partir del despojo de bienes y recursos naturales y de la persistente explotación de la mano de obra de trabajadores pobres, justificado también en la narrativa tardo-ilustrada del progreso y el desarrollo hacia la prosperidad con que se construyen los discursos políticos oficiales y se manipulan las conciencias de las personas, todo ello derivado de la hegemonía del capital financiero transnacional, la institucionalización de los instrumentos de dominación y el persistente protagonismo insidioso de los medios de comunicación, además del intenso activismo de los grupos del crimen organizado que operan impunemente en algunas regiones. Las resistencias frente a estos procesos no se han hecho esperar y las luchas de los

---

<sup>40</sup> Carlos Lavore ha postulado que la estructura de dominación del extractivismo en América Latina implica tres elementos estrechamente vinculados: “el capital financiero y las grandes empresas, transnacionalizados; el Estado, las instituciones y la normatividad, readecuados; las corporaciones de la comunicación y de los medios digitales omnipresentes. Es decir, poder económico-financiero, poder político y poder mediático, con alto grado de concentración y un sólo fin verdadero: el control sobre la naturaleza, las riquezas, los gobiernos y los pueblos. El desmontaje integral de esta estructura es condición para que las propuestas emancipatorias se concreten y perduren. Todo planteamiento político de izquierda que no aborde esto es una simulación”: *Entre la extinción y el rescate: las resistencias de los pueblos contra el modelo neoliberal*. Penguin Random House, México, 2021, p. 15.

pueblos originarios se organizan y se mantienen siempre orientados por el respeto a la Madre Tierra, en armonía con todos los seres vivos y en congruencia con una conciencia muy lúcida sobre la dignidad de la vida.

En estos casos emblemáticos de neocolonialidad –como en otros tantos de los que aquí no ha sido posible dar cuenta so pena de desbordamiento–, pero también en los muchos otros casos en los que se hace patente la colonialidad ontológica, epistemológica y política es posible encontrar fuerzas en sentido contrario (debilitantes) que se dan como aperturas inspiradas por la esperanza en un por-venir no signado por la lógica moderno/colonial de la metafísica de la presencia. En este trabajo hemos sostenido con Nietzsche y Vattimo que “el mundo verdadero ha devenido fábula” y que ya no existe ningún criterio único de verdad que sirva como principio y fundamento del orden socio-político capitalista (neo)liberal colonialista; hemos mostrado que creemos en la factibilidad de encontrar una salida, una alternativa-alterativa, un camino *otro* siempre en la medida en que se asume y se invoca la llegada de “los bárbaros” sobre los que poetiza Konstantinos Petrou Kavafis y que nos recuerda Vattimo como la esperanza de emancipación-liberación que nosotros entendemos como descolonización progresiva: se trata de articular “una presión que despierte finalmente el sentido de nuestra pertenencia a la humanidad, junto con la conciencia de que la única ‘máquina’ [en referencia al *deus ex-maquina*] de la

cual puede venir la salvación es el redescubrimiento de aquellas raíces comunes que la modernización (económica, imperialista, ciegamente competitiva) nos ha hecho olvidar”.<sup>41</sup> Ciertamente es que el imperialismo colonialista de la metafísica moderna no sabe de poesía, sino solo de dominación. Los “bárbaros” saben de la una y de la otra (porque la padecen). Pero... ¿quiénes son exactamente esos bárbaros y de dónde vendrán? Los “bárbaros” son esos *otros* invisibilizados y excluidos por el sistema imperante de los que no se sabe mucho quizá, porque han sido silenciados por mucho tiempo, pero que se pueden conocer en su ser-acción.<sup>42</sup> Los “bárbaros” no son esos *otros* que el multiculturalismo liberal busca incluir en su modelo al pretender subsumir las diferencias que culturalmente significan esas otredades. Más bien se trata de los *otros* de la interculturalidad que no pide la inclusión de la otredad sino que reclama la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial, que se reconozca la participación de los *otros* en el Estado, su intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder. La interculturalidad decolonial rescata las diferencias de las culturas y muestra que no hay un único modelo de

---

<sup>41</sup> Vattimo, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 124].

<sup>42</sup> “El ser no es nada trascendente”, afirma un contundente Vattimo. “Son los ‘otros’ en el sentido más amplio del término”: Vattimo, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007, p. 95 [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 95].

buena vida humana.<sup>43</sup> Los “bárbaros” son aquellos *otros* (alternativos-alterativos) en los que se han depositado las esperanzas para transformar radical e inmediatamente las tremendas e injustas situaciones de nuestro mundo; son aquellos *otros* que no se ajustan al “ahora” clausurado de por-venir; son esos *otros* que no pueden ser comprendidos por la episteme moderna; esos *otros* despiertos que “sueñan sabiendo que sueñan”<sup>44</sup> con protagonizar la lucha revolucionaria con que alguna vez soñó Luxemburgo: por un mundo donde seamos socialmente iguales, humanamente diferentes y totalmente libres. Pero...

*¿Por qué vacía la multitud calles y plazas,  
y sombría regresa a sus moradas?  
Porque la noche cae y no llegan los bárbaros.  
Y gente venida desde la frontera  
afirma que ya no hay bárbaros.*

---

<sup>43</sup> Cfr. Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007, pp. 47-62; Žižek, S. *En defensa de la intolerancia*. PC Biblioteca Pensamiento Crítico, España, 2010, pp. 63-72.

<sup>44</sup> Creemos que se trata del *Übermensch* de Nietzsche “...me he despertado de repente de este sueño, mas sólo para tener conciencia de que sueño y *debo* seguir soñando para no hundirme: así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse”: Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* [Trad. Genoveva Dieterich]. Editorial DEBOLSILLO, México, 2010, p. 102. Cfr. Vattimo, G. “Nietzsche e l’al di là del soggetto” en *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Trad. Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992].

*¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?  
Quizá ellos fueran una solución después de todo.*

K. P. Kavafis. *Esperando a los bárbaros.*



## BIBLIOGRAFÍA

### I. Obras de Gianni Vattimo

VATTIMO, G. *Addio alla verità*. Meltemi Editore, Roma, 2009. [Trad. María Teresa d' Meza: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010].

VATTIMO, G. *After Christianity*. Columbia University Press, New York, 2002. *Dopo la cristianità*. Garzanti, Milano, 2002. [Trad. Carmen Revilla: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona, 2003].

VATTIMO, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e la ermeneutica*. Feltrinelli, Milano, 1981. [Trad. Juan Carlos Gentile Vitale: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1992].

VATTIMO, G. *Credere di credere*. Garzanti, Milano, 1996. [Trad. Carmen Revilla: *Creer que se cree*. Paidós, Barcelona, 1996].

VATTIMO, G. *De la realidad a la verdad*. Conferencia con motivo de la distinción Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires. Editorial FEDUN, Buenos Aires, 2014.

VATTIMO, G. *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013].

VATTIMO, G. *Dialogo con Nietzsche*. Garzanti Libri, Milano, 2001. [Trad. Carmen Revilla: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Paidós, Barcelona, 2002].

VATTIMO, G. *Dios es comunista*. Editorial FEDUN, Buenos Aires, 2014.

VATTIMO, G. *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi, Roma, 2007. [Trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós, Buenos Aires, 2009].

VATTIMO, G. *El socialismo, o sea, Europa* [Trad. Juan Vivanco Gefaell]. Bellaterra, Barcelona, 2011.

VATTIMO, G. *Esperando a los bárbaros*. Editorial FEDUN, Buenos Aires, 2014.

- VATTIMO, G. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Casa Editrice Mariaetti, 1989. [Trad. Paloma y Teresa Oñate: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Fénix Editora, Sevilla, 2022].
- VATTIMO, G. *Poesia e ontologia*. (Segunda edición aumentada). Gruppo Ugo Mursia Editore, Milano, 1985. [Trad. Antonio Cabrera Serrano: *Poesía y ontología*. Universitat de València, 1993].
- VATTIMO, G. et al. (Eds.) *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.
- VATTIMO, G. et al. (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.
- VATTIMO, G. et al. *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza*. Fazi Editore, Roma, 2007. [Trad. Carlo Gentile Vitale: *¿Ateos o creyentes? Filosofía, política, ética y ciencia*. Paidós, Barcelona, 2009].
- VATTIMO, G. et al. *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2007.
- VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier, Torino, 1989. [Trad. Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991].
- VATTIMO, G. *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Ediciones Nobel, Oviedo, España, 1996.
- VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Fabri-Bompiani, Milano, 1974. [Trad. Jorge Binaghi: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Península, Barcelona, 1998].
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Editori Laterza, Roma, 1985. [Trad. Alfredo Báez: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, México, 1990].
- VATTIMO, G. *Introduzione a Nietzsche*. Editori Laterza, Roma, 1985. [Trad. Jorge Binaghi: *Introducción a Nietzsche*. Península, Barcelona, 1996].
- VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Garzanti, Milano, 1985. [Trad. L. Bixio: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 2000].

