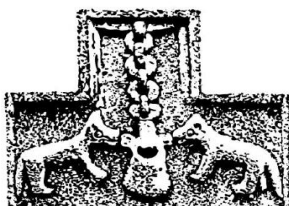


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES

“CRÍTICA DE LA IZQUIERDA DÉBIL DE GIANNI VATTIMO DESDE AMÉRICA LATINA”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

DANTE ARIEL ARAGÓN MORENO

Director: Dr. Fernando Álvarez Ortega
Lectores: Dr. Francisco Castro Merrifield
Dr. Antonio Pardo Oláquez

México, D.F.

2013

Índice

I. Introducción.....	4
1.1 Filosofía y política de izquierda a la distancia. Las dificultades de la izquierda débil en la tardo-modernidad capitalista, una aproximación.....	5
1.2 ¿Quién es Gianni Vattimo?.....	11
1.3 ¿Qué significa hacer política desde la postmodernidad?.....	13
1.4 La fortaleza del pensamiento débil: la recepción contemporánea del pensamiento de Gianni Vattimo.....	22
1.5 El consenso en torno a Vattimo.....	24
1.6 La recepción crítica del planteamiento de Vattimo.....	27
1.7 Síntesis crítica.....	31
II. Las fuentes de Vattimo: Heidegger, Nietzsche y la crítica a la metafísica	
2.1 Heidegger y la crítica a la metafísica.....	38
2.2 La crítica a la modernidad en Gianni Vattimo.....	40
2.3 El Nietzsche de Vattimo.....	44
2.4 Nietzsche como crítico de la metafísica de la modernidad.....	46
2.5 La lectura subversiva anterior al pensamiento débil.....	49
III. Las paradojas de la ontología del declinar: crítica a las contradicciones postmodernas.....	53
3.1 ¿Retorno a la metafísica?: La época postmetafísica en Habermas.....	59
3.2 ¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera? La respuesta de Apel.....	60
3.3 La metafísica en Lonergan.....	61
3.4 Conclusión.....	64
IV. El alma bella de los postmodernos: las limitaciones políticas del “pensamiento débil” leídas desde la “analéctica” de Dussel.....	66
4.1 La filosofía de Enrique Dussel.....	67
4.2 El diálogo de Dussel y Vattimo.....	71
4.3 El pensamiento débil.....	74
4.4 La analéctica.....	79
4.5 Reflexiones finales.....	82
4.5.1 ¿Reforma o transformación?.....	86
V. La izquierda débil.....	89
5.1 Breve síntesis de la postura política de Vattimo.....	96
5.2 Análisis conceptual de las izquierdas.....	97
5.3 Análisis del planteamiento de Vattimo.....	101
5.4 El asunto de la violencia desde “abajo”.....	108
5.5 La pertinencia del planteamiento débil.....	116
5.5.1 La rememoración como estrategia de resistencia-transformación.....	119

5.5.2	Una lectura política de la relación entre experiencia abismal y transformación imaginario-poética en Nietzsche: el nihilista activo.....	125
5.5.2.1	Introducción.....	126
5.5.2.2	Planteamiento inicial: Nietzsche y la experiencia abismal.....	128
5.5.2.3	Una lectura de Nietzsche desde América Latina en clave política.....	131
5.5.3	Un ejemplo práctico de nihilismo activo: acerca de cómo sería posible construir un discurso de resistencia y transformación a través del análisis de una obra literaria.....	133
VI.	Reflexiones finales.....	136
VII.	Bibliografía.....	144

I. INTRODUCCIÓN

Gianni Vattimo es un filósofo italiano *neo-nietzscheano* y *neo-heideggeriano*, representante del “pensamiento débil” y filósofo de la política en la *tardomodernidad* capitalista. Se ha proclamado “cato-comunista” y “anarquista no violento”. Vattimo, ha afirmado que su pensamiento débil y antiautoritario es el representante de los débiles, y que sólo el comunismo puede salvarnos. Por eso, en el presente trabajo se reconoce la dimensión filosófico política en la que se inscribe el autor, y se reflexiona acerca de lo que sería según Vattimo, una izquierda débil desde América Latina. Sin embargo, se demostrará que las ambivalencias de su propuesta lo llevan a callejones oscuros, quizá sin salida, o quizá termina siendo presa de su propia trampa semántica, y esto, por pelear contra “molinos de viento”. Sin embargo, su propuesta, en una posición débil, no deja de interpelar y ser sugerente. Por ello, además de la crítica de Vattimo a la imposición de la razón moderna, se reflexionarán tres consideraciones rescatables de Vattimo para la izquierda latina que requieren de su estudio y complemento: su lectura de la caridad cristiana, su lectura de Nietzsche y del nihilismo, así como su lectura de Heidegger y la rememoración. Entre las preguntas que fueron guiando la investigación estuvieron las siguientes: ¿Se puede pensar en una política de izquierda inspirada en una filosofía débil o nihilista, y en ese caso, qué clase de izquierda sería? ¿No será que la postura de Vattimo termina ella misma incorporada al sistema, o más bien inerte o ineficaz en términos políticos? Puesto que el objetivo del presente trabajo es hacer una lectura crítica de la “izquierda débil” desde América Latina, ya desde los primeros capítulos se confronta la postura de Vattimo con otros autores contemporáneos; posteriormente, me remonto a sus fuentes principales: Nietzsche y Heidegger. Luego, hago un intento por demostrar las contradicciones de la ontología del declinar. Después, desarrollo el diálogo entre la postura débil de Vattimo y la *analéctica* de Dussel, para finalmente, analizar la propuesta política de Vattimo, confrontándola con algunas posturas de izquierda contemporánea. Para concluir el trabajo, realizo dos tareas: la primera, rescatar lo pertinente de la propuesta de Vattimo para la izquierda latinoamericana, y la segunda, hacer un intento de clasificación de las izquierdas, para ubicar a la peculiar “izquierda débil”.

1.1 Filosofía y política de izquierda *a la distancia*. Las dificultades de la izquierda débil en la tardo-modernidad capitalista, una aproximación

Paralelamente al fenómeno de la *psicologización* de la política,¹ y a la tremenda despolitización relacionada con el indudable fortalecimiento de la dominación imperialista, pensadores como Žižek, Critchley, Dussel, entre otros, no han dejado de sostener en la mesa del debate intelectual, el tema de la revolución, de la violencia necesaria, de la transformación, o de las estrategias contra-hegemónicas. Vattimo, por su parte, también ha hecho lo propio hablando de comunismo, anarquismo, subversión, filosofía política, emancipación o proyecto.

Sin embargo, si algo caracteriza a Vattimo, es esa extraña mezcla entre cristianismo y sus interpretaciones, tanto de Heidegger como de Nietzsche, presentándose incluso, como un Hegel atenuado, que en vez de superación dialéctica apela a la distorsión. ¿Será que el discurso *neo-heideggeriano* y *neo-nietzscheano*, sea tan sólo un mero academicismo, ideal para un izquierdista de cubículo? ¿Será que realmente la propuesta de Vattimo es una alternativa ante la fortaleza y efectividad del modelo de dominación imperante? ¿O es parte ya de la oferta del mercado, como un izquierdismo demasiado abstracto y *a la carta*?

Ante las críticas hacia el pensamiento débil, Slavoj Žižek reconoce el potencial de la propuesta de Vattimo en su "*Comunismo Hermenéutico*",² demostrando que el pensamiento débil no significa acción débil, sino el recurso para un gran cambio radical. Aun así, no dejan de incomodar las distinciones conceptuales de Vattimo, que ponen el acento más en la Ilustración, que en el problema del Estado, por ejemplo, o más en la capacidad de interpretación disolvente del *ultrahombre* nietzscheano, que en la lucha colectiva desde diversos frentes, o incluso, más en el asunto de la metafísica y la dominación, que en el sistema capitalista y los asuntos de la dominación o lucha de clases. Incluso y hegelianamente, al centrarse en el binomio metafísica-dominación, no

¹ Véase Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Tr. Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Barcelona: Anagrama, 2005.

² Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism, from Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press, 2011. Por ahora sólo abordo la propuesta de Vattimo desde su planteamiento más general y filosófico del "pensamiento débil".. Digamos que mi crítica, por ahora, es de tipo formal. La cita de Slavoj Žižek, se encuentra en la contraportada del libro citado: "(...) Gianni Vattimo and Santiago Zabala demonstrate that weak thought does not mean weak action but is the very resort of strong radical change (...)".

hace referencia al tema de la dominación, pero no como consecuencia de la metafísica, sino como la primera experiencia de intersubjetividad (en la dialéctica del señor y del siervo) en el desarrollo de toda conciencia, y al margen de una metafísica que “olvida al ser”.

De lo que por ahora sí podemos estar seguros, es que el planteamiento de Vattimo es una interpelación desde la *academia para la academia*, invitando de esta manera al compromiso de la filosofía con la política y con los débiles. Sin duda alguna, interpelación nada desechable, sino al contrario, éticamente estratégica, ya que se hace desde el espacio privilegiado para la construcción de discursos, ya sea para la reproducción del modelo dominante, o en cambio, para la construcción de alternativas al modelo dominante.

Ya en 1974 Gianni Vattimo publicaba el libro *El Sujeto y la Máscara*, libro a través del cual, se propuso trazar las directrices para la reflexión dentro de la izquierda occidental a partir de su interpretación del pensamiento de Nietzsche, para dialogar desde ahí con autores como Heidegger y con el mismo Marx. A partir de este libro, se estructuraban las complejas, inéditas y polémicas relaciones que estableciera Vattimo entre ciertos conceptos clave en la obra de los tres autores alemanes. De Nietzsche, recuperaría la centralidad de conceptos como nihilismo, eterno retorno y ultrahombre. Con Marx y con Heidegger, terminaría hablando de alienación o inautenticidad, y de la necesidad del nihilismo subversivo, o bien, de la importancia de la des-alienación y la formación del sujeto revolucionario o ultrahombre.³ Su fin indudablemente era y es, la transformación o subversión de la dinámica de dominación y violencia en las sociedades del capitalismo avanzado.

Debido a que algunos años después, a Vattimo le pareció violenta la interpretación que él mismo hacía en *El Sujeto y la Máscara*, tuvo que replantear su reflexión bajo el nombre de *Pensamiento Débil*.⁴ Sin embargo, no dejaría su inspiración crítica, sólo que

³ De hecho Vattimo llega a afirmar que el asunto de la formación del “ultrahombre”, o de la “crianza” (*Züchtung*) es una cuestión eminentemente política. Véase Gianni Vattimo, *El Sujeto y la Máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989.

³ Véase, Gianni Vattimo, *No ser Dios, una autobiografía a cuatro manos*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carme Castells. Barcelona: Paidós, 2008. Y el clásico, editado con Aldo Rovatti, *Pensamiento débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1983.

⁴ Frase que a decir de Vattimo, la encontrará primero en el ensayo de Carlo Augusto Viano en 1979, y luego la retomaría para la explicitación de su concepción débil en 1983. Véase Santiago Zabala (ed.),

ahora la llevaría por senderos más oscuros y paradójicos. Aun así, dichas reflexiones, junto con su formación cristiana o *cato-comunista*⁵, le posibilitaron mantener su crítica a la violencia y a la dominación, a través de conceptos como nihilismo activo (Nietzsche), *verwindung*⁶ (Heidegger), ultrahombre, y sin duda, la figura encarnada y débil de Jesucristo para hablarnos del mensaje secularizado del cristianismo, es decir, de la caridad. Incluso, y en ese mismo sentido, hablará de una hermenéutica de la caridad que es disolvente de los absolutos, y en ese sentido, hablará de la *pietas –por los despojos de la historia-*⁷ o de un ejercicio de *An-denken* o rememoración.