VATTIMO, G. (Comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji], Gedisa, Barcelona, 1992.

VATTIMO, G. *La società trasparente*. Garzanti Editore, Milano, 1989. [Traducción al español de Teresa Oñate: *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1998].

VATTIMO, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti, Milano, 1980. [Traducción al español de Juan Carlos Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, Barcelona, 1990].

VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*. Garzanti, Milano, 2003. [Traducción al español de Carmen Revilla: *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós, Barcelona, 2004].

VATTIMO, G. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994. [Traducción al español de Pedro Aragón Rincón: *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995].

VATTIMO, G. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Il Melangolo, Génova, 2000. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. *Essere e dintorni*. La nave di Teseo Editore, Milano, 2018. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020].

VATTIMO G. y CAPUTO, J. D. *After the Death of God*. Columbia University Press, New York, 2007. [Trad. Antonio José Antón: *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós, Buenos Aires, 2010].

VATTIMO, G y CRUZ, M. (Eds.) *Pensar en el siglo*. Taurus, Madrid, 1998.

VATTIMO, G. y DOTOLO, C. *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2009. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Editorial Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. y GIRARD, R. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pier Vittorio e Associati, Transeuropa, Massa, 2006. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Barcelona, 2011].

VATTIMO, G. y PATERLINI, P. *Non Essere Dio. Un' autobiografia a quattro mani*. Aliberti Editore, Reggio Emilia, 2006. [Traducción al español de Rosa Rius Gatell y Carme Castell Auleda: *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Paidós, Barcelona, 2008].

VATTIMO, G. y PATERLINI, P. *Non Essere Dio. Un' autobiografia a quattro mani*. Ponte alle Grazie, Adriano Salani Editore, Milano, 2015.

VATTIMO, G. y RORTY, R. *Il futuro della Religione*. Garzanti Libri, Milano, 2005. [Traducción al español de Teresa Oñate: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós, Barcelona, 2006].

VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000].

VATTIMO, G. y ZABALA, S. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press, 2011. [Traducción al español de Miguel Salazar: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder, Barcelona, 2012].

VATTIMO, G. *et al.* *En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos, Barcelona / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, 1994.

VATTIMO, G. *et al.* “‘Weak Thought’ and the Reduction of Violence: A Dialogue with Gianni Vattimo.” *Common Knowledge*, vol. 8 no. 3, 2002, p. 452-463. Disponible en: *Project MUSE* [muse.jhu.edu/article/7632](https://muse.jhu.edu/article/7632).

VATTIMO, G. “Ontologia dell’attualità” en Vattimo, G. (Comp.). *Filosofia, 1987*. Laterza, Bari, 1988, pp. 201-223.

VATTIMO, G., SAVARINO, L. y VERCELLONE, F. “Mi filosofía como ontología de la actualidad”. Entrevista, en *Revista ANTHROPOS, Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Barcelona, N° 217, 2007, pp. 19-41.

VATTIMO, G. “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, *Endoxa*, Núm. 20 (2005): Gadamer. UNED, Madrid, pp. 45-62.

VATTIMO, G. “El mito del Uno”, en Vattimo, G. *et al.* (Eds.) *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.

VATTIMO, G. “Latinoamerica come futuro della nuova Europa”, en *NUEVO PENSAMIENTO*. Revista de Filosofía. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Volumen II, Año 2, 2012. Disponible en: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>

VATTIMO, G. “Hermenéutica, política, religión”, en Vattimo, G. *et al.* (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.

VATTIMO, G. “¿Ya sólo la estética puede salvarnos?”, en Vattimo, G. *et al.* (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.

VATTIMO, G. “El final de la filosofía en la edad de la democracia” en Muñoz Gutiérrez, C., *et al.* (Coords.) *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos, Buenos Aires, 2009, pp. 255-262.

VATTIMO, G. “Metafísica y violencia” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009, pp. 451-475.

VATTIMO, G. “Comprender el mundo-transformar el mundo” en Habermas, J., Rorty, R., Vattimo, G., *et al.* “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Editorial Síntesis, Madrid, 2003, pp. 59-69.

VATTIMO, G. “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología” en *Azafea. Revista de Filosofía*, n. 5, 2003, pp. 19-27. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

VATTIMO, G. “Cristianesimo, nichilismo, kenosis” en *Nichilismo e Modernità. Ripensando il tragico moderno. Bollettino Filosofico XXX* (2015), pp. 183-187. Università di Napoli "Federico II", Napoli. It.

VATTIMO, G. “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida” en *Revista Solar*, n. 2, año 2, Lima, 2006, pp. 123-137. Una versión un poco diferente constituye un capítulo de *Essere e dintorni*. La nave di Teseo

Editore, Milano, 2018. [Traducción al español de Teresa Oñate: *Alrededores del ser*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020].

VATTIMO, G. “Dal dialogo al conflitto” en *Della realtà. Fini della filosofia*. Garzanti, Milano, 2012. [Trad. Antoni Martínez Riu: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 2013]. También publicado en Oñate, T. et al. (Eds.). *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Aldebarán Ediciones, Cuenca, España, 2010.

VATTIMO, G. “Nuevamente el espectro” (Trad. Joaquín Miras), Prólogo en Fusaro, D. *Todavía Marx. El espectro que retorna*. El Viejo Topo. Barcelona, 2016.

## II. Revistas monográficas sobre Gianni Vattimo

*A Parte Rei*. Monográfico *Gianni Vattimo*. Número 54. Noviembre 2007.

*Pensamiento al margen*. Especial Gianni Vattimo. Diciembre 2018. Disponible en [https://pensamientoalmargen.com/2018/12/01/especial\\_gianni\\_vattimo/](https://pensamientoalmargen.com/2018/12/01/especial_gianni_vattimo/)

*Philosophy Today. An International Journal of Contemporary Philosophy. Special Topic in Honor of Gianni Vattimo '80 th. Birthday*. Volume 60, Issue 3, Summer 2016. DePaul University, Philosophy Documentation Center, Chicago, IL.

*Revista ANTHROPOS, Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. N° 217, 2007, Editorial Anthropos, Barcelona.

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. L'apertura del presente, Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*. Ed. Luca Bagetto. Anno I. Numero speciale, ottobre, 2008. Aracne Editrice, Roma, Italia.

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. Effetti d'interpretazione. Su Gianni Vattimo*. Ed. Luca Bagetto. Anno IX, numero 1, 2016. Aracne Editrice, Roma, Italia.

## III. Archivo Vattimo en Barcelona

Archivos de Gianni Vattimo en la Biblioteca General de la Universitat Pompeu Fabra, Dipòsit de les Aigües, Barcelona, España.

El Archivo Vattimo en Barcelona –que tuve la suerte de visitar y escudriñar gracias a su director Dr. Santiago Zabala– es un valioso espacio dentro de la Biblioteca Pompeu Fabra en la sección conocida como Dipòsit de les Aigües. En Este archivo es posible encontrar un acervo de papeles manuscritos de Vattimo así como otro en formato digital. Este archivo contiene materiales que estaban en la casa particular de Vattimo y que datan de 1964 hasta 2016 fecha en que fue donado por el filósofo a la UPF, sin embargo, dado que Vattimo aún sigue trabajando, se han ido incrementando los textos y documentos que integran el acervo del archivo. Actualmente, en el Archivo Vattimo es posible encontrar agendas personales; documentos personales; documentos académicos; guías y programas de cursos; proyectos de investigación; informes sobre su actividad didáctica; notas de preparación de cursos; seminarios; reseñas; textos de conferencias y artículos preparatorios para publicación en libros y revistas académicas; textos publicados y sus borradores; apuntes sobre temas y autores varios para trabajos; documentos y apuntes sobre su actividad como político en el Parlamento Europeo; algunos textos de correspondencia recibida y enviada; textos de prensa sobre Vattimo; reseñas de sus obras; entrevistas y artículos para diarios; finalmente, artículos de otros autores en relación con el pensamiento de Vattimo o que al propio autor le resultaron significativos para su pensamiento y por lo cual él mismo los conservó en su archivo personal. Todo esto contenido en 42 cajas con numerosas carpetas perfectamente ordenadas y escrito generalmente en italiano, pero también en inglés, en español, en francés y en alemán. El archivo posee un sitio en internet en el cual se pueden consultar algunos detalles y novedades: [Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo \(UPF\)](#)

#### **IV. Otras obras y artículos citados y consultados**

AA.VV. *Comunismos por venir*. Arcadia/BACBA, Barcelona, 2019.

AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020.

ADORNO, T. W. *Dialéctica negativa*. (Trad. Alfredo Brotons), Akal, Madrid, 2008.

- ADORNO, T. W. *Rasgos del nuevo radicalismo de derecha*. (Trad. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda), Taurus, Madrid, 2020.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 2013.
- AGAMBEN, G. *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- AGAMBEN, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- AGAMBEN, G., BADIOU, A., BENZAÏD, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- ÁGUILA, RAFAEL DEL. “El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano”. *Isegoría* 8:26. (1993).
- AGUILAR RIVERO, M. *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. Fontamara / UNAM, México, 1998.
- AGUIRRE ROJAS, C. A. *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*. Ediciones Era, México, 2003.
- ALEJANDRO, R. *Hermenéutica, ciudadanía y esfera pública*. Balterra, Barcelona, 2013.
- ALI, T. *Piratas del Caribe. El eje de la esperanza*. FOCA, Madrid, 2008.
- ALI, T. *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y modernidad*. Alianza, Madrid, 2005.
- AMIN, S. *El eurocentrismo*. Siglo XXI, México, 1989.
- AMIN, S. *El capitalismo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona, 1999.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. F.C.E., México, 2006.
- ANTISERI, D. y VATTIMO, G. *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*. Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2008.
- ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (Trad. Ana Poljak). Península, Barcelona, 1996.



ARENDT, H. *La condición humana*. (Trad. Ramón Gil), Paidós, Barcelona, 1998.

ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana), Taurus, Madrid, 1999.

ARENDT, H. *La vida del espíritu*. (Trad. Carmen Corral), Paidós, Barcelona, 2002.

ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. (Trad. Agustín Serrano de Haro), Caparrós Editores, Madrid, 2005.

ARENDT, H. “Estado nacional y democracia (1963)” (Trad. José A. Zamora), en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXVI, 742 marzo-abril (2010), pp. 191-194. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/770/778>

ARKONADA, K. (Comp.). *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de Culturas. Bolivia, 2012.

ARRIGHI, G. *El largo siglo XX*. Akal, Madrid, 1999.

ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. y MÁIZ, R. (Eds.) *Teoría política: poder, moral, democracia*. Alianza, Madrid, 2010.

BADIOU, A. “La idea del comunismo” en Hounie, Analía (Comp.). *Sobre la idea del comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

BADIOU, A. “La hipótesis comunista” en *New Left Review*, 49, marzo-abril de 2008. Disponible en <https://newleftreview.es/issues/49/articles/alain-badiou-la-hipotesis-comunista.pdf>

[BADIOU, A. et al.](#) *¿Qué es un pueblo?* Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2014.

BAKUNIN, M. *Dios y el Estado*. Terramar, Buenos Aires, 2008.

BARTRA, R. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México, 1986.

BAUMAN, Z. *Vida de consumo*, F.C.E., México, 2007.

- BAUMAN, Z. *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, México, 2010.
- BELL, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, Madrid, 2006.
- BENGOA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona, 1992.
- BENJAMIN, W. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I*, (Trad. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973.
- BENJAMIN, W. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*, (Trad. Jesús Aguirre). Taurus, Madrid, 1973.
- BENSAÏD, D. *Cambiar el mundo*. Diario Público, España, 2004.
- BENSAÏD, D. *Elogio de la política profana*. Península, Barcelona, 2009.
- BENSAÏD, D. “El escándalo permanente” en AGAMBEN, G., BADIOU, A., BENSAÏD, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, pp. 25-51.
- BENSO, S y SCHROEDER, B. (Eds.). *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. State University of New York Press, Albany, NY, 2010.
- BERIAIN, J. y AGUILUZ, M. (Eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, 2007.
- BERCIANO, M. *Debate en torno a la posmodernidad*. Editorial Síntesis, Madrid, 1998.
- BERCIANO, M. “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en *Anuario Filosófico*. 26 (1993), pp. 9-45.
- BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. (Trad. B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez), Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- BERLIN, I. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. (Trad. María Antonia Neira), F.C.E., México, 2004.
- BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México, 2006.

- BERNSTEIN, R. J. *Más allá del objetivismo y el relativismo. Ciencia, hermenéutica y praxis* [Trad. Gabriel Merlino]. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018.
- BEUCHOT, M. *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. F.C.E., México, 2016.
- BINDÉ, J. *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*. F.C.E., México, 2006.
- BOBBIO, N. *El futuro de la democracia*. F.C.E., México, 1992.
- BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. F.C.E., México, 2006.
- BOBBIO, N. *Derecha e izquierda*. (Trad. Alessandra Picone), Taurus, Madrid, 2001.
- BOBBIO, N. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. F.C.E., México, 2006.
- BORON, A. *Imperio & Imperialismo*. El Viejo Topo, Madrid, 2003.
- BORON, A. “La pandemia y el fin de la era neoliberal”. 29 de marzo de 2020. Disponible en [La pandemia y el fin de la era neoliberal - Atilio Boron](#)
- BOSTEELS, B. *The Actuality of Communism*. Verso, Londres, 2011.
- BOSTEELS, B. “Sobre la cuestión cristiana” en Žižek, S. (Ed.). *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Editorial Akal, Madrid, 2014.
- BORSANI, M. E. y QUINTERO, P. (Comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo*. EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina, 2014.
- BROWN, W. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones, Barcelona, 2015.
- BROWN, W. “Hoy en día, somos todos demócratas”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. et al. *Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- BROWN, W. *En las ruinas del neoliberalismo. El Ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón / Futuro Anterior / Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2020.

BURROW, John W. *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*. Crítica, Barcelona, 2001.

BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, 1990/1999.

BUTLER, J. *Undoing Gender*. Routledge, New York, 2004.

BUTLER, J. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Verso, London, 2004.

BUTLER, J., LACLAU, E., ZIZEK, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos con la izquierda*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2011.

BUTLER, J. “El capitalismo tiene sus límites” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020.

CAMPILLO, A. *El concepto de lo político en la sociedad global*. Editorial Herder, Barcelona, 2008.

CAMPIONE, D. *Leer Gramsci. Vida y pensamiento*. Ediciones Continente, Buenos Aires, 2014.

CANO, G. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

CARRIÓN, F. y PONCE, Paúl (Coords.). *El giro a la izquierda: los gobiernos locales en América Latina*. Quinta Avenida Editores, México, 2015.

CASTORIADIS, C. “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Iniciativa Socialista*, 38, febrero, 1999, Madrid, España.

CASTRO-GÓMEZ, S. y MENDIETA, E. (Eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Porrúa-Universidad de San Francisco, México, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007.

- CASTRO-GÓMEZ, S. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, México, 2015.
- CHIURAZZI, G. (A cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*. Bruno Mondadori, Milano, 2008.
- CHOMSKY, N. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Paidós, Barcelona, 2001.
- CIORAN, E. M. *Historia y utopía*. Tusquets, Barcelona, 1988.
- CLASTRES, P. *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila, Barcelona, 1978.
- COLLI, G. *Después de Nietzsche*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- CONTRERAS NATERA, M. A. *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posneoliberalismo*. Akal, México, 2015.
- CORAGGIO, J. L. y LAVILLE, J-L. (Coords.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. Universidad Nacional de General Sarmiento /CLACSO / IAEN, Buenos Aires, 2014.
- CRESPI, F. “Assenza di fondamento e progetto sociale”, en Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (Eds.) *Il pensiero debole*. Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1995. [Traducción al español de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000].
- CUBO UGARTE, O. “El problema de la Tierra en el pensamiento de M. Heidegger”, en Vattimo, G. et al. (Eds.) *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Editorial Dykinson, Madrid, 2008.
- CURCÓ, F. *Ironía y democracia liberal. Rorty y el giro hermenéutico en la política*. Ediciones Coyoacán, México, 2009.
- DAHL, R. *La democracia y sus críticos*. Paidós, México, 2008.
- DAHL, R. “La poliarquía” en VV.AA. *Diez textos básicos de ciencia política*. Ariel, Barcelona, 2001.
- DAHL, R. *La democracia*. Planeta, Barcelona, 2017.
- D'AGOSTINI, F. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra, Madrid, 2010.

D'AGOSTINI, F. "Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo: le ragioni forti del pensiero debole" en Vattimo, G. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Il Melangolo, Génova, 2000. [Traducción al español de Antoni Martínez Riu: "Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil" en Vattimo, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder, Barcelona, 2012].

D'AGOSTINI, F. "Vattimo's Theory of Truth" en Benso, S. y Schroeder, B. (Eds.). *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. State University of New York Press, Albany, NY, 2010.

DAVIS, M. *Planeta de ciudades miseria*. Akal, Madrid, 2014.