Cabe resaltar que años más tarde, muy en especial en 1989 y con su publicación *La Sociedad Transparente*, Vattimo terminaría celebrando la pluralidad y la fragmentación de la postmodernidad, provocada por la descolonización del tercer mundo, por la diversidad de los medios de comunicación, entre otras causas. Dicha celebración, se debía a la impresión de que dicha torre de Babel -según Vattimo- promovía mayor libertad. Aunque Vattimo fue moderando esta primer actitud celebratoria, dándose cuenta que no se trataba de una Babel como tal, en condiciones igualitarias, sino de modos muy sutiles de control político a través de los medios de comunicación, no abandonó la convicción *heideggeriana* de que la *Ge-Stell*⁸ (imposición, o mundo de la

Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 21.

⁵ Según Vattimo, quiere decir que se es católico y comunista.

⁶ Como se verá más adelante, para Vattimo, el significado de *verwindung* es distorsión, convalecencia o debilidad.

⁷ Reflexión que hace Vattimo a partir de la observación del *ángel de Klee*, de hecho Vattimo dice: “La compasión por estas ruinas es el púnico instigador real de la revolución –no algún proyecto legitimado en el nombre de un derecho natural o de un curso inevitable de la historia” en Reiner Shürmann, “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al “pensamiento débil”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, pp. 153-154.

⁸ Concepto proveniente de la obra de Heidegger. En Vattimo se encuentra en varios de sus escritos. En su obra: *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Península, 1998, p. 149, Vattimo define a la *Ge-Stell* como imposición, de hecho nos dice: “(...) el hombre es provocado a provocar al ente a siempre nuevas ocupaciones en una gran imposición del cálculo y de la planificación”. Más adelante, en la página 158, Vattimo nos dice: *Ge-Stell* quiere decir “pedestal, estante, armazón”; nos explica que *Ge* es conjunto y *Stellen* situar, es decir, se trata del conjunto del situar, por ello termina definiendo a la *Ge-Stell* como *im-posición* (p. 159); pero como en el mundo de la *Ge-Stell*, hombre y ser se remiten a una recíproca provocación, se convierte por ello, en el preludio de la *Ereignis*, y esto, por el carácter móvil, transitivo y de oscilación de la *Ge-Stell*, pues con ello se pierden las determinaciones metafísicas. Por otra parte, en su reciente *Adiós a la Verdad*, Tr. María Teresa D’ Meza. España: Gedisa, 2010, p. 135, Vattimo retoma la traducción de Joan Stambaugh (1954) para traducir a la *Ge-Stell* como *struttura*, de esta manera Vattimo, en su *Comunismo Hermenéutico* (2011) nos hablará de la *iron cage* de Weber, y de su relación con la *Ge-Stell*. Ya en

producción planificada), entendida como el momento de paroxismo de esa época técnica tan criticada, era paradójicamente también, la oportunidad de liberarse de la metafísica objetivista (y de la misma *Ge-Stell*), dado que la tecnología manifestada en la *Ge-Stell*, la cual había que superar, debilitaba a la realidad en una especie de red o de simulacro. De hecho, la propia *Ge-Stell*, nos dirá Vattimo, sería presentada como el preludeo de la *Er-eignis*⁹ (evento).

Con las anteriores reflexiones, es posible comprender la posición de Vattimo con respecto a la Modernidad, en especial con respecto a aquellos rasgos modernos que se *hipervaloraron* y que posibilitaron una dominación total. En este sentido Vattimo no propone, ni destruir la modernidad o a esos rasgos criticables de la modernidad, ni superarla por completo, ya que ambas posiciones, le parecen violentas e imposibles. Pero tampoco propone, como Habermas, adentrarse en la modernidad para cumplir su proyecto inacabado, sino que por el contrario, de la mano de Heidegger y Nietzsche, principalmente, propondrá debilitarla, distorsionarla, girarla y torcerla (*Verwindung*). Quizá, por ello, sea más propio hablar de Vattimo como un filósofo ultramoderno que postmoderno, tal y como el propio Vattimo nos enseña a pensar con Nietzsche, no de un superhombre sino de un ultrahombre.¹⁰

Aventuras de la Diferencia (1998) Vattimo relacionaba a la *Ge-Stell* con el mundo administrado de Adorno (Vattimo, *op.cit.*, p. 149).

⁸ Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Tr. María Teresa D' Meza. España: Gedisa, 2010, p. 290.

⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Península, 1998, pp. 159-160. Ahí se lee: "*Er-eignis*, literalmente "evento" es el término con el que Heidegger habla del ser en sus obras más tardías (...) alude a un evento en el cual lo que ocurre es un juego de "propiación" (*eigen*=propio): en el *Ereignis* el hombre ha sido dado en propiedad (*vereignet*) al ser y el ser es entregado (*zugeeignet*) al hombre". De hecho Vattimo nos dice que es en la *Ge-Stell*, en donde se lleva a término todo pensamiento del *Grund*, como también hace aparecer al ser como el acontecer de la recíproca transpropiación de hombre y ser. "En el mundo técnico, el ser como fundamento desaparece; todo es posición (...)". Más adelante en pp. 161-162, Vattimo nos dice: "El *Ge-Stell* no es, sin embargo, todo el *Ereignis*, sino sólo su "preludio": Lo que experimentamos en el *Ge-Stell* como constelación de ser y hombre a través del mundo técnico es un preludeo de lo que se llama *Er-eignis*". No es puro preludeo nos dice Vattimo "Puesto que en el *Er-eignis* habla la posibilidad de recuperarse del puro dominio de la *im-posición* en un acontecer más originario".

¹⁰ "En diversos lugares Vattimo ha insistido en la conveniencia de traducir *Übermensch* no como "superhombre" sino como "ultrahombre". Y continúa; por ejemplo, en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Tr. Juan Carlos Gentile. Barcelona: Paidós, 1992, p. 25, dice: "La idea de un Nietzsche precursor del nazismo supone, en efecto, que el superhombre, o, como personalmente creo que sería mejor decir, el ultrahombre, se caracteriza en relación con una pura y simple subversión de todo el ideal de *Humanität*". N.T., *Ecce Comu, cómo se llega a ser lo que se era*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 93.

Pero más allá de los autores contemporáneos con los que se enfrenta, como con el mismo Adorno, su maestro Pareyson, o su maestro Gadamer, su guía sin duda será el pensamiento cristiano de la *kénosis*, del abajamiento, de la auto-negación del ego, o del amor, como se lee en el libro de Filipenses, capítulo segundo,¹¹ donde Jesús, no considerando ser igual a Dios, se despoja a sí mismo, tomando la forma de siervo y haciéndose así obediente hasta la muerte. Es justamente desde ahí, como límite, desde donde Vattimo justificará su planteamiento y su izquierdismo.

Pero hay más razones todavía que me permiten hablar de política, de izquierda y de filosofía política en Vattimo, o dicho en otras palabras, de la posibilidad de hacer filosofía política de izquierda desde la postmodernidad o desde la ultramodernidad.

Ya desde su posición puramente filosófica, Vattimo se asume como *intérprete de izquierda* de Heidegger: "(...) derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un retorno del ser".¹² Vattimo en cambio, propondrá la lectura de izquierda como historia de un largo adiós, o de un largo e interminable debilitamiento (*kénosis*) del ser.

Sin embargo, es propiamente hacia la primera década del siglo XXI, cuando el filósofo italiano se autonombrará como un filósofo comunista, de hecho dirá, que sólo el comunismo puede salvarnos,¹³ y esto lo dirá principalmente a raíz de la Guerra de Irak. De ahí sus escritos de índole estrictamente política. Basta mencionar, como ejemplo, su *Vocación y Responsabilidad del Filósofo* (2000), *Nihilismo y Emancipación: ética, política y derecho* (2003), *Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era* (2009), *Adiós a la verdad* (2010) y su reciente *Comunismo Hermenéutico: de Heidegger a Marx* (2011) escrito junto con su discípulo Santiago Zabala.

Incluso, en el año 2002 Vattimo se haría acreedor del premio Hannah Arendt de pensamiento político, y eso sin contar, con su involucramiento en la política desde su adolescencia, desde las juventudes de Acción Católica, desde el centro intercultural

¹¹ *Filipenses*, capítulo 2 (1-11).

¹² Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Tr. A. Báez. México: Gedisa, 1987, p. 38.

¹³ "Only communism can save us" en Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism, from Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press, 2011, p. 110. Traducción propia.

“Grupo Mounier”,¹⁴ o ya simplemente como estudiante de filosofía, líder de opinión, diputado del Parlamento Europeo, o como filósofo. De hecho para él, como para muchos otros de sus contemporáneos italianos, dígame Agamben o Esposito, la filosofía guarda y ha de guardar una estrecha relación con la política, aunque sin identificarse. De hecho, para Vattimo, la filosofía es una forma de hacer política.¹⁵

Las influencias filosóficas de Vattimo pasan desde Aristóteles, de quien realizará su tesis de licenciatura, Tomás de Aquino, a quien estudiará desde el Liceo, hasta la hermenéutica de su maestro Pareyson, pasando además por autores como Mounier, Adorno, Marx, Marcuse, Gadamer y principalmente, Heidegger y Nietzsche.

De ahí que su izquierdismo interpele e incomode, pues mientras otros acudían y acuden a Marx, a Gramsci, a Adorno, o a Foucault; Vattimo, en cambio, y de manera polémica, acudirá principalmente a Nietzsche y a Heidegger, pues ambos, nos permitirán, a decir de Vattimo, pensar en términos no metafísicos, o fuera de la dominación y de la violencia.

Sin embargo, y desde la tradición crítica, aun surgen múltiples incógnitas con respecto a su pensamiento, sobre todo cuando Vattimo centra su arsenal teórico en contra de la metafísica objetivista o de la presencia (Heidegger), o contra la *Ge-Stell*, poniendo así a la metafísica como condición de posibilidad de la violencia y de la dominación.

Aún más, desde una posición de izquierda, y desde la crítica situación de millones de latinoamericanos que sobreviven en situación de tremenda precariedad, no se puede dejar de preguntar a la izquierda débil, lo siguiente: ¿Por qué dejar de pensar en el modelo capitalista y en el Estado como objetos privilegiados de la reflexión de izquierda? ¿Realmente, el fenómeno de la dominación está condicionado por aquello que Vattimo denomina con Heidegger como metafísica de la presencia? ¿Por qué dejar a un lado el tema de la lucha, de la organización de la fuerza colectiva contra-hegemónica, o del sujeto o los sujetos revolucionarios? ¿Por qué esa obsesión por la *Verwindung* y la metafísica, o por la identidad y la hermenéutica, o por la *Ge-Stell* y la

¹⁴ Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 15.

¹⁵ Respecto de esta relación que realiza el propio Vattimo, véase su libro *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova: Il Melangolo, 2000. En inglés se encuentra como *The responsibility of the philosopher*, New York: Columbia University Press, 2011.