DEAN, J. *El horizonte comunista*. Bellaterra, Barcelona, 2013.

DEAN, J. "Deseo comunista" en Žižek, S. (Ed.). *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Editorial Akal, Madrid, 2014.

DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2000.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 2009.

DERRIDA, J. "Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité", *Cardozo Law Review*, vol. 11, 1990. (Traducción al español de A. Barberá y Patricio Peñalver: *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid, 2010.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 1998.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Madrid, 2012.

DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2008.

DERRIDA, J. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Trotta, Madrid 1998.

DERRIDA, J. y ROUDINESCO, É. *Y mañana, qué...* (Trad. Víctor Goldstein). F.C.E., Buenos Aires, 2014.

DERRIDA, J. "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2008, pp. 347-372.

- DERRIDA, J. *Ethics, Institutions and the Right to Philosophy*, ed. de Peter Pericles, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, 2002.
- DI CESARE, D. *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*. Gedisa, Barcelona, 2017.
- DI CESARE, D. *Terrorismo. Una guerra civil global*. Gedisa, Barcelona, 2017.
- DI CESARE, D. *El tiempo de la revuelta*. Siglo XXI, Madrid, 2021.
- DILTHEY, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo, Madrid, 2000.
- DUNN, J. *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*. F.C.E., México, 2014.
- DURÁN, E. *Ética y nihilismo en Gianni Vattimo*. Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2014.
- DUSSEL, E. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Universidad Iberoamericana Puebla / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México, 2002.
- DUSSEL, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- DUSSEL, E. *20 tesis de política*. Siglo XXI, México, 2006.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- DUSSEL, E. *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM. México, 2006.
- DUSSEL, E. MENDIETA, E. y BOHÓRQUEZ, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011.
- DUSSEL, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, México, 2015.
- DUSSEL, E. *Carta a los indignados*. La Jornada Ediciones, México, 2011.
- EAGLETON, T. *Por qué Marx tenía razón*. Ariel, México, 2018.

- ECHEVERRÍA, B. *¿Qué es la modernidad?* UNAM, México, 2009.
- ECHEVERRÍA, B. “La muerte de Dios y la modernidad como decadencia”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 2, noviembre de 1995. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 11-26.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. F.C.E., México, 2016.
- ELLUL, J. *Anarquía y cristianismo*. Editorial Jus, México, 2005.
- ENGELS, F. “De la autoridad” (1872-1873). Disponible en: [F. Engels \(1873\): "De la autoridad". \(marxists.org\)](http://marxists.org)
- ERREJÓN, Í. y MOUFFE, CH. *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria, Barcelona, 2015.
- ESPEJO, M. *Heidegger. El enigma de la técnica*. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.
- ESPOSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*. Katz, Buenos Aires, 2006.
- ESPOSITO, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Editorial Herder, Barcelona, 2009.
- ESPOSITO, R. “Nihilismo y comunidad” en Esposito, R. Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008.
- ESPOSITO, R. *Diez pensamientos acerca de la política*. F.C.E., Buenos Aires, 2012.
- ESPOSITO, R. GALLI, C. y VITIELLO, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008.
- ÉTIENNE DE LA BOËTIE. *Discurso de la servidumbre voluntaria* (Trad. Rodrigo Santos), Editorial Sexto Piso, México, 2003.
- FABRIS, A. (Ed.). *Metafísica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Edizioni ETS, Pisa, 2014.
- FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*. Akal/F.C.E., Santiago, Chile, 1998.
- FAYE, E. *Heidegger y la introducción del nazismo en la filosofía*. Akal, Madrid, 2009.



- FERRARIS, M. *Introducción a Derrida*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
- FERRARIS, M. *La hermenéutica*. Taurus, México, 1998.
- FERRARIS, M. *Historia de la hermenéutica*. Akal, Madrid, 2000.
- FLORESCANO, E. *Etnia, Estado y Nación*. Taurus, México, 2001.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. (Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). La Piqueta, Madrid, 1992.
- FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (Trad. Miguel Morey). Alianza, Madrid, 2000.
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006.
- FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., México, 2006.
- FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. “Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora” (Trad. Horacio Pons). F.C.E., Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud y Marx*. (Trad. Carlos Rincón). Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.
- FOUCAULT, M. “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración* (Trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo), Tecnos, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, M. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits (1954-1988)*, t. IV (1980-1988), Gallimard, París, 1994.
- FRASER, N. *Escalas de justicia*. Herder, Barcelona, 2008.
- FRASER, N. *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- FREUD, S. *Psicología de las masas* (Trad. Luis López-Ballesteros), Alianza Editorial, 2010

FREY, H. (Ed.). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. UNAM-FFyL, Universidad de Artes Aplicadas de Viena, México, 1997.

FREY, H. “El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 2, noviembre de 1995. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 27-49.

FRIEDMAN, M. y R. *Libertad de elegir* (Trad. Carlos Rocha). Grijalbo, Barcelona, 1980.

FUSARO, D. *Europa y capitalismo. Para reabrir el futuro*. El Viejo Topo. Barcelona, 2015.

FUSARO, D. *Todavía Marx. El espectro que retorna*. El Viejo Topo. Barcelona, 2016.

FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre* (Trad. P. Elías), Planeta, Barcelona, 1992.

FUKUYAMA, F. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. (Trad. Ma. Teresa Casado), Alianza, Madrid, 2015.

FUKUYAMA, F. *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Ediciones B, Barcelona, 2004.

GADAMER, H-G. “Los fundamentos filosóficos del siglo XX” en Vattimo, G. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. (Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji), Gedisa, Barcelona, 1992.

GADAMER, H-G. *El giro hermenéutico*. (Trad. Arturo Parada), Cátedra, Madrid, 1995.

GADAMER, H-G. *Verdad y método*, t. I. (Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

GADAMER, H-G. *Verdad y método*, t. II. (Trad. Manuel Olasagasti), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992.

GADAMER, H-G. *Mito y razón*. (Trad. José Francisco Zúñiga), Paidós, Barcelona, 1997.

GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. (Trad. Ángela Ackermann Pilári), Herder, Barcelona, 2017.

GALEANO, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, México, 1971.

GARCÍA CANCLINI, N. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.

GARCÍA LINERA, A. *Forma valor y forma comunidad*. Traficantes de sueños, Madrid, 2015.

GARCÍA LINERA, A. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Siglo XXI / CLACSO, Buenos Aires, 2015.

GARCÍA LINERA, A. y ERREJÓN, I. *Qué horizonte. Hegemonía, Estado y revolución democrática*. Lengua de Trapo, Madrid, 2019.

GARZÓN, M. *Nihilismo y fin de siglo*. Editorial Torres Asociados, México, 2000.

GARZÓN, M. *Romper con los dioses*. Universidad Pedagógica Nacional, México, 1991.

GELLNER, E. *Naciones y nacionalismos*. Alianza, Madrid, 2001.

GIARDINA, M. “Elementos para pensar el retorno de lo religioso. Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff” en Muñoz Gutiérrez, C., *et al.* (Coords.) *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos, Buenos Aires, 2009, pp. 363-373.

GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (Comp.) *Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de vida*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009.

GIORGIO, G. “La questione della secolarizzazione nel pensiero di Gianni Vattimo tra filosofia, religione e politica” en *Giornale di filosofia della religione*, n. 15 (febbraio 2015) <http://www.aifr.it:80/index.php/11-articoli-recenti/78-la-questione-della-secolarizzazione-nel-pensiero-di-gianni-vattimo-tra-filosofia-religione-e-politica>

GIORGIO, G. “La portata politica del ‘pensiero debole’ di Gianni Vattimo” en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. Effetti d’interpretazione. Su Gianni Vattimo*. Aracne Editrice, Anno IX, numero 1, 2016, pp. 113-125. También publicado con el título “Nihilismo ermeneutico e politica” en *A Parte Rei*. Monográfico *Gianni Vattimo*. Número 54. noviembre 2007. (Trad.

“Nihilismo hermenéutico y política” en Muñoz Gutiérrez, C., *et al.* (Coords.) *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos, Buenos Aires, 2009, pp. 241-254.

GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. (Trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona, 2006.

GIRARD, R. *El chivo expiatorio*. (Trad. Joaquín Jordá), Anagrama, Barcelona, 2006.

GLUCKSMANN, A. *Dostoïevski en Manhattan*. Taurus, Madrid, 2002.

GONZÁLEZ, M. A. “De la técnica a la hermenéutica”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 119-126.

GONZÁLEZ, M. A. “Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer”, *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 87-102, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4, [Trad. Ana María Palos]. Ediciones Era, México, 1986.

GRAMSCI, A. *Antología*. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Editorial Siglo XXI, México / España / Argentina, 2005.