Er-eignis con un carácter un tanto celebratorio, y no por otras variables de tipo económico-material, o por relatos de terror, dada la opresión y explotación en la que viven millones de personas? ¿Por qué ante la violencia del imperio de las transnacionales o de determinados países, no hacer un lúcido discernimiento de la idea de violencia, para plantear en dado caso, la necesidad de cierta violencia, o para plantear el asunto, también tomista por cierto, de la guerra justa? ¿Por qué en lugar de la distorsión o demás conceptos filosóficos, en ocasiones un tanto oscuros o paradójicos, no ser lo suficientemente claros, para repensar el tema de la revolución, la resistencia, la rebelión o del mismo acto subversivo? ¿Por qué centrarse en el aspecto de la caridad, o en el modelo del don, e incluso de la comunidad, al margen de aspectos de mediación estratégica, o política, o de simples mediaciones con la realidad? ¿Por qué esta obsesión por la diferencia, que sin duda es un tema importante ante la violencia de un paradigma que se pretendió único, pero por qué no también, plantear el tema de la construcción o del consenso necesario para luchar contra el paradigma dominante? Y por último ¿Por qué dejar a un lado la importancia del tema de la pobreza, de la exclusión, o de la cuestión indígena? ¿Cómo es entonces, la política de izquierda del pensamiento débil y cómo se ubica frente a autores como Agamben, Žižek, Critchley, el mismo Dussel, Laclau, Negri, Hardt y eso sin hablar de los clásicos, como Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, Lukács, Gramsci, por citar algunos? ¿Podremos decir con Marx que nos encontramos ante otra generación de socialistas utópicos o burgueses? ¿O es que realmente la crítica de Vattimo es tan radical que escapando de la tradición, se hace hasta cierto punto incomprensible, como cuando Vattimo se refiere a la manera alegórica y no fácilmente comprensible de Nietzsche? ¹⁶ ¿Realmente, en este *kairós* contemporáneo, la alternativa es la distorsión, o la aceptación irónica de la modernidad como lo propone Vattimo?

1.2 ¿Quién es Gianni Vattimo?

Gianni Vattimo nació el 4 de enero de 1936 en Turín, Italia. Hoy día es conocido como el máximo exponente del pensamiento débil, como un importante crítico de la

¹⁶ Gianni Vattimo, *El Sujeto y la Máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989, p. 164. Ahí Vattimo dice que “lo alternativo debe presentarse de forma alternativa”.

violencia y como un crítico de los absolutismos o dogmatismos provenientes, a decir de él, de la metafísica objetivista de la presencia (Heidegger). Su crítica es contra lo que él identifica como dominación absoluta y *totalizante*, de ahí que su pensamiento a pesar de sus tecnicismos propiamente filosóficos, sea un pensamiento con indudable corte político.

Para dar cuenta de su identificación con los débiles o con los excluidos, es necesario comentar su origen y su difícil circunstancia desde la época del fascismo vivida en su niñez, hasta comentar la muerte prematura de su padre por neumonía cuando Vattimo apenas tenía un año de edad, o el desplazamiento de su familia al sur del país, a Calabria, debido a la guerra.

De orígenes humildes y católicos,¹⁷ Vattimo, para combinar sus dos pasiones, la de la religión y la de la política, decidió estudiar filosofía. Ya esta relación entre sus pasiones explica su intención de repensar al Dios de la Biblia¹⁸ y el asunto de la encarnación o del debilitamiento, junto con el ser en Heidegger y la crítica a los totalitarismos fuertes o a la misma disciplina de la Iglesia, o dicho en otras palabras, el asunto del debilitamiento liberador.

Se trata en síntesis de interpretar la realidad hasta debilitarla o hasta comprender aquella famosa frase de Nietzsche según la cual: “no hay hechos sino sólo interpretaciones”.¹⁹ Por eso para Vattimo, no hay superación de la metafísica, como si se tratara de un *re-poner* una estructura metafísica nueva, sino simplemente de un nietzscheano aprender a danzar en los abismos, como hábiles hermeneutas, que a lo más que aspiran es a la convalecencia (otra manera de entender la *Verwindung*) de la enfermedad metafísica.

Tres cuestiones me hacen pensar en la importancia del planteamiento de Vattimo: su reflexión política y crítica de los absolutismos, que politológicamente calificaríamos de democrática; su postura de izquierda con atención preferencial a los débiles; y su crítica a esa parte de la Modernidad ilustrada, que se pretendió única, y

¹⁷ Véase, Gianni Vattimo, *No ser Dios, una autobiografía a cuatro manos*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carme Castells. Barcelona: Paidós, 2008.

¹⁸ Santiago Zabala, *op.cit.*, p. 15.

¹⁹ Véase, Gianni Vattimo, *El Sujeto y la Máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989.

que pretendió dominar todo cuanto existe en la creencia progresiva y unilateral de llegar a una verdad fundacional costara lo que costara.

Esas tres cuestiones son sugerentes e interesantes, sobre todo cuando se habla desde una política postmoderna que cada vez más se auto-cancela ante la decepción por el fracaso de la política revolucionaria y por la misma política (Eagleton),²⁰ o desde una izquierda demasiado *light*, en peligro de extinción y decepcionada también por la caída y crítica de los socialismos reales, o bien, desde el ámbito de una filosofía descomprometida con la realidad, que anuncia celebratoriamente su final, y que también termina decepcionada ante las promesas incumplidas de la Modernidad.

1.3 ¿Qué significa hacer política desde la postmodernidad?

En términos generales, la Modernidad como proceso histórico, partió del giro antropológico renacentista e inmanente, y desde el punto de vista de sus rasgos más técnicos y dominantes, terminó por sobrevalorar a la razón instrumental para fortalecer así al proceso de acumulación capitalista²¹ y de dominación política. Teóricamente, podríamos decir, que también se caracterizó por su búsqueda de lo claro, de lo distinto, y por su idea de la historia como progresiva iluminación que se desarrolla como proceso pleno de apropiación de los fundamentos.²²

²⁰ De hecho Terry Eagleton hablará del desplazamiento de la política por la cultura, dado el fracaso de la política en “unificar lo horrible de la tierra para transformar su condición”. Véase Terry Eagleton, “Cultura y barbarie. Metafísica en tiempo de terrorismo” en *Revista Votos de Pobreza, revista de pensamiento y cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, año 2, núm. 7, mayo-junio, 2012, p. 12.

²¹ De hecho para Agnes Heller, la modernidad se caracteriza por la aparición y fortalecimiento de tres procesos, que son: *industrialización, capitalismo y democracia*, de ahí que para Heller, habría que fortalecer el rasgo democrático por encima de los otros dos. Véase, Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la Postmodernidad, ensayos de crítica cultural*, Tr. Montserrat Gurguí. Barcelona: Península, 1989. Por su parte, para Patxi Lanceros en *La Modernidad Cansada. Y otras fatigas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 106, define a la Modernidad como un proceso de “racionalización, desvelamiento, conquista y dominio”. Para Juan Carlos Scannone, en su libro *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, España: Anthropos, 2009, nos define a la modernidad como un “movimiento histórico-cultural (que) se caracteriza por las cuatro revoluciones modernas –no siempre simultáneas en su surgimiento y evolución-, a saber: científica, política, cultural y técnica”, p. 106. Antes (p.68) el autor nos habla de la modernidad según dos etapas, la primera, como la de la mera razón formal e instrumental (donde entra el mercantilismo, la impresión de billetes y el nacimiento del Estado moderno) o como el momento del entendimiento abstracto, hacia una segunda etapa sistemática y totalizante (p. 70) ya entrados los siglos XIX y XX, en donde dicha razón formal e instrumental medio-fin se radicaliza.

La postmodernidad, por el contrario, criticará a esa sobrevaloración racional-instrumental partiendo de sus limitaciones, ya sea planteando otra racionalidad posible (versión *transmoderna*), o criticándola desde la razón débil y debilista, o bien, desde la racionalidad comunicativa, o desde la trascendencia ética.

Así pues, si la predominante razón moderna se pretendió única, occidental, total o auto-evidente, el movimiento postmoderno hablará de lo diferente, del fragmento, del micro relato, o de lo no evidente o de lo ambiguo, o de lo no occidental, o bien, hablará desde de otras racionalidades que trascienden a la racionalidad instrumental-formal. Desde el punto de vista de Vattimo y desde su lectura de Heidegger, el problema de la modernidad dominante será la reducción del ser a la voluntad del sujeto,²³ o dicho en otras palabras, la transición de una racionalidad formal, sistemática, a una totalitaria.²⁴

Sin embargo, a pesar de los intentos por redescubrir la irreductibilidad o el carácter trascendente del otro, o por apelar a lo simbólico, el postmodernismo, por su parte, en otra versión quizá de reduccionismo, abrazará la diferencia, la no fundamentación y la fruición estética del fragmento. Como lo afirma Patxi Lanceros, mientras la Modernidad “se lanzó al futuro en búsqueda de perfección”²⁵ occidental, “es la impaciencia frente a una promesa jamás cumplida lo que ha provocado la rebelión contra el modo, y esa rebelión se llama postmodernidad”.²⁶

De esta manera, se puede afirmar que la conciencia de las limitaciones de esa prepotente razón moderna, si bien ha significado la posibilidad para transitar hacia un paradigma más comunitario, también, como se puede entrever hasta ahora, para algunas corrientes del postmodernismo significó la oportunidad, o por abjurar de la lucha por la transformación, o por representar y reproducir las características ideales de la sociedad contemporánea dentro del capitalismo.

A pesar de ubicar a la propuesta de Vattimo en esta transición hacia un paradigma crítico respecto de los excesos de la racionalidad instrumental, es imposible no preguntarse: ¿Se puede construir una alternativa al capitalismo dominante y su

²³ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Tr. A. Báez. México: Gedisa, 1987, p. 85.

²⁴ Juan Carlos Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, España: Anthropos, 2009, p. 107.

²⁵ Patxi Lanceros, *La Modernidad Cansada. Y otras fatigas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 23.

²⁶ Idem.

lógica postmoderna de la flexibilidad, la liquidez, el individualismo y la falta de compromiso, desde las propuestas distorsionantes o ultramodernas de Vattimo?

Por su parte, para Agnes Heller:

La postmodernidad no es un período histórico, ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas” se trata “del tiempo y espacio privado-colectivo, dentro del tiempo y espacio más amplio de la modernidad, delimitado por los que tienen problemas o dudas con la modernidad, por aquellos que quieren someterla a prueba, y por aquellos que hacen un inventario de los logros de la modernidad, así como sus dilemas no resueltos.²⁷

De esta manera, si la modernidad partía de la occidental y homogénea narrativa del progreso²⁸ (Lyotard), o si partía de la suposición de un sujeto autoevidente; la postmodernidad, en cambio, se desarrollará desde un sujeto débil, difuso, o en desaparición. De hecho, para Jameson se tratará de un sujeto desarticulado y desmembrado esquizofrénicamente.²⁹ El problema con ese sujeto líquido, flexible y más preocupado por cuestiones personales o psicológicas, que por la situación propiamente política o colectiva, es que será también un sujeto consumista, flexible a las demandas del mercado, poco crítico y moldeable, es decir, ideal para las necesidades de reproducción y “fortalecimiento” del mercado.

Así entonces, si la política moderna era racional, redentora, iluminadora, prepotente, total e ilustrada, en cambio, la política postmoderna, o lo que queda de ella, será no racional, ambivalente, débil, preocupada por lo micro o por el fragmento, y paradójicamente individual.

La izquierda política, por su parte, ya no será revolucionaria ni marxista, sino micro-rebelde, o en búsqueda de la emancipación meramente libidinal e individual. Ya la propia política y su auto-decepción, posibilitará su desplazamiento como articuladora o constructora de lo social, para darle lugar a lo meramente identitario-cultural. La izquierda, ya no se identificará necesariamente con la “parte sin parte” (Žižek), sino con cualquier otro movimiento rebelde sin importar su contenido y sin considerar la dimensión económico material. Paralelamente, en la izquierda institucional, se

²⁷ Agnes Heller, op.cit., p. 149.