GRAMSCI, A. *La política y el Estado moderno*. Editorial Diario Público, España, 2009.

GRAMSCI, A. *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y el Estado moderno*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

GRAMSCI, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. [Selección y traducción de J. Solé Tura], Ediciones Península, Barcelona, 1970. Disponible en [Introducción a la filosofía de la praxis \(wordpress.com\)](http://www.wordpres.com)

GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2002.

GRONDIN, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Herder, Barcelona, 2008.

GROSFUGUEL, R. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad

global” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016.

GROSFUGUEL, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007

GUÉHENNO, J-M. *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas del juego*. Paidós, Barcelona, 1995.

GUERRA, R. y YAÑÉZ, A. (Coords.). *Martin Heidegger. Caminos*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, FFyL-UNAM, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, 2009.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*. Ediciones Coyoacán, México, 1994.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. (Coord.). *El Estado laico a debate*. UNAM, México, 2013.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “Estado y violencia. Una perspectiva realista” en Sánchez Vázquez, A. (Ed.). *El mundo de la violencia*, F.C.E./UNAM, México, 1998.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “Freud y Lefort: trazando un mapa de lo político” en Martínez, R. (Coord.). *Filósofos después de Freud*. UNAM / Editorial Ítaca, México, 2015.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “Sujetos políticos y acción colectiva: interpretaciones alternativas” en Oliva, Carlos (Coord.). *Hermenéutica, subjetividad y política*. UNAM, México, 2009.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “Una invitación a la política” en Rivara Kamaji, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. *La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica*. Fontamara / UNAM, México, 1999.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “El concepto de género: una perspectiva para pensar la política” en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, número 5/1997, pp. 55-71.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “De las lecturas de *El Capital*” en Oliva, Carlos y Torres, Andrea (Coords.). *El Capital. Ensayos críticos*. UNAM-FFyL/Ítaca, México, 2019.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. “¿Qué es políticamente posible en tiempos de globalización?” en *Bajo Palabra*. II Época. N°. 20, pp. 181-198. DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.20.010>

HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1984.

HABERMAS, J. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Trad. Manuel Jiménez), Trotta, Madrid, 2000.

HABERMAS, J. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” (Trad. Juan Carlos Velasco) en *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006.

HABERMAS, J. “Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa” en *Polis* [En línea], 10 | 2005, Publicado el 09 noviembre 2012. Disponible en: URL: <http://journals.openedition.org/polis/7473> También publicado como “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Trad. Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar). Paidós, Barcelona, 1999.

HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Trad. Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar). Paidós, Barcelona, 1999.

HABERMAS, J. y RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político* (Trad. Gerard Vilar). Paidós, Barcelona, 1998

HABERMAS, J. y RATZINGER, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (Trad. Pablo Largo e Isabel Blanco). F.C.E., México, 2008.

HABERMAS, J., RORTY, R., VATTIMO, G., *et al.* “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Editorial Síntesis, Madrid, 2003.

HARDT, M, y NEGRI, A. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate, Barcelona, 2004.

HARDT, M, y NEGRI, A. *Imperio*. Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

HARDT, M, y NEGRI, A. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Editorial Akal, Madrid, 2009.

HARRIES, K. “Heidegger as a Political Thinker,” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4 (Jun. 1976), pp. 642-669. Disponible en: <http://www.jstor.org.pbi.unam.mx:8080/stable/20126848>.

HARVEY, D. *Breve historia del neoliberalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012.

HARVEY, D. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Editorial Akal, Madrid, 2012.

HARVEY, D. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN- Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador / Traficantes de Sueños, Madrid, 2014.

HARVEY, D. *Espacios de esperanza*. Editorial Akal, Madrid, 2003.

HARVEY, D. “Organización para la transición anti-capitalista” en *Argumentos*, año 23, número 63, mayo-agosto 2010. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

HARVEY, D. “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*, (enero 2005). CLACSO, Buenos Aires.

HARVEY, D. “Política anticapitalista en tiempos de coronavirus” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, (Trad. José Gaos). Alianza Editorial, Madrid, 2008.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 2001.

HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* (Trad. H. Kahnemann), Terramar, La Plata, 2005.

HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. [Incluye. *El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de la poesía*] (Trad. Samuel Ramos), F.C.E., México, 1958.

HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (Trad. Diana V. Piccotti C.), Biblos, Buenos Aires, 2003.

HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1998.

HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros 1931-1938*. (Trad. Alberto Ciria), Editorial Trotta, Madrid, 2015.

HEIDEGGER, M. *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. (Trad. Angela Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2003.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. (Trad. Gred Ibscher Roth), F.C.E., México, 1954.

HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (Trad. Alberto Ciria), Editorial Alianza, Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. (2 volúmenes), (Trad. Juan Luis Vermal), Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. (Trad. Ives Zimmermann), Ediciones Del Serbal, Barcelona, 1989.

HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. (Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Tecnos, Madrid, 2001.

HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (Trad. Juan José García Norro), Trotta, Madrid, 2000.



HEIDEGGER, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel* (Trad. y notas de Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1996.

HEIDEGGER, M. “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 2000.

HELD, D. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Paidós, Barcelona, 1997.

HELD, D. *Modelos de democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 2012.

HERRERA SANTANA, D. *Hegemonía, poder y crisis. Bifurcación, espacialidad estratégica y grandes transformaciones globales en el siglo XXI*. Ediciones Monosílabo/UNAM, México, 2017.

HESSEL, S. *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Destino, Barcelona, 2011.

HINKELAMMERT, F. *El sujeto y la ley*. Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2003.

HINKELAMMERT, F. *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 2010.

HOBSBAWM, E. *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*. Editorial Crítica, México, 2011.

HOBSBAWM, E. *Historia del siglo XX 1914-1991*. Editorial Crítica, Barcelona, 1995.

HOBSBAWM, E. *La era de la revolución 1789-1848*. Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

HOBSBAWM, E. *La era del capital 1848-1875*. Editorial Crítica, Barcelona, 1998.

HOBSBAWM, E. *La era del imperio 1875-1914*. Editorial Crítica, Barcelona, 1999.

HOBSBAWM, E. *Revolucionarios*. Editorial Crítica, México, 2010.

HOBSBAWM, E. *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*. Editorial Crítica, México, 2013.

HOBSBAWM, E. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Editorial Crítica, México, 2020.

HÖFFE, O. *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Katz, Buenos Aires, 2007.

HOLLOWAY, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Herramienta, Buenos Aires, 2009.

HOLLOWAY, J. *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"*. Herramienta, Buenos Aires, 2006.

HOLMES, S. *Anatomía del antiliberalismo*. Alianza, Madrid, 1999.

HONNETH, A. *Reconocimiento y menosprecio*. Katz, Buenos Aires, 2010.

HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997.

HOUNIE, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010.

HUNTINGTON, S. P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona, 1997.

IANNI, O. *Teorías de la globalización*. Siglo XXI, México, 2006.

INNERARITY, D. *Comprender la democracia*. Gedisa, Barcelona, 2018.

JAMESON, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona, 1999.

JAMESON, F. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa, Barcelona, 2004.

JÜNGER, E. y HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. (Trad. José Luis Molinuevo), Paidós, Barcelona, 1994.

KAGAN, R. *El retorno de la historia y el fin de los sueños*. Taurus, Madrid, 2008.

KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?" en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. (Trad. Agapito Maestre y José Romagosa). Tecnos, Madrid, 2005.

- KLEIN, N. *No logo. El poder de las marcas*. Paidós, Barcelona, 2001.
- KLEIN, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2007.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Terramar, La Plata, 2005.
- KROPOTKIN, P. *La conquista del pan*. Penguin, Barcelona, 2017.
- KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1995.
- LACLAU, E. y MOUFFE, CH. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Editorial F.C.E., Buenos Aires, 2004.
- LACLAU, E. *La razón populista*. F.C.E., México, 2006.
- LACLAU, E. “Lógicas de la construcción política e identidades populares”, en Coraggio, J. L. y Laville, J-L. (Coords.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. Universidad Nacional de General Sarmiento /CLACSO / IAEN, Buenos Aires, 2014.
- LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- LANZZARATO, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.
- LANZZARATO, M. *El capital odia a todo el mundo. Fascismo o revolución*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2020.
- LAVAL, Ch. y DARDOT, P. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa, Barcelona, 2015.
- LAVAL, Ch. y DARDOT, P. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona, 2013.
- LAVORE, C. *Entre la extinción y el rescate: las resistencias de los pueblos contra el modelo neoliberal*. Penguin Random House, México, 2021.
- LAZO, P. (Comp.). *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. Universidad Iberoamericana, México, 2008.
- LECHNER, N. *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, en *Obras* vol. III. F.C.E./FLACSO, México, 2014.