²⁸ J.F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Tr. Mariano Antolín Rato. Madrid: Gedisa, 1987.

²⁹ Jorge Polo Blanco, *Perfiles Postmodernos, algunas derives del pensamiento contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2010, p. 70.

presentará el problema de la deserción de gran parte de la izquierda hacia la social-democracia, en una lógica electoral más motivada por intenciones de poder de dominación, que de poder de transformación.

Aunado a lo anterior, la institucionalización o reglamentación de la lucha de clases (que no su desaparición), la caída de los socialismos reales, y el crecimiento del tercer sector de la economía, plantearán un cambio en la agenda de la izquierda tradicional respecto de la nominación del sujeto revolucionario. Sin embargo, la novedad en cuanto al agente revolucionario o transformador se refiere, vendrá por parte de Latinoamérica y la cuestión indígena, o globalmente, por la gran cantidad de excluidos frente a la imparable acumulación capitalista.

Finalmente, cabe aclarar que no estoy diciendo que sea mejor una política moderna tal cual, al contrario, nada más lejano de ello, sino que se trata de considerar o discernir aquellos elementos de la modernidad que son constructivos para la lucha colectiva de emancipación (la crítica y la democracia, por ejemplo), como de aquellos otros que es mejor transformarlos, tales como sus aspectos totales, prepotentes, redentores e instrumentales, así como considerar lúcidamente, tanto aquellos elementos progresistas o rescatables del postmodernismo o de la crítica a las limitaciones de la racionalidad instrumental (como el olvido por la cuestión del otro), como de estar alerta respecto de aquellos elementos que terminan ahogándose en su propia crítica, dada su obsesión en el micro-fragmento o en la de-construcción, o dada su tentación relativista o celebratoria, y que en el peor de los casos, terminan cínicamente asumiendo al capitalismo.

Ese será el problema que tendrá que enfrentar la izquierda débil o debilista, si no desea ser rechazada o tachada de irrelevante, ingenua, ambivalente o hasta de consentir con el modelo dominante, es decir, como una postura auto-contradictoria. Alejarse por completo de la cuestión del Estado, de la necesidad de la lucha colectiva,³⁰ de la construcción del sujeto revolucionario o transformador, de la consideración de las alternativas al modelo dominante, así como del estudio serio del capitalismo, y de los enemigos de la lucha contra-hegemónica, desplazándose en cambio, hacia otras cuestiones diferentes, que no parten de la trascendencia ética del otro o de la

³⁰ Independientemente, por ahora, de las formas que esta adquiera.

comunidad como transformación de la lógica instrumental, más que progresista, podría terminar complaciendo con el modelo, o bien, con la necesidad por parte de la elite dominante, por esbozar políticas funcionales y no de suspensión o de transformación del modelo del capital, imprimiéndoles incluso una sensación falsa de libertad.

Así pues, frente al predominio de lo funcional, de partidos políticos que operan más como agencias económicas,³¹ frente al creciente relativismo moral y de su contraparte dogmática, así como, frente a la creciente despolitización derivada del *neonarcisismo* consumista contemporáneo, la izquierda, o el pensamiento crítico de transformación, tienen una gran tarea ética y política, y habrá de tomarse muy en serio si la debilidad es la alternativa, o bien, si es que necesita complementarse con otras propuestas, o con las mismas experiencias de las movilizaciones populares.

Ciertamente, evaluando la política postmoderna, se tendrá que aceptar que hoy día la política no puede ser redentora, ni homogénea, incluso tendrá que re-pensar al Estado y al tema de la revolución, y en cierto sentido, tendrá que aceptar humildemente su debilidad o sus límites. Pero no podrá permitir el avance imparable y triunfante del mercado, de sus leyes, y de su tipo de Estado, ni podrá hacerse a un lado de la crítica contra el postmodernismo celebratorio, ni hacerse a un lado de esa fruición estética tan decepcionada y decepcionante, que termina consintiendo con el modelo del mercado, como tampoco podrá dejar pasar sin criticar, la ambivalencia del postmodernismo frente a esta nueva etapa del tecno-capitalismo. Es el dominio, el dolor,³² la tragedia y la muerte de millones de personas, lo que legitima la crítica así como la necesidad urgente de transformación de un sistema opresivo.

Habrá que considerar, por otra parte, que hay tareas de la modernidad aún pendientes, como la democracia, y hay otras pautas, que no necesitan ser eliminadas sino transformadas desde una lógica humanista y ética.

Sin embargo, la tarea de crítica se complejiza ante las mutaciones que han experimentado ciertas dimensiones políticas dadas las necesidades del mercado, y sobre todo de un mercado camaleónico, distorsionante y productor de la propia subjetividad. Como afirma Lipovetsky: “La ideología del mercado mundial siempre fue

³¹ Agnes Heller, op.cit., p. 160.

³² Patxi Lanceros, op.cit., p. 58.

el discurso *antifundacional* y *antiesencialista* por excelencia. La circulación, la movilidad, la diversidad y la mezcla son sus condiciones mismas de posibilidad”.³³

El capitalismo no se reduce “al campo de la plusvalía económica: está también en la toma del poder sobre la subjetividad”,³⁴ aunque para evitar contradicciones *performativas*, que impidan luego la crítica, diremos que no colonizan a la subjetividad totalmente, y es en ese intersticio donde cabe la posibilidad de transformación.

Finalmente, mi intención en esta aproximación preliminar al tema de la “izquierda débil” o ultramoderna, es señalar por una parte, la fortaleza, efectividad y precisión del paradigma dominante, y por otra parte, la debilidad, dispersión, ambivalencia, la oscuridad, e incluso el consentimiento de las alternativas postmodernas o ultramodernas con el modelo. Si bien el pensamiento de Vattimo se asume como crítico, e incluso llama al “subversivismo democrático”, también por momentos pareciera no estorbar demasiado a la necesidad del modelo del mercado, de sujetos lo suficientemente elásticos y des-localizados según las necesidades del capital, imprimiéndole al sujeto una apariencia de libertad en la pluralidad de mercancías y posibilidades. Es decir, el desplazamiento léxico requerido por el mercado, en ciertos momentos se enlaza con el mismo desplazamiento léxico en Vattimo, ¿Caerá Vattimo en la trampa semántica, al incorporar en su agenda crítica, la misma agenda propuesta por el modelo capitalista? ¿No ese sujeto del que habla Vattimo, cuando se refiere a la oscilación y a la incertidumbre, nos recuerda al desempleado latino, que es obligado a vivir en flexibilidad oscilante?

A pesar de lo anterior, tres intuiciones en el pensamiento de Vattimo, no totalmente desarrolladas por el autor, podrían ser tremendamente pertinentes, dado su carácter liberador y subversivo, incluso de manera un tanto violenta, en contra de lo que Vattimo pudiera plantear. La primera tiene que ver con el hecho de que, aún con sus ambigüedades, se podría colocar al pensamiento de Vattimo, dentro del paradigma del don o de la caridad, y muy cercano por ello al paradigma de la comunidad. En el paradigma de la comunidad (Apel, Levinas, etc.), ya no se trata de un paradigma que parta de la *ousía*, ni de un planteamiento onto-teológico, ni del sujeto como en la

³³ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Tr. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Barcelona: Anagrama, 2005, p. 50.

³⁴ Guattari, Rolnik, cit. por Jorge Polo Blanco, op.cit., p. 72.

modernidad, o de la razón instrumental y *totalizante*, sino que descentrando a ese sujeto, se abre a la trascendencia histórica del otro, a su novedad, incluso “a la racionalidad sapiencial de los pueblos”,³⁵ muy en la línea de pensadores como Levinas, Marion,³⁶ o Scannone,³⁷ por mencionar algunos, o de los que ponen en el centro de su reflexión el asunto de la exterioridad del otro pobre (Dussel) o de la dinámica del reconocimiento como en Honneth.

Vattimo podría incorporarse a esta interesante revolución paradigmática, con el asunto de la “*kénosis*”, la caridad, o la figura central en su pensamiento de Jesucristo, como “ser para el otro”. Sin embargo, su posición meramente distorsionante respecto de la razón moderna-instrumental, y sus lecturas del último Heidegger, lo llevan a planteamientos paradójicos, o demasiado obsesionados con la distorsión y no con otros temas como la transformación o la trascendencia ética del otro.

La segunda cuestión interesante, se relacionaría con la lectura de Nietzsche, pues Vattimo en varios de sus escritos, constantemente hace hincapié en la diferenciación que hace el propio Nietzsche, entre nihilismo pasivo y activo. De esta manera Vattimo, apela a un “nihilismo activo”,³⁸ que es lo que le permite reflexionar

³⁵ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 77.

³⁶ Ibid., p. 197.

³⁷ El nuevo paradigma que pensadores como Scannone identifican, se enlaza en filosofía política, con el importante asunto de la comunidad, o de la fraternidad como valor olvidado de la Revolución Francesa (o la Solidaridad), o como esas prácticas arraigadas en el imaginario comunitario indígena. Como nos dice el mismo Scannone, no se trata del *comunitarianismo* desarrollado en América del Norte, sino del tema de la comunidad nunca totalmente acabada y siempre abierta, tal y como es tratada por otros autores como el mismo Dussel, Villoro, Esposito, Vattimo, entre otros. De hecho Vattimo hablará de una política del don desde Nietzsche, lo que me permitiría hacer un diálogo entre las propuestas de construcción de comunidad desde la izquierda, dada la interpretación no dogmática que hace Vattimo; sin embargo, Vattimo no desarrolla propiamente esta propuesta. Me parece que este tema requeriría una atención especial, así como el tema de la violencia en Vattimo. La diferenciación entre *neocomunitarismo* y el *comunitarianismo*, se encuentre en Scannone, op.cit., p. 169. En el primero, nos dice el autor, se le aborda desde una perspectiva no sólo frágil, sino desde lo latinoamericano, hasta abordarlo como un fenómeno de mestizaje cultural y como alternativa viable y eficaz al capitalismo neoliberal dominante. Scannone en diálogo con el politólogo y sociólogo argentino Daniel García Delgado ha llamado “neocomunitarismo o asociacionismo”.

³⁸ Dado que la propuesta del nihilismo positivo, por muy detallada que se pretenda, no deja de ser metafórica, me parece que su propuesta se podría acercar mucho al modelo de pensamiento crítico de pensadores tan diversos como Althusser, Deleuze o Barthes, para hablar de la producción de nexos heurísticos entre diversos conceptos, una vez debilitados, y para sí re-pensar o re-conceptualizar ciertos conceptos clave en la lucha por la emancipación, como tarea central de una posición teórica de izquierda, pensando en las condiciones de posibilidad de la práctica de transformación. Esto es, recuperar aquellas características de ciertos conceptos como política, Estado, lucha, etc., para recuperar todo su filo subversivo. Ello requiere, de un ejercicio primario de *Verwindung* y posteriormente de un ejercicio de nihilismo activo, como propuesta de nuevas formas de leer la realidad en clave de

acerca de la importancia del “ultrahombre”, o de aquel que sabe vivir en la incertidumbre sin horror, así como de aquel que sabe no sólo decir un no negativo o reactivo, sino un sí afirmador y propositivo.