- LEIBNIZ, G. W. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714). (Trad. Manuel García Morente). Porrúa, México, 1991.
- LEIBOVICI, M. *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*. (Trad. Esther Cohen y Silvana Rabinovich). UNAM, México, 2005.
- LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. F.C.E., Chile, 2013.
- LENIN, V. I. *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, en *Obras, Tomo XI (1920-1921)*. Editorial Progreso, Moscú, 1973.
- LENIN, V. I. *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*, (1917). [Trad. Jesús Cuéllar]. Taurus, México, 2012.
- LENIN, V. I. *El Estado y la revolución*, (1918). Alianza, Madrid, 2017.
- LENIN, V. I. *¿Qué hacer?*, (1902). Alianza, Madrid, 2016.
- LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. [Trad. Daniel E. Guillot]. Siglo XXI, México, 1974.
- LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. [Trad. Daniel E. Guillot]. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
- LIPOVETSKY, G y ROUX, E. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2004.
- LIPOVETSKY, G. *De la ligereza*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2016.
- LIPOVETSKY, G. *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2008.
- LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1994.
- LIPOVETSKY, G. *El imperio de lo efímero. La moda y sus destinos en las sociedades modernas*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.
- LIPOVETSKY, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2007.
- LIPOVETSKY, G. *La tercera mujer*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

- LIPOVETSKY, G. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2003.
- LIPOVETSKY, G. y HERVÉ, J. *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2010.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2009.
- LIZAOLA, J. “Ciudad y sacrificio” en Revista *SymCity* 4, 2013.
- LIZAOLA, J. “El hombre y lo sagrado” en Rivara Kamaji, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003.
- LIZAOLA, J. “El lenguaje sagrado y su escritura” en *DIKAIOSYNE*, número 18, Año X, enero-junio 2007.
- LIZAOLA, J. “Hacia la razón poética” en González Valerio, M. A. et al (Coords.) *Entre hermenéuticas*. UNAM, México, 2004.
- LIZAOLA, J. “Hermenéutica de la cultura en María Zambrano” en *Estudios* 101, vol. X, verano, 2012.
- LIZAOLA, J. “María Zambrano en México” en *Revista de hispanismo filosófico*, número 13, 2008.
- LIZAOLA, J. “María Zambrano y Hannah Arendt ante el totalitarismo” en González Ulloa, P.A. et al. (Coords.). *María Zambrano: Pensadora de nuestro tiempo*. UNAM / Plaza y Valdés, México, 2009.
- LIZAOLA, J. *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. Editorial Coyoacán, México, 2008.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690). (Trad. Carlos Mellizo). Tecnos, Madrid, 2006.
- LÓPEZ, B. (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. Fénix Editora, Sevilla, España, 2020.

LÖWITH, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. F.C.E., Buenos Aires, 2006.

LÖWITH, K. “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger” en *Les Temps Modernes*, n. 14, novembre 1946, pp. 343-360.

LÖWITH, K. *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa, Barcelona, 2007.

LÖWY, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2010.

LOZANO PINO, J. *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Dykinson, S.L., Madrid, 2015.

LUXEMBURGO, R. *La acumulación del capital*. (Trad. Bernabé Vargas). Terramar Ediciones, La Plata, 2007.

LUXEMBURGO, R. *Reforma o Revolución*. Akal, Madrid, 2015.

LYOTARD, J-F. *La condición posmoderna* (Trad. Mariano Antolín Rato). Cátedra, Madrid, 2000.

LYOTARD, J-F. *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*. (Trad. Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1998.

MAALOUF, A. *El naufragio de las civilizaciones*. Alianza, Madrid, 2019.

MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005.

MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

MALDONADO-TORRES, N. “El pensamiento filosófico del giro descolonizador” en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, pp. 683-697.

MALPAS, J. y ZABALA, S. (Eds.). *Consequences of hermeneutics: Fifty years after Gadamer's Truth and Method*. Northwestern University Press. Evanston, Il., 2010.

MARCHART, O. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. F.C.E., Buenos Aires, 2009.

MARDER, M. y ZABALA, S. (Eds.). *Being Shaken: Ontology and the Event*. Palgrave Macmillan, Hampshire, England, 2014.

MARDONES, J. M. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Sal Terrae, Bilbao, 1999.

MARIÁTEGUI, J. C. “Ideología y política y otros escritos”, en *Mariátegui: Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista* (Tomo V). República Bolivariana de Venezuela / Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, Venezuela, 2010.

MARRAMAQ, G. “¿Qué ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009.

MARRAMAQ, G. *Contra el poder. Filosofía y escritura*. F.C.E., México, 2013.

MARTINENGO, A. *Introduzione a Reiner Schürmann*. Meltemi Editore, Roma, 2008.

MARTINENGO, A. “L’ermeneutica come ricostruzione della razionalità. Pensiero debole o ¿pensiero dei deboli?” en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. L’apertura del presente, Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*. Numero speciale, Aracne Editrice, 2008, pp. 259-282.

MARTINENGO, A. “Pensare il passato, progettare il futuro. L’azione politica secondo Gianni Vattimo” en Nouzille, P. y Rindone, S. (A cura di). *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*. Aracne Editrice, Canterano (RM), 2018.

MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Escritos de juventud* (Trad. W. Roces). F.C.E., México, 1987.

MARX, K. *El Capital*, 8 vols., (Trad. Pedro Scaron). Siglo XXI, Madrid, 2010.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 3 vols., (Trad. Pedro Scaron). Siglo XXI, México, 1971.

MARX, K. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones Pluma y Papel, Buenos Aires, 2004.

MARX, K. *Teorías sobre la plusvalía*, Crítica, Barcelona, 1977.

MARX, K. *Cuaderno de Londres N°. XIV (1851)*, (Trad. Ernesto Bascopé). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, Bolivia, 2019.

MARX, K. y ENGELS, F. *La ideología alemana*. (Trad. W. Rocés). Editorial Akal, 2014.

MARX, K. y ENGELS, F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú.

MAZZINI, S. y GLYN-WILLIAMS, O. (Eds.). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Springer International Publishing, Cham, Switzerland, 2017.

MEIKSINS WOOD, E. *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Editorial Siglo XXI / UNAM, México, 2000.

MEIKSINS WOOD, E. *El imperio del capital*. Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España, 2003.

MEIKSINS WOOD, E. *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado Moderno*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.

MEIKSINS WOOD, E. “Trabajo, clase y estado en el capitalismo global”, en Soane, J. y Taddei, E. (Comps.). *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*. CLACSO, Buenos Aires, 2001.

MEIKSINS WOOD, E. *El origen del capitalismo. Una mirada de largo plazo*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 2021.

MEIKSINS WOOD, E. “El imperio capitalista y el Estado nación: ¿Un nuevo imperialismo norteamericano?” Disponible en <https://omegalfa.es/index.php>

MENDIETA, E. “Secularization as a Post-Metaphysical Religious Vocation: Gianni Vattimo’s Post-Secular Faith,” en Benso, S y Schroeder, B. (Eds.). *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. State University of New York Press, Albany, NY, 2010.

MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (Edits.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta, Madrid, 2011.



MIGNOLO, W. D. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Duke University Press, Durham & London, 2011.

MIGNOLO, W. D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, 2003.

MIGNOLO, W. D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007. También publicado en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Siglo XXI, México, 2011, pp. 659-672.

MIGNOLO, W. D. “Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial” en *Tabula Rasa*, Número 9, julio-diciembre de 2008, Bogotá, Colombia, pp. 39-60.

MIGNOLO, W. D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2005.

MIGNOLO, W. D. “Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking.” *Cultural Studies*. vol. 21, n. (2-3), March/May 2007, pp. 155-167. Disponible en <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>

MIGNOLO, W. “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”, en *Crítica y Emancipación*, (2), primer semestre, 2009, pp. 251-276.

MIGNOLO, W. D. “Retos decoloniales, hoy” en Borsani, M. E. y Quintero, P. (Comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo*. EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina, 2014.

MIGNOLO, W. D. “Democracia Liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien”, en *Sociedade e Estado*, volume 29, número 1 Janeiro/Abril 2014, pp. 21-44. Disponible en [Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien | Sociedade e Estado \(unb.br\)](#)

MISES, L. von. *The Anti-Capitalistic Mentality*. The Ludwig von Mises Institute. Auburn, Alabama, 2008.