Por último y no menos importante, sería situar su propuesta hermenéutica *rememorante* o de la *pietas por los despojos*, desde el contexto latinoamericano. Propiamente en Vattimo, se trata del asunto heideggeriano de la *an-denken* o rememoración o de la “fiesta de la memoria”³⁹ en Nietzsche, como un ejercicio de identificación de los horizontes que sostienen el presente,⁴⁰ o como un torcer la esencia de la técnica en una dirección a ella heterogénea.⁴¹ Más adelante, Vattimo en diálogo con Heidegger, definirá a la rememoración (*An-denken*) como un “internarse en el pasado produciendo una dislocación”⁴² y recordando la diferencia entre ser y ente, o entre siervo y señor en su eventualidad. La rememoración para Vattimo, no trata de un ejercicio nostálgico por un pasado perdido, sino más bien de un diálogo (*Gespräch*) con los mensajes de la tradición, en donde la respuesta ante la escucha, no agota jamás la apelación.⁴³ Como intentaré demostrar más adelante, se considera que una vez situados en los despojos de la historia, o desde el espacio de la exclusión, la alternativa

transformación. Dígase de paso, que dicha *dis-torsión* del autoritarismo o del absolutismo, leída desde las necesidades latinoamericanas, tendría que ser reconducida desde el excluido indígena, o al excluido latinoamericano del modelo capitalista. Es aquí donde la filosofía de la liberación (Dussel, Scannone) planteará el asunto de la exterioridad *meta-física* del otro, situación que ciertamente no aceptará Vattimo, ¿Será porque la filosofía de la liberación parte de circunstancias diversas? Muy seguramente. Respecto del asunto de la *Verwindung*, o del nihilismo activo, tal y como es interpretado por Vattimo, si se parte del campo de la lucha teórica, estratégicamente, desde la Ciencia Política dominante, entendida con ayuda de Gramsci, como la constructora, reproductora o reforzadora por antonomasia de la hegemonía de la elite en el poder, es de estimarse la capacidad de subversión y de transformación a través de la aplicación de la *Verwindung* y del nihilismo activo a la Ciencia Política más obsesionada con lo matemático, lo instrumental o el dato duro. Dicha reflexión acerca del potencial subversivo y liberador del nihilismo activo, me parecería interesante desde el ámbito pedagógico.

³⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Península, 1998, p. 80. Allí Vattimo nos dice: “También se habla de rememoración en el pensamiento de Nietzsche: reléase por ejemplo el aforismo 292 de *Humano demasiado humano*, y especialmente el número 82 de *El caminante y su sombra*: “Un alarde en la despedida. Quien quiere separarse de un partido o de una religión, cree que ahora necesita impugnarlos. Pero eso es demasiado soberbio. Lo único necesario es que comprenda con claridad qué motivos lo tenían hasta ahora ligado a este partido o a esta religión, y ya no lo tienen, qué intenciones lo habían impulsado hacia aquéllos, y ahora lo impulsan hacia otra parte. Nosotros no integrábamos aquel partido o aquella religión por estrictos motivos de conocimiento: tampoco debemos al dejarlos de lado, hacer afectación de ello”.

⁴⁰ Ibid., p. 142.

⁴¹ Ibid., p. 150.

⁴² Ibid., p. 168.

⁴³ Ibid., p. 157.

no se presentará entre dialéctica *totalizante* y debilitamiento o distorsión como pudiera pensar Vattimo, sino entre la primera y la *analéctica*⁴⁴ (Dussel) o la transformación. Finalmente, la filosofía de Vattimo, aun con sus disquisiciones académicas, sus ambigüedades, su quijotismo, su irrelevancia, o por el contrario, su importancia para otros, se trata de una manera de hacer filosofía política y de izquierda, quizá no como la tradicional, pero sin duda, aun crítica.

Gianni Vattimo,⁴⁵ como filósofo crítico, pide distorsionar a la *Ge-Stell*, a la que llega a traducir como *struttura*, pidiendo además involucrarse en la práctica política, en “múltiples iniciativas de resistencia”,⁴⁶ y a hacer filosofía para contribuir a la emancipación de la humanidad.⁴⁷ Para él, filosofía y política son dos caras de la misma moneda, como él ha afirmado “(...) la única emancipación que puedo pensar es una vida eterna en la caridad”.⁴⁸

Parece ser entonces, que la filosofía de Vattimo, es la manera de hacer filosofía política de izquierda en un occidente sin tanta exclusión. Quizá por ello se pueda afirmar, que la propuesta débil, sin complemento, corre el peligro de enredarse en su propia trampa conceptual, o de auto-negarse, como en esa práctica que Žižek llama post-política,⁴⁹ aquella que se hace a la distancia, como el neurótico obsesivo que desplaza intermitentemente el acontecimiento de ruptura para mantenerse en la *segura distancia*, como en una trágica necesidad de permanencia en la dominación, o alejado,

⁴⁴ Enlace entre dialéctica y analogía. Se parte del otro negado representante de un pueblo, para luego negando la negación del sistema, dedicarse desde la exterioridad a la construcción de un sistema distinto. Véase Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE., 2011.

⁴⁵ Se tendría que entender con Dussel que se está con Vattimo, pero más allá de Vattimo, pues la urgencia e importancia de la transformación de la sociedad explotadora e injusta en la que nos encontramos, nos demanda hacer algo más que debilitar o torcer. El grito del pueblo demanda un pensamiento comprometido, claro y estratégico.

⁴⁶ Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Tr. María Teresa D’Meza. España, Gedisa, 2010, p.142.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁸ Véase Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España, Anthropos, 2009, p. 311.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Tr. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009, p. 123. Respecto de lo que se describe en esta cita, agregaríamos que nos parece una actitud parecida, aunque en diversas modalidades, a la negación de lo propiamente político como cortocircuito (Rancière) del *statu quo*, como lo señala Žižek en este escrito. Respecto de la post-política Žižek nos dice: “(...) toda esa incesante actividad de las identidades fluidas, oscilantes, de las múltiples coaliciones *ad hoc* en continua reelaboración, etc., todo eso tiene algo de profundamente inauténtico y nos remite, en definitiva, al neurótico obsesivo que bien habla sin cesar o bien está en permanente actividad, precisamente con el propósito de asegurarse que algo –lo que importa de verdad– no sea molestado y siga inmutable.

por la sensación de transformación radical, una vez que se cruza más allá del límite, y llega a los múltiples espacios de la muerte en Latinoamérica, allí, donde la cuestión de la disolución de mi yo sea ineludible. Quizá Vattimo, a pesar de su cristianismo, no haya reparado, en el hecho de que alguien como Jesús se atrevió a tocar al leproso, exponiéndose, para asumir, incluso, el hacerse “maldito entre los malditos”.

1.4 La fortaleza del pensamiento débil: la recepción contemporánea del pensamiento de Gianni Vattimo

Vattimo en su libro *Creer que se cree*, afirmará que el pensamiento débil más que ser un pensamiento humilde y consciente de sus límites, se trata más bien, de un pensamiento debilitador de la metafísica, de tal manera, que sea posible pensar al ser fuera de su tradicional identificación con la presencia.⁵⁰ Así Vattimo, identifica tres características de su pensamiento.⁵¹ En efecto, se trata de un pensamiento de la fruición o la rememoración; de la contaminación; y se trata de un pensamiento del *Ge-Stell*, y que busca distorsionar a la técnica moderna.

La propuesta de Gianni Vattimo ha suscitado polémica, desde descalificaciones, hasta una que otra apología, pero sin duda, no deja de aparecer como un pensamiento poco claro y en ocasiones paradójico, o dicho en otras palabras, adecuado a las características equívocas de la postmodernidad según los críticos de ésta, como por ejemplo, el *pastiche* o la *esquizofrenia* en Jameson, o la *auto-referencialidad* y la *locura unaria* en Dufour, o la *moda*, el *hedonismo* y el *individualismo narcisista* en Lipovetsky.⁵²

Y es que quizá el contexto de Vattimo, más que necesitar de un pensamiento un tanto coherente, necesite, o bien permita, un pensamiento laberíntico como el del propio Vattimo junto con sus lecturas de Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, pero desde su tradición cristiana.

⁵⁰ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996, p. 32.

⁵¹ Véase Gianni Vattimo, *El Fin de la Modernidad*, Tr. A. Báez. México: Gedisa, 1986. Véase también Javier Prado-Galán, *El Marido, Don Juan y Narciso. La ética y la estética de la postmodernidad*, México, Calima-territorios, 2008, p. 106. En éste último libro, el autor realiza un comparativo entre las propuestas éticas y estéticas de pensadores como Lyotard, Baudrillard, Lipovetsky y el propio Vattimo.

⁵² Javier Prado-Galán, *El Marido, Don Juan y Narciso. La ética y la estética de la postmodernidad*, México: Calima-territorios, 2008, pp. 34-51.

Así pues, podríamos decir que ese laberinto o esa red, producto del debilitamiento de las estructuras metafísicas fuertes, hasta debilitarlas en la forma de simulacros, meras interpretaciones o meros “mensajes”, no deje de incomodar a muchos, que consideran imprescindible apelar a las condiciones materiales y económicas de una sociedad estructurada injustamente, sin que eso signifique violencia metafísica, y que por ello, la propuesta de Vattimo les es una nueva versión de nominalismo, o incluso el soterrado grito último del modernismo, o bien, un simple relativismo de moda.⁵³

Por su parte, Vattimo responde que su planteamiento debilitador es la esencia misma del mensaje cristiano de la caridad, que no apela a estructuras des-historizadas, fuertes y violentas de la tradición, sino a la *pietas* o la caridad por los despojos.⁵⁴ Por eso no hay en Vattimo argumentaciones apodícticas, ni verdades absolutas, sino que se trataría de entender con Nietzsche que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, y que el *vattimiano adiós a la verdad*, no significa un “frívolo” relativismo absoluto,⁵⁵ sino al contrario, en contra “todo absoluto”, se trata del reconocimiento *heideggeriano* de una verdad débil como apertura histórica; de ahí que al ser, ya no se le piense como presencia metafísica, sino como simple huella, débil trazo o mensaje a interpretar.

Sin duda, las metáforas nietzscheanas de Zarathustra se escuchan en el planteamiento de Vattimo, tales como el llamado a destruir el *espíritu de la pesadez*, o a *derribar las tablas viejas* y un ejercicio filosófico, entendido como *un descifrar enigmas y reunir lo disperso*.

Para empezar a ubicar la propuesta de Vattimo, se tendría que ubicar a ésta como un pensamiento hermenéutico, pero tentativamente, comprendido desde su

⁵³ Estas críticas, que comentaré más adelante, provienen principalmente de Grondin y su lectura de Gadamer, o de Reiner Shürmann, o del mismo Wolfgang Welsh cuando crítica la obstinación de Vattimo por la historia. Regresaré a estas críticas más adelante.

⁵⁴ Aunque conviene comentarlo aparte, para Reiner Shürmann, éste gesto que Vattimo retoma del famoso ángel de Klee y la lectura que de ello hace también Walter Benjamin, de compasión por las víctimas, es “el único instigador real de la revolución”, en Reiner Shürmann, “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al “pensamiento débil”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 153.

⁵⁵ De hecho Vattimo nos dice: “mi relativismo no es absoluto. Todo mi pensamiento y toda mi vida están contra cualquier absoluto, contra toda pretensión de absolutidad, que luego se traducen en opresión política y opresión de la conciencia” en Gianni Vattimo, *No ser Dios, una autobiografía a cuatro manos*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carme Castells. Barcelona: Paidós, 2008, pp. 217-218.

sentido etimológico. Para ello se tendría que hablar de Hermes, el de los límites, el de los pies ágiles, el que está entre su hermano Apolo representante de la claridad y de la luz, y entre su hermana Artemisa, como representante de la noche, lo oscuro y lo secreto. Allí en medio, unas veces tirando para un lado, otras para el otro, pero sin permitir que los extremos se confundan. Allí se encuentra Hermes, el mensajero de los dioses, el intérprete de mensajes divinos, el mediador, pero también, como nos cuenta Félix Duque, se trata de un mensajero que “puede ser transgresor de géneros” y que jamás “eleva las cosas conjuntadas a una unidad superior”, sino que siempre “hace guardar las distancias”.⁵⁶ Así entonces, y de manera muy tentativa, se puede comenzar a comprender las características un tanto “laberínticas” del pensamiento de Vattimo.

1.5 El consenso en torno a Vattimo

Comenzaré en esta sección, a mencionar algunos pensadores contemporáneos que han reconocido en la propuesta de Vattimo elementos pertinentes para la reflexión contemporánea o postmetafísica.

En primer lugar mencionaré a Charles Taylor, quien reconoce la importancia de la lucha de Vattimo en contra de todo absolutismo o contra toda pretensión de absolutidad, o de los excesos de racionalismo, sobre todo para cualquier reflexión lúcida que quiera ponerse a la altura de los complejos desafíos éticos contemporáneos. Esta apreciación, la hace Taylor a partir de identificar, que el proceder del racionalismo moderno respecto de la ética, al contrario de los antiguos, no hace referencia al importante asunto de la motivación moral,⁵⁷ cuando para Taylor es importante reconocer un tipo de razón práctica al estilo de la *phronesis* aristotélica ante la pluralidad de bienes en conflicto.⁵⁸ De ahí que las morales de condición única pierdan sentido, pues se necesitan de muchos otros criterios para saber pensar, decidir y actuar éticamente.

⁵⁶ Félix Duque, *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México: Universidad Autónoma de Chapingo, 1994, p. 18.

⁵⁷ Charles Taylor, “Racionalismo moral moderno”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.), España: Anthropos, 2009, p. 75. Dado que del presente libro utilicé diversas notas de diversos autores, cuyos ensayos están contenidos en este libro, he preferido, para evitar confusiones, si es que el lector desea confrontar las notas aquí seleccionadas, citar al autor al que me refiero y de nuevo el libro completo.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

Para Taylor, y en contra de un exagerado y abstracto racionalismo de tipo moderno, la disposición moral como la que se encuentra en Aristóteles, es imprescindible para discernir el bien,⁵⁹ incluso el mismo Taylor nos dice:

Si reconocemos todo el ámbito de los significados éticos, podemos ver que la totalidad de la vida ética implica no sólo lo que hacemos sino también lo que somos, y no sólo estos dos, sino también el amar (que aquí es un modo de referirse a ser movido por, ser inspirado por) lo que es constitutivamente bueno (...) Ésta es la esencia de la vida ética.⁶⁰

Y justamente, estas lúcidas reflexiones, nos dice Taylor, exigen, con Vattimo, “que admitamos la total *debollezza* de nuestro pensamiento”.⁶¹

Por su parte, para Richard Rorty, la política de izquierda en la contemporaneidad, puede beneficiarse mucho con el nuevo modo de hacer filosofía que propone Vattimo,⁶² pues “nihilismo y emancipación van de la mano”.⁶³ De hecho, para Rorty, Vattimo es el mejor ejemplo de un filósofo, que en contraste con las propuestas de Habermas o de Dworkin, argumenta que es mejor para la izquierda dejar de hablar de proyectos o de exigencias de validez universal “y abandonar presupuestos trascendentales de investigación racional”.⁶⁴

Para Rorty, con Vattimo, la filosofía ya no debe aspirar a “revelar el contexto último de la existencia humana”,⁶⁵ sino más bien, “(...) el desenmascaramiento de la sacralidad de toda verdad absoluta y última”, aunque las fuentes “del autoritarismo metafísico nunca se secarán”,⁶⁶ de ahí que mejor que superar o destruir, se tenga que distorsionar (*Verwindung*).

Para Rorty, la lectura de Vattimo sobre Nietzsche, nos ayuda a recuperar nuestra parte animal, corporal y mortal, en contra de lo que la tradición platónico-cristiana deseaba, de ahí que Vattimo nos invite a la humildad y con Heidegger, a asumir plenamente nuestro frágil ser para la muerte.

⁵⁹ Ibid., p. 92.

⁶⁰ Ibid., p. 93.

⁶¹ Ibid., p. 97.

⁶² Richard Rorty, “Heideggerianismo y política de izquierdas”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 177.

⁶³ Ibid., p. 179.

⁶⁴ Ibid., p. 180.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibid., 181.

Rorty, nos explica con Vattimo, que para entender la propuesta débil del filósofo italiano, se hace posible con la metáfora de la red o del internet,⁶⁷ pues en la internet hay una disolución de la estructura metafísica de la realidad en meras interpretaciones. Por último, para Rorty, el pensamiento de Vattimo es una propuesta que representa el triunfo del amor sobre la ley.

Para el filósofo italiano Pier Aldo Rovatti, con quien Vattimo escribiera su *Pensamiento débil* (1983), la importancia de la propuesta de Vattimo radica en su sentido nietzscheano de lo trágico, que es insuperable en términos absolutos (por eso otra manera de entender a la *Verwindung* es como convalecencia), y en su concepción de la salud alcanzable, así como lúcida (no neurótica), en términos de un equilibrio inestable. De ahí que Rovatti, para justificar el pensamiento “paradójico” de Vattimo, nos dice que se trata de pensar y vivir en la incertidumbre o en la oscilación, o con capacidad de estar en el acontecimiento.⁶⁸ Ya la paradoja, nos dice Rovatti, es una mezcla de lo trágico y de lo cómico”,⁶⁹ aspecto que a nuestro parecer, recuerda por cierto, tanto a Nietzsche y su “danzar en el abismo”, como a su “sí afirmador a pesar de la tragedia” como características de la actitud del “ultrahombre”.

Por último, dentro de los autores que acuerdan con la propuesta de Vattimo, habría que señalar a uno de sus más importantes discípulos. Se trata del español Santiago Zabala. Para él, lo interesante del pensamiento débil o debilitador de la metafísica de la presencia, más que ser un pensamiento humilde, se trata de una nueva actitud frente a la modernidad, como un “girar, dimitir y aceptar irónicamente (...)”.⁷⁰ Todavía de manera más elocuente, Zabala nos dice que con Vattimo, se trata de tomar conciencia de “la transición de la verdad como objetividad a la verdad como caridad”⁷¹, de ahí que la filosofía “ha de ser más edificante que demostrativa”.⁷²

⁶⁷ Ibid., p. 185.

⁶⁸ Pier Aldo Rovatti, “Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo”, Tr. Francisco Javier Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 174.

⁶⁹ Ibid., p. 169.

⁷⁰ Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 24.

⁷¹ Ibid., p. 27.

⁷² Ibid., p. 30.

El problema al que se enfrenta Vattimo es el objetivismo metafísico que conduce a la violencia y al fundamentalismo.⁷³ Por eso Zabala, retomando una de las características del pensamiento débil (fruición o rememoración, contaminación y distorsión) que es el de la contaminación, nos dice que justamente el fármaco ideal para esta enfermedad metafísica es la hermenéutica: “Como Vattimo explicaba (...) la práctica de interpretar afecta (infecta) todo en cuanto entra en contacto con ella (eliminando la distinción entre objetividad y subjetividad (...) y sobre todo restaura (cura) el Ser del olvido que lo ha cubierto”.⁷⁴

Sin embargo, se trata de una curación no absoluta, y por eso es una convalecencia entendida como una recuperación gradual, larga e interminable, pues si bien esa cura que se da en el diálogo hermenéutico es efectiva, no es absoluta, ya que la hermenéutica estimula siempre preguntas ulteriores.⁷⁵ Se trata entonces, de la enigmática “cura” que se establece en el diálogo psicoanalítico entre paciente y analista, como entre la humanidad y el Ser.

1.6 La recepción crítica del planteamiento de Vattimo

Por otra parte, para algunos pensadores desde América Latina, la propuesta de Vattimo, a pesar de su planteamiento de la caridad, puede ser una opción que no es pertinente según el contexto de exclusión latinoamericano. Es decir, para muchos no es suficiente la alternativa débil, o bien, se trata de un planteamiento demasiado “bello” (haciendo alusión al alma bella de Hegel)⁷⁶ como para tomarse en serio, pues le falta cierto arraigo en la realidad y cierta fuerza o mediación para hacer frente a un modelo dominante demasiado fuerte, y que está provocando tremendas exclusiones que necesitan de algo más que de un pensamiento meramente debilista.

Para Juan Carlos Scannone, si bien algunas propuestas postmodernas pueden ser interesantes sobre todo por su crítica hacia el exceso de racionalismo, también, su exagerado hincapié en la diferencia o en el fragmento, o diríamos con Vattimo, en el debilitamiento, hace peligrar la necesaria formación de la comunidad, de la

⁷³ Ibid., p. 272.

⁷⁴ Ibid., p. 282.

⁷⁵ Ibid., p. 288.

⁷⁶ Véase esta crítica, e.g., en Javier Prado Galán, op.cit., p. 162.

organización o de un sujeto colectivo contra-hegemónico en América Latina.⁷⁷ Para Patxi Lanceros, la alternativa al modelo dominante (se refiere a la modernidad) no puede ser el debilitamiento, ni la deconstrucción, “la alternativa quizá consista en pensar de otro modo: no ya para ganar, sino para no perder tiempo. *Y porque ya no hay tiempo*”.⁷⁸

Por su parte, para el filósofo italiano Giacomo Marramao, en contra de Vattimo, se pregunta: “¿no poseemos material suficiente para concluir que la ontología no implica necesariamente una operación de restauración de *Plato redivivus*?”⁷⁹ Y todavía cuestiona más adelante al Vattimo de la diferencia, pues a su parecer, la versión tolerante del relativismo postliberal “corre el peligro de ser una fiesta (para los fundamentalismos)”.⁸⁰

Para el contemporáneo filósofo de la hermenéutica, Jean Grondin, si bien en Vattimo se encuentra un filósofo tolerante con todo menos con la violencia, con Gadamer y en contra de Vattimo y Nietzsche, Grondin nos dirá que no se trata de reconocer que sólo hay interpretaciones y no hechos, sino que “hay sólo hechos mediante la (s) interpretación (es)”,⁸¹ pues es la *Sache* o la cosa misma lo que se expresa. Por eso “la cuestión importante aquí es que la interpretación no es la actividad donadora de significado que se aplica a la realidad que de otro modo carecería de significado; más bien, es la representación de un significado que anhela ser

⁷⁷ Juan Carlos Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, España: Anthropos, 2009, p. 118. Allí el autor nos dice lo siguiente: “En sus aspectos positivos, el reconocimiento de la diferencia, si está penetrado de eticidad, se opone a todo tipo de discriminación, respeta el disenso, valora el género y a la mujer, defiende los derechos de las minorías y de las generaciones futuras (...) Y más adelante respecto de los que llama valores postmodernos: “(...) son verdaderos valores si no se absolutizan o se dan en desmedro de los valores contrapuestos. De ahí la necesidad de un lúcido discernimiento” en op.cit., p. 120.

⁷⁸ Patxi Lanceros, op.cit., p. 25.

⁷⁹ Giacomo Marramao, “¿Qué ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty”, Tr. Francisco Javier Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 107.