- MONOD, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2015.
- MOUFFE, Ch. *El retorno de lo político*. Paidós, Barcelona, 1999.
- MOUFFE, Ch. *En torno a lo político*. F.C.E., Buenos Aires, 2011.
- MOUFFE, Ch. *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- MOUFFE, Ch. *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona, 2000.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., et al. (Coords.) *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos, Buenos Aires, 2009.
- MUSTO, M. *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del moro*. Siglo XXI, México, 2020.
- NANCY, J-L. *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois Éditeurs, Paris, 1999.
- NANCY, J-L. “Comunismo, la palabra” en Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010.
- NANCY, J-L. “Tres fragmentos sobre nihilismo y política” en Esposito, R. Galli, C. y Vitiello, V. (Comps.). *Nihilismo y política*. Manantial, Buenos Aires, 2008.
- NANCY, J-L. *La verdad de la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). [Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña]. Tecnos, Madrid, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* [Trad. Genoveva Dieterich]. Editorial DEBOLSILLO, México, 2010.
- NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. [Trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), [Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares], Tecnos, Madrid, 2006.
- NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. [Trad. Charo Greco y Ger Groot], Akal, Madrid, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. [Trad. German Cano], Biblioteca Nueva, Madrid, 1990.

NIETZSCHE, F. *Voluntad de poderío*, [Trad. Aníbal Froufe], EDAF, Madrid, 1998.

NOUZILLE, P. y RINDONE, S. (A cura di). *Ermeneutica, cristianesimo, politica. Intorno a Gianni Vattimo*. Aracne Editrice, Canterano (RM), 2018.

NUSSBAUM, M. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Paidós, Barcelona, 1999.

O'GORMAN, E. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 5ª ed. F.C.E., México, 2021.

OÑATE, T. "Pensar la actualidad. Cambiar el mundo" en Oliva, Carlos (Coord.). *Hermenéutica, subjetividad y política*. UNAM, México, 2009.

OÑATE, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Alderabán Ediciones, Madrid, 2000.

OÑATE, T. *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad)*, Dykinson, S. L.; Madrid, 2010.

OÑATE, T. et al. (Eds.). *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Aldebarán Ediciones, Cuenca, España, 2010.

OÑATE, T. y ROYO Hernández, S. *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, Madrid, 2006.

OÑATE, T. "La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX" en *Azafea. Revista de Filosofía*. 5, 2003, pp. 99-134. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

OÑATE, T. "Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica" en Zabala, S. (Ed.). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009.

OÑATE, T. "Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 1. De la hermenéutica del siglo XX a la hermenéutica crítica de izquierda en el

siglo XXI)”, en López, B. (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. Fénix Editora, Sevilla, España, 2020.

OÑATE, T. “Con mi propia voz: desde que somos una conversación. (Parte 2. La izquierda hermenéutica crítica)”, en López, B. (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. Fénix Editora, Sevilla, España, 2020.

PIKETTY, T. *¡Viva el socialismo! Crónicas 2016-2020*. Ariel, México, 2021.

PLATÓN. “Carta VII”, en *Diálogos*, t. VII, Gredos, Barcelona, 2008.

PÖGGELER, O. *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Ediciones Coyoacán, México, 2005.

POLO BLANCO, J. *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Taugenit, Madrid, 2020.

POLO BLANCO, J. “Nietzsche, ¿un pensador alejado de la política y de lo político?” en *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*. 67, 2021.

POLANYI, K. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. (Trad. Eduardo L. Suárez), F.C.E., México, 2015.

PRADO, A. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal, México, 2018.

QUESADA, J. *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

QUIJANO, A. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, Lima, Perú, 1992, pp. 11-20.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016.

QUINTANA PAZ, M. A. “Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la

hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna” en *Azafra. Revista de Filosofía*, n. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

RAMONET, I. “La pandemia y el sistema mundo” en *Nodal (Noticias de América Latina y el Caribe)*. 25 de abril de 2020. Disponible en [La pandemia y el sistema-mundo | por Ignacio Ramonet - NODAL](#)

RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Filosofía y política*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

RANCIÈRE, J. *El odio a la democracia*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

RANCIÈRE, J. *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones, Santiago, Chile, 2006.

RANCIÈRE, J. *En los bordes de lo político*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.

RANCIÈRE, J. “Las democracias contra la democracia” en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

RICOEUR, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002.

RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1996.

RIVARA KAMAJI, G. “De la experiencia de pensar a Heidegger”, en Guerra, R. y Yáñez, A. (Coords.). *Martin Heidegger. Caminos*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; FFyL-UNAM; Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, 2009.

RIVARA KAMAJI, G. “Hermenéutica y racionalidad” en Rivero, P. (Coord.). *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*. Editorial Ítaca, México, 2006.

RIVARA KAMAJI, G. “Nietzsche. Una cuestión hermenéutica” en González Valerio, M.A. *et al* (Coords.) *Entre hermenéuticas*. UNAM, México, 2004.

RIVARA KAMAJI, G. “Ontología y hermenéutica: Freud en Ricoeur o el maestro de la sospecha” en Martínez, R. (Coord.). *Filósofos después de Freud*. UNAM / Editorial Ítaca, México, 2015.

RIVARA KAMAJI, G. “Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 99-106.

RIVARA KAMAJI, G. *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*. FFyL-UNAM. México, 2003.

RIVARA KAMAJI, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003.

RIVARA KAMAJI, G. “Apropiación de la finitud: Heidegger y *el ser para la muerte*” en *En-claves del pensamiento*, año IV, núm. 8, julio-diciembre 2010, pp. 61-74.

RIVARA KAMAJI, G. “La idea de piedad en el pensamiento de María Zambrano. Del racionalismo a la alteridad” en Rivara Kamaji, G. (Coord.). *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*. Édere, México, 2003.

RIVARA KAMAJI, G. “La recuperación hermenéutica del *hierós logos*”, en *La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio diciembre, 2005, vol. 6, números 10 y 11. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, pp. 143-149.

RIVARA KAMAJI, G. “Hacia una fundamentación ontológica y hermenéutica del relato testimonial (para comprender la violencia del Holocausto), en López, B. (Coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. Fénix Editora, Sevilla, España, 2020.

RIVERO WEBER, P. (Coord.). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. FCE, México, 2016.

RIVERO WEBER, P. “Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. No. 11-12, diciembre de 2001. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México, pp. 89-97.

RIVERO WEBER, P. *Alétheia, la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*. UNAM, México, 2004.

RABOTNIKOF, N. *Max Weber: Desencanto, política y democracia*. UNAM, México, 1989.

- ROBIN, Marie-Monique. *El mundo según Monsanto. De la dioxina a los OGM. Una multinacional que les desea lo mejor*. Península, Barcelona, 2008.
- ROBINSON, W. I. *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo trasnacional*. Editorial Siglo XXI, México, 2013.
- ROBINSON, W. I. *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*. Editorial Siglo XXI, México, 2015.
- ROBINSON, W. I. *El capitalismo global y la crisis de la humanidad*. Editorial Siglo XXI, México, 2021.
- ROITMAN ROSENMAN, M. *Democracia sin demócratas y otras invenciones*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2011.
- ROITMAN ROSENMAN, M. *Los indignados. El rescate de la política*. Akal, Madrid, 2012.
- ROITMAN ROSENMAN, M. *Por la razón o por la fuerza. Historia y memoria de los golpes de Estado, dictaduras y resistencias en América Latina*. Siglo XXI, Madrid, 2019.
- ROLDÁN, C. y NAVARRO, M.G. “Filosofía de la historia y hermenéutica” en *Revista ANTHROPOS, Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Barcelona, N° 217, 2007, pp. 104-113.
- RORTY, R. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, New York, 1989.
- RORTY, R. *Pragmatismo y política*. (Trad. Rafael del Águila). Paidós, Barcelona, 1998.
- RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. (Trad. Jorge Vigil). Paidós, Barcelona, 1996.
- RORTY, R. “Heideggerianismo y políticas de izquierdas” en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009.
- RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. (Trad. José Miguel Esteban Cloquell), Tecnos, Madrid, 1996.
- RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. (Trad. Alfredo Eduardo Sinnot), Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2.* (Trad. Jorge Vigil Rubio), Paidós, Barcelona, 2006.

RORTY, R. *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.* Paidós, Barcelona, 1999.

RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* (Trad. Jesús Fernández Zulaica), Cátedra, Madrid, 2010.

RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3.* (Trad. Ángel Manuel Faerna García Bermejo), Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

RORTY, R. *Filosofía y futuro.* (Trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2002.

RORTY, R. y HABERMAS, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* (Trad. Patricia Willson), Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

RORTY, R. *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía.* (Ed. Eduardo Mendieta. Trad. Sonia Arribas). Trotta, Madrid, 2005.

ROSANVALLON, P. *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza.* Manantial, Buenos Aires, 2015.

ROUSSEAU, J-J. *Del contrato social.* (Trad. Mauro armiño), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

RUSSELL, B. *Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y comunismo.* Tecnos, Madrid, 2017.