⁸⁰ Idem. Y más adelante: “por ello para Marramao, desde el punto de vista de una ética de mínimos, si bien no existe en los conflictos multiculturales o políticos una idea preexistente del bien, eso no significa que se pueda llegar al bien, a través de “prácticas, de comparación y de diálogo”, ibid., p. 108.

⁸¹ Jean Grondin, “La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al postmodernismo?”, Tr. Francisco Javier Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 244. Discusiones parecidas contra Vattimo es posible encontrarlas en las reflexiones del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, recomiendo especialmente sus escritos: Mauricio Beuchot, Mauricio, Gianni Vattimo y Gómez Ambrosio, *Hermenéutica analógica y Hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006, y Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Torres, 2004.

expresado”.⁸² Aquí parecería que la objeción de Vattimo se centraría en los residuos –a decir de Vattimo- metafísicos y violentos de Grondin y su concepción “metafísica de verdad”. Aunque para Grondin y desde Gadamer, el relativismo hermenéutico es en realidad un cartesianismo encubierto,⁸³ pues necesariamente presupone la verdad cartesiana.

Es decir, para Grondin no se trata de meras interpretaciones subjetivistas, que a eso podría apuntar la propuesta de Vattimo, sino de interpretaciones que se sostienen en el Ser. De hecho, para Grondin y su lectura de Gadamer, hay un lenguaje de las cosas mismas (*Sprache der Dinge*),⁸⁴ o una fusión entre lenguaje y cosa, y no una mera fabulación como propondría Vattimo. Hay de hecho una resistencia del ser, o de las cosas, lo que hace necesario ese nexo, que en Vattimo parece no encontrarse; más bien, al contrario, en Vattimo podría hablarse de una especie de desarraigo de la realidad.

Una crítica parecida a la de Grondin, es la que hace el compañero de la juventud de Vattimo, me refiero al filósofo italiano Umberto Eco. Para él, seguir hasta sus últimas consecuencias el hecho de que para Vattimo el ser sólo puede existir como retirada, nada impediría convertir “cada entidad en una quimera”,⁸⁵ tal y como si se tratase de un mero idealismo mágico.

Pero hay algo que me impide interpretar a mi antojo –nos dice Eco-, y esto es una especie de núcleo duro del ser,⁸⁶ a modo de *líneas de resistencia, quizás móviles*.⁸⁷ Se trata por tanto de límites, que no niegan la actividad hermenéutica, sino que al contrario, son sus mismas condiciones de posibilidad.⁸⁸ De hecho, sólo el cuestionamiento tiene sentido en la medida que se reconoce la existencia de un límite. Pareciera que lo que hay entonces de fondo, en aquellos que no reconocen los límites, es una incapacidad por asumir el límite.

⁸² Idem.

⁸³ Ibid., p. 247.

⁸⁴ Ibid., p. 249.

⁸⁵ Umberto Eco, “El pensamiento débil y los límites de la interpretación”, Tr. Francisco Javier Martínez, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 66.

⁸⁶ Ibid., p. 68.

⁸⁷ Ibid., p. 69.

⁸⁸ Idem.

Así entonces, al contrario de la fabulación, del desarraigo o del debilitamiento del ser hasta convertirlo en un laberinto (sin límites), Eco por su parte, reconoce la importancia de estar conscientes de la existencia de algo estable-resistente, una idea que a decir de Eco, le proviene de la semiótica de Hjelmslev,⁸⁹ para quien había detrás de todo lenguaje común, un factor común, un *mening, significado o sentido*,⁹⁰ dirección o tendencia. De esta manera se complejiza la tan aceptada sentencia nietzscheana de la que parte Vattimo, según la cual, “no hay hechos sino sólo interpretaciones”. Se trata para Eco del “límite de lo ya dado” que impide cualquier interpretación.

Por otra parte, tenemos al profesor Wolfgang Welsch. Se sabe que Vattimo a diferencia de otros pensadores postmodernos, como Lyotard, para quien la postmodernidad es la incredulidad frente a las grandes narrativas,⁹¹ nos propone en cambio, seguir narrando el debilitamiento de los grandes relatos.⁹² En Vattimo, de hecho, podríamos decir que hay una *metanarrativa* que es justamente la del debilitamiento.⁹³ Sin embargo, nos dice Welsch, que si el planteamiento de Vattimo es una interpretación, como muchas otras, entonces no hay en Vattimo una solución para determinar por qué preferir el planteamiento de Vattimo y no otros,⁹⁴ y este “es un dilema irresuelto de su concepto hermenéutico”.⁹⁵ Para Welsch, es “la dependencia obstinada de la historia lo que en última instancia produce todos estos problemas”.⁹⁶ Es decir, para el profesor Welsch, hay algo anterior a la historia, y esto es la pre-historia y los procesos evolutivos. Al hablar de estos elementos anteriores a la historia, Welsch se está refiriendo a una serie de orientaciones “y patrones comunes que seguimos involuntariamente”.⁹⁷ Apelar a estos elementos no históricos permitiría resolver muchas de las contradicciones del planteamiento de Vattimo, que en el fondo, y por esa

⁸⁹ Ibid., p. 70.

⁹⁰ Ibid., p. 71.

⁹¹ Javier Prado-Galán, op.cit., p. 32.

⁹² Ibid., p. 34.

⁹³ Wolfgang Welsch, “Lo humano, una y otra vez”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 130.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Ibid., p. 131. Quizá con el autor y las críticas que realiza a Vattimo, podamos comprender el carácter poco claro y laberíntico de la filosofía de Vattimo. Incluso nos dice el profesor Welsch, quizá por ello a Vattimo “le gusta hablar de paradojas y contradicciones inevitables. Ni siquiera cree posible decir por qué se defendería si su vida estuviese en peligro” en op.cit., p. 131.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Ibid., p. 132.

obsesión por lo histórico, pareciera en realidad no dejar de ser, a su pesar, un modernista más.

Para Reiner Shürmann, es importante recordar que la *Verwindung* para Heidegger no puede ser la última palabra.⁹⁸ Más provocador todavía, Shürmann se llega a preguntar si la *Verwindung* propuesta por Vattimo, ¿no será el último grito del pensamiento fuerte o su nueva moda pasajera?⁹⁹ En ese sentido, para Shürmann se trata de propuestas que no pueden liberarnos del pensamiento metafísico, sino al contrario, sumirnos en sus peores efectos, pues se trata de un mal trabajo; de hecho, a decir de Shürmann, se trata de una “debilidad masculina”, la cual, como en Robespierre, se puede decir revolucionaria, terminando por olvidar la revolución.¹⁰⁰ Es decir, en síntesis, para Shürmann, el pensamiento débil se acerca a la abdicación.¹⁰¹

1.7 Síntesis crítica

Ya veíamos la importancia del reconocimiento de la “debilidad de nuestro pensamiento” como lo reconoce Charles Taylor, sobre todo respecto de los temas propiamente éticos. Por ello para Taylor es muy importante la lucha de Vattimo contra todo absoluto o contra los excesos de racionalidad en la modernidad.

Para Rorty, por su parte, es importante reconocer la obra de Vattimo, sobre todo para el pensamiento de izquierda, por aquello del abandono de las pretensiones revolucionarias absolutas y únicas que han terminado en el fracaso. Por eso para Rorty, es necesario tener en cuenta esa relación *vattimiana* entre nihilismo (o debilidad) y emancipación, ya que con Vattimo, se asume una relación directa entre metafísica, autoridad y violencia. Así que, frente a esas pretensiones absolutistas u objetivistas, Vattimo en cambio, más allá de pretender superar a la metafísica y sus resultados violentos y de dominación, apela a la distorsión o a la convalecencia, es decir, a la *Verwindung*. Cabe comentar aquí que, a nuestro parecer, esa relación necesaria entre metafísica y dominación, es demasiado discutible a la luz de la identificación de fenómenos de dominación pre-metafísicos, queriendo decir con esto, que no es clara la

⁹⁸ Reiner Shürmann, en Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 144.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 157.

relación directa entre metafísica, violencia y dominación, sobre todo, desde una perspectiva no historicista, sino más evolutiva o socio-biológica.

En cambio, desde una perspectiva crítica, no sólo se acusará a Vattimo del peligro del relativismo, aunque el propio Vattimo se desmarca apelando al límite de la caridad con el agustiniano “*ama et fac quod vis*”, sino que además su tan mentado aforismo, proveniente del libro de Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, según el cual, “no hay hechos sino sólo interpretaciones” le provocará diversas críticas. Dicho aforismo no sólo podrá significar un claro desarraigo de la realidad, sino una serie de dilemas difícilmente resueltos desde Vattimo, como por ejemplo, el hecho de porqué preferir esa lectura de Vattimo y no otra, dilemas que por cierto, ya han sido señalados por el profesor Welsh, y los cuales se resuelven a decir de Welsh, saliendo de la obstinación modernista de Vattimo con la historia, para considerar en cambio elementos pre-históricos y evolutivos.

Por otra parte, se asume que para luchar contra la metafísica objetivista, no necesariamente necesitamos seguir contemplándola, pero ahora en una actitud debilista, o en cambio, no necesariamente se tiene que negar todo intento de metafísica o de reconocimiento de esos límites del ser para no ser dogmáticos, es decir, dicho de otra manera, pero en palabras de Marramao, hoy tenemos suficientes elementos para saber que el hecho de apelar a la ontología, no necesariamente significa un restablecimiento de *Plato redivivus*. Pareciera ser entonces que Vattimo, siempre presupone este modelo de verdad o metafísica objetivista y en ese sentido pareciera existir desde su planteamiento, una imposibilidad para pensar alternativamente.

Para Grondin, en lugar de ese mentado aforismo de Nietzsche que pareciera apelar a la disolución de la realidad en meras interpretaciones, es necesario reconocer que en realidad sólo hay hechos mediante las interpretaciones, pues la cosa, o la *Sache* misma es la que se expresa.

Para Shürmann, como para Patxi Lanceros, la *Verwindung* no es ni puede ser la última palabra. De hecho, el pensamiento débil se pone a trabajar mal –nos dice Shürmann-, pues corre el riesgo de sumirnos en los peores efectos de lo que critica, y esto por no pensar de otra manera. Shürmann nos llega a hablar incluso, de la relación

entre pensamiento débil y la mala debilidad masculina, la cual, como en el dilema histórico de Robespierre, se acerca a la abdicación.

¿Pero se puede hablar de límites, o de un centro unificador en el pensamiento de Vattimo? Se responde afirmativamente, y se asume que dicho límite, o tendencia constante en el pensamiento de Vattimo, proviene más de su tradición cristiana que de la propiamente filosófica. En efecto, en uno de sus escritos más cercanos a la religión, como en *Creer que se cree*¹⁰² (1996), Vattimo relaciona su propuesta nihilista, con el concepto de *kénosis*, que significa encarnación o abajamiento de Dios; es decir, la *kénosis*, representa la transición al Dios débil, a la figura de Jesús “abajado”, y esto para Vattimo no es otra cosa que la expresión de la caridad (o *pietas*) como desplazamiento de la disciplina de la Iglesia tradicional. De hecho, la secularización o desacralización de occidente (o debilitamiento), se corresponde proporcionalmente con la realización de la caridad o *kénosis*. De esta manera el criterio o límite de la racionalidad hermenéutica vendría dado por la caridad, el amor, la amistad, la gratuidad o el perdón.¹⁰³ Como nos lo dice el teólogo italiano Carmelo Dotolo, el pensamiento débil de Vattimo, vendría a ser la transcripción del método cristiano a la filosofía.¹⁰⁴

Con estas reflexiones, podríamos identificar a Vattimo dentro del horizonte o paradigma de la alteridad, de la comunidad, de la caridad o del don. Y eso es lo que diferencia la propuesta de Vattimo de otras propuestas postmodernas más acordes todavía con la lógica del individualismo competitivo, con el mercado y con la lógica neoliberal, como el “individualismo correcto” en Lipovetsky.¹⁰⁵ Esto hace que la propuesta de Vattimo sea interesante, pertinente y hasta cierto punto contra-hegemónica para el contexto contemporáneo.