SADER, E. y GENTILI, P. (Comps.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social.* CLACSO, Argentina, 2003.

SADIN, É. *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital.* Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento.* Tusquets, México, 2001.

SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo.* Tusquets, Barcelona, 2000.

SAFRANSKI, R. “La política metafísica de Heidegger”, en *ABC*, Suplemento Cultural, Madrid, 25 de agosto de 2001.



- SAID, E. *Orientalismo*. Random House Mondadori, Barcelona, 2002.
- SAID, E. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- SANTIESTEBAN, L.C. *Heidegger y la ética*. Editorial Aldvs / Universidad Autónoma de Chihuahua, México, 2009.
- SANTIESTEBAN, L.C. *Nietzsche, Heidegger y Vattimo. Ética, metafísica y hermenéutica*. Instituto Chihuahuense de la Cultura / Aldvs, México, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Ediciones Abya-Yala / ILDIS-FES, Quito-Ecuador, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en *OSAL*, Año VIII, No. 22, septiembre 2007, CLACSO, Buenos Aires.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO / Siglo XXI, México, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Universidad de los Andes / Siglo del Hombre Editores, Bogotá / Siglo XXI, México, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá / Siglo XXI, México, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Izquierdas del mundo, ¡uníos!* Siglo XXI, México, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y Meneses, M. P. (Eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal, España, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *La cruel pedagogía del virus*. Akal, Madrid, 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal, Madrid, 2021.
- SARTORI, G. *Teoría de la democracia. 1. El debate contemporáneo*. Alianza Universidad, México, 1989.
- SARTORI, G. *Teoría de la democracia. 2. Los problemas clásicos*. Alianza Universidad, México, 1989.

- SARTORI, G. *¿Qué es la democracia?* Taurus, México, 2003.
- SAVARINO, L. “Ontologia dell’attualità. Filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo” en *Trópos. Revista di ermeneutica e critica filosofica*. “L’apertura del presente. Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo”. Numero speciale. Aracne Editrice, ottobre, 2008, pp. 111-126.
- SAVATER, F. *La vida eterna*, Ariel, Madrid, 2007.
- SCHUMPETER, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. 2 vols. Página Indómita, Barcelona, 2015.
- SCHÜRMAN, R. *Le principe d’anarchie : Heidegger et la question de l’agir*, Seuil, Paris, 1982. [Trad. Miguel Lancho: *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Arena Libros, Madrid, 2017].
- SCHÜRMAN, R. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, [Trad. Christine-Marie Gros], Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- SCHÜRMAN, R. *Dai Principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger* [Trad. G. Carchia]. Mulino, Bologna, 1995.
- SCHÜRMAN, R. *Heidegger on being and acting: from principles to anarchy*. Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- SCHÜRMAN, R. “Que faire à la fin de la métaphysique?”, en *Cahier de l’Herne n° 45: Martin Heidegger* (1983), pp. 354-368.
- SCHÜRMAN, R. “The Ontological Difference and Political Philosophy” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 1 (Sep. 1979), pp. 99-122. International Phenomenological Society. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2107140>.
- SCHÜRMAN, R. “Deconstruction is not enough: on Gianni Vattimo’s call for ‘Weak Thinking’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, volume 10 n. 1, Spring 1984, pp. 151-164. [Trad.: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al ‘pensamiento débil’”, en Zabala, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009].

- SCHÜRMAN, R. "Political Thinking in Heidegger" en *Social Research*, Vol. 45, No. 1 (Spring 1978), pp. 191-221. Disponible en: <http://www.jstor.org.pbidi.unam.mx:8080/stable/40970325>
- SEN, A. *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza, Madrid, 2004.
- SEN, A. *La idea de justicia*. Taurus, Madrid, 2010.
- SKINNER, Q. *La libertad antes del liberalismo*. Taurus / CIDE, México, 2004.
- SLOTERDIJK, P. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Ediciones Siruela, Madrid, 2010.
- SOANE, J. y TADDEI, E. (Comps.). *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*. CLACSO, Buenos Aires, 2001.
- STIGLITZ, J. E. *El malestar en la globalización*. Taurus, México, 2002.
- STIGLITZ, J. E. *El malestar en la globalización (Revisitado)*. Taurus, Barcelona, 2018.
- STIGLITZ, J. E. *Capitalismo progresista. La respuesta a la era del malestar*. Taurus, México, 2020.
- SUBIRATS, E. *Proceso a la civilización. La crítica de la modernidad en la historia del cine*. Editorial Montesinos. España, 2011.
- SÜTZL, W. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Editorial Icaria, Barcelona, 2007.
- TAEK-GWANG LEE, Alex y ZIZEK, Slavoj (Eds.). *La idea de comunismo. The Seoul Conference (2013)*. Editorial Akal, Madrid, 2018.
- TAYLOR, CH. "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", en Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (Edits.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta, Madrid, 2011.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América (1835)*. (Trad. Luis R. Cuéllar), F.C.E., México, 2001.
- TRAVERSO, E. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. F.C.E., Buenos Aires, 2012.
- TRAVERSO, E. *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.

TRAVERSO, E. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. F.C.E., Buenos Aires, 2018.

UNGER, R. M. *La alternativa de la izquierda*. F.C.E. México, 2011.

VERDERY, K. *¿Qué era el socialismo y por qué se desplomó?* FCE, México, 2017.

VOLPI, F. *El nihilismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.

VOLPI, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Maia Ediciones, Madrid, 2010.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial, vol. 1: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI, Madrid, 1979.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial, vol. 2: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Siglo XXI, Madrid, 1984.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial, vol. 3: La segunda era de la gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Siglo XXI, México, 1998.

WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial, vol. 4: El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*. Siglo XXI, México, 2014.

WALLERSTEIN, I. *Después del liberalismo*. Siglo XXI, México, 1996.

WALLERSTEIN, I. *El capitalismo histórico*. Siglo XXI, México, 1998.

WALLERSTEIN, I. *La decadencia del poder estadounidense*. Ediciones Era, México, 2005.

WALLERSTEIN, I. *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Kairós, Barcelona, 2007.

WALLERSTEIN, I. *et al. ¿Tiene futuro el capitalismo?* Siglo XXI, México, 2015.

WALSH, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores;

Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, D. C., 2007.

WEBER, M. “La ciencia como vocación (1919)” en *El político y el científico*. (Trad. Francisco Rubio). Alianza, Madrid, 2000.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. Luis Legaz), Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

WEBER, M. *Sociología de la religión*. Colofón, México, 2010.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. (Trad. C. Ulises Moulines). UNAM, México, 2017.

WOLIN, S. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Katz, Buenos Aires, 2008.

YÉBENES, Z. *Derrida*. Universidad Autónoma de México, México, 2008.

ZABALA, S. (Ed.) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Anthropos / UAM Cuajimalpa, Barcelona, 2009.

ZABALA, S. *Los remanentes del ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica*. Bellaterra, Barcelona, 2009.

ZABALA, S. “Vattimo interprete di Foucault. Indebolire l’ontologia attraverso l’attualità”, en *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. L’apertura del presente, Sull’ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*. Numero speciale, Aracne Editrice, ottobre, 2008, pp. 145-160.

ZAMBRANO, M. “La reforma del entendimiento” en *Senderos*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 73-80.

ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

ZAMBRANO, M. *Persona y democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 2019.

ZIBECHI, R. “A las puertas de un nuevo orden mundial” en AA.VV. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), Buenos Aires, 2020

ŽIŽEK, S. (Ed.). *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*. Editorial Akal, Madrid, 2014.

ŽIŽEK, S. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F. y Žižek S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.

ŽIŽEK, S. “Cómo volver a empezar... desde el principio” en HOUNIE, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Paidós, Buenos Aires, 2010.

ŽIŽEK, S. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001.

ŽIŽEK, S. *En defensa de la intolerancia*. PC Biblioteca Pensamiento Crítico, España, 2010.

ŽIŽEK, S. *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Anagrama, Barcelona, 2015.

ŽIŽEK, S. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2016.

ŽIŽEK, S. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Editorial Paidós, Barcelona, 2009.

ŽIŽEK, S. “De la democracia a la violencia divina”, en Agamben, G., Badiou, A., Bensaïd, D. *et al. Democracia, ¿en qué estado?* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

ŽIŽEK, S. *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal, Madrid, 2018.

ŽIŽEK, S. *Pandemia. La COVID-19 estremece al mundo*. Anagrama, Barcelona, 2020.

ZOLO, D. *Terrorismo humanitario. De la Guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Bellaterra, Barcelona, 2011.

ZOLO, D. *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*. Edhasa, Buenos Aires, 2007.