Vattimo, en síntesis, se inscribe en lo que Scannone identifica como el “*nuevo paradigma sociocultural*” signado por la comunicación¹⁰⁶ o por lo comunitario, en contra

¹⁰² Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996.

¹⁰³ Así nos lo dice la filósofa española, Teresa de Oñate, “Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.) España: Anthropos, 2009, p. 434.

¹⁰⁴ Carmelo Dotolo, “Hermenéutica del cristianismo y responsabilidad filosófica”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 403.

¹⁰⁵ Para una extraordinaria comparación entre las propuestas de Lyotard, Baudrillard, Lipovetsky, Rorty y Vattimo. Véase Javier Prado-Galán, op.cit., p. 140.

¹⁰⁶ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 210.

no sólo del individualismo liberal. Para el mismo Scannone, dicho paradigma desde el punto de vista filosófico, se identifica con las reflexiones de la alteridad, al contrario del paradigma de la *ousía* de los griegos, o de la subjetividad y sus consecuencias holísticas de la modernidad. Es decir, en este horizonte, sobre todo en América Latina, el viraje o giro es hacia el otro, como en Levinas, Marion y la fenomenología del don, o como en la misma Filosofía de la Liberación.¹⁰⁷

Sin embargo, aún quedan muchas dudas por resolver, como por ejemplo, el lugar hermenéutico de Vattimo, en donde parece que radica su diferencia clara con la Filosofía de la Liberación.

Para Javier Prado Galán, por su parte, Vattimo, a pesar de la importancia que da en su planteamiento a la caridad, o por momentos, a la comunidad, es criticable y poco compatible, con la importancia que también le da a la fruición como elemento característico del pensamiento débil. Pues a decir de Prado-Galán no se sabe cómo conciliar a la fruición, que se acercaría más a una postura individualista, con el bien de la comunidad, el cual podría exigir sacrificios al margen del deseo individual.¹⁰⁸

Políticamente parece que la crítica más acertada es la de Reiner Shürmann, sobre todo cuando nos habla del riesgo del pensamiento débil de terminar abdicando, como efecto de esa debilidad masculina, o por esa mera compasión por las ruinas de la historia. Esto hace que la propuesta de Vattimo, ante los embates de la globalización neoliberal, le haga honor a su nombre: *débil, demasiado débil*.

Y no es que la debilidad del planteamiento de Vattimo se encuentre por su opción cristiana, o en su opción por la compasión o piedad por las víctimas, sino en la falta de mediaciones histórico-prácticas y en su falta de discernimiento del fenómeno

¹⁰⁷ Ibid., p. 196. Posteriormente el autor nos habla de este nuevo paradigma o “tercer paradigma” como lo llama Caillé, en varias áreas. Desde el punto de vista teórico, en la filosofía, con Heidegger, Levinas, y en la fenomenología con Marion, hablándonos del don, y de un Ego declinado en acusativo o en dativo, o bien, desde Husserl, en la contra-intencionalidad y no en la intencionalidad. También en las Ciencias Sociales sucede lo mismo, desde la concepción democrática de un Francisco Suárez, hasta la concepción comunicativa de la política en Arendt o en el mismo Habermas o en Apel. En las ciencias sociales, nos habla de Marcel Mauss y su “movimiento anti-utilitarista”, en teología, por su parte, nos habla del paradigma de la comunión leído en la Trinidad, en donde bien podría caer el mismo Vattimo, y su idea de la *Kénosis*. Y por último, desde el punto de vista de la práctica, este nuevo paradigma se comienza a vislumbrar propiamente en la arraigada tradición *comunitarista* de los pueblos en América Latina, tanto políticamente en asambleas de barrio u organizaciones civiles para hablar de democracia directa, o desde la economía para hablar de capitalismo popular.

¹⁰⁸ Javier Prado-Galán, op.cit., p. 140.

de la violencia, por ejemplo, al no considerar la posibilidad de una especie de violencia necesaria (que no armada, al menos no necesariamente),¹⁰⁹ o de una especie de conflicto necesario respecto del *statu quo*. Y es que como dijera Shürmann, Vattimo, espera demasiado de la compasión.¹¹⁰

Como hipótesis de trabajo, se parte de la idea, que la interesante propuesta de Vattimo, de no estar complementada por otras propuestas, dejada a sí misma, corre el riesgo no sólo de relativismo, sino de individualismo, quijotismo así como de abdicación, y todo esto, quizá por efecto de su circunstancia occidental y tardo-moderna.

En este sentido, me parecería interesante, contrastar la lectura de Vattimo con la propuesta de pensadores como Paul Ricoeur, o como Axel Honneth, para articular la propuesta de la alteridad, o del don, con la pertinencia e importancia de mediaciones prácticas, o más importante aún, para repensar el paradigma de la *kénosis* hacia una postura más adecuada para el contexto latinoamericano.

Aunque esto sería motivo de mayor detalle y espacio, por ahora tentativamente, sólo señalaré algunas reflexiones que podrían ayudar a discernir, criticar y hasta complementar la propuesta de Vattimo, desde el reconocimiento de su importante propuesta de la caridad.

Pienso por ejemplo, en Paul Ricoeur, y en su reflexión acerca de la necesaria tensión dialéctica entre la lógica de la sobreabundancia o del amor y la lógica de la

¹⁰⁹ Simon Critchley, "Reflexiones violentas sobre Slavoj Žižek", Tr. Pablo Lazo Briones, en *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*, Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones (comps.). México: UIA, 2011, pp. 112-114. En este ensayo Critchley realiza estas reflexiones en torno al tema de la violencia en Slavoj Žižek. Critchley respecto del tema de la violencia, después de criticar a Žižek, nos dice: "Así, no podemos esperar un cambio radical en las condiciones de los seres humanos en el mundo si excluimos, de principio, a la violencia como un asunto que se debe resolver (...) Para ser claros, no pienso que en la esfera de la política tenga sentido afirmar y aferrarse a alguna concepción de principio y a priori de no violencia" en op.cit., p. 114. Más adelante Critchley comenta algo que me parece importante para comprender la crítica que intento hacer a Vattimo: "El recurrir a la violencia de manifestantes, críticos y opositores al régimen es, la mayoría de las veces, simplemente una respuesta a las provocaciones de la policía y la violencia jurídica (...)", (p. 105). Y todavía: "Lo que está en cuestión aquí es la engañosa y delicada dialéctica de la violencia y de la no violencia, en donde el logro de la última puede requerir la realización de la primera" (p. 119).

¹¹⁰ Reiner Shürmann, "La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al "pensamiento débil", en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 155. Ahí Shürmann se pregunta: ¿Quizás espera Vattimo demasiado de la compasión?

equivalencia o de la justicia,¹¹¹ es decir, la tensión entre amor y justicia, los cuales no deben contraponerse sino complementarse en un difícil equilibrio inestable. Y es importante que se equilibren, ya que la ley de la equivalencia, tal como la analiza Ricoeur, dejada así misma sin complemento, corre el riesgo de acercarse al más burdo utilitarismo; y por su parte, la pura ley del amor o de la sobreabundancia por sí misma, no podría entrar en el campo de lo práctico sin la mediación de la justicia. Al respecto ya el mismo Simon Critchley nos señala que el imperativo del amor a los enemigos, tal y como es enunciado por Jesús en el Sermón de la Montaña, se trata de un imperativo imposible de seguir y hasta ridículo.¹¹² Podríamos decir, por tanto, que este difícil equilibrio entre ambas leyes, posibilita, incluso, el habérselas con situaciones complejas, que podrían demandar de decisiones tan complicadas como paradójicas.

Con Axel Honneth, podríamos comprobar que el asunto de la caridad, amor, o en el caso de Honneth, del “reconocimiento afectivo”, necesita complementarse con otros reconocimientos. En efecto, para Honneth, desde Hegel,¹¹³ no solamente el reconocimiento afectivo es importante y necesario para el desarrollo no patológico del sujeto, sino también, el reconocimiento social y el jurídico.¹¹⁴ Honneth, va más lejos que cualquier planteamiento de la caridad como el de Vattimo, después de plantear el asunto del reconocimiento como criterio moral, y relacionarlo con el asunto del desarrollo del propio sujeto que necesita de un otro, hasta plantear, la legítima lucha por el reconocimiento, sobre todo cuando un grupo se encuentre en la exclusión en cualquiera de sus formas posibles según Honneth.

Para no caer en la abdicación de la que acusan al pensamiento de Vattimo, pienso finalmente en el tema clásico de la guerra justa, en Tomás de Aquino, por ejemplo, como en el tema más cristiano y en la línea de Vattimo de la *kénosis*. Respecto de esta última, me parece demasiado comprometida, no sólo la *kénosis* del libro Filipenses (2, 6-11) a la generalmente se apela, sino también la *kénosis* del evangelio de Marcos (1, 40-45), la cual posibilita interpretar a un Jesús mucho más

¹¹¹ Véase Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, Tr. Adolfo Castañón. México: Siglo XXI, 2009.

¹¹² Véase Francisco Castro Merrifield, Pablo Lazo Briones (comps.), op.cit., p. 121.

¹¹³ Honneth nos dice: “Ningún pensador, a excepción de Hegel, hizo del reconocimiento el fundamento de una ética”, en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporánea*, Tr. Peter Storand Diller. México: FCE., 2009, p. 311.

¹¹⁴ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Tr. Judit Romeu Labayen. Madrid: Katz, 2010, p. 20.

comprometido y conflictivo, pues si bien trata del Jesús que se abaja para tocar al leproso como metáfora del excluido¹¹⁵ al precio de volverse maldito entre los malditos,¹¹⁶ también se trata del Jesús que toca al “maldito” al precio de entrar en conflicto con el sistema establecido o “policial”, y todo por esa opción preferencial por el excluido. De nuevo, amor, justicia así como conflicto o cortocircuito, parecen complementarse.

¹¹⁵ Critchley nos dice: “Dar la bienvenida al otro es desmontar la arcaica seguridad de nuestro lugar en el mundo, nuestra soberanía. Así, abrirse uno mismo a la experiencia de trascendencia, pacificarse a sí mismo, es violencia”, en op.cit., p. 123.

¹¹⁶ Esta lectura la ofrece David Fernández Dávalos, *Jesús: El Galileo. Doce nuevas cartas*, México: Buena Prensa, 2009, p. 39. Incluso el autor nos hablará de una “segunda encarnación” para hacer referencia a esa subversiva opción preferencial por el pobre, o por tocar al maldito según el Levítico, al precio de hacerse maldito entre los malditos. De esta manera Jesús subvierte la tradicional idea de santidad, la cual consistía en alejarse de los “pecadores”, pues él, en cambio, se acerca, “los toca y se deja tocar”.

II. LAS FUENTES DE VATTIMO: HEIDEGGER, NIETZSCHE Y LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA

2.1 Heidegger y la crítica a la metafísica

Vattimo, en diálogo con Heidegger, nos hablará de la necesidad de reducir los endurecimientos de una metafísica objetivista, que sólo piensa al ente y no al ser, para permitirnos pensar, por el contrario, en un ser debilitado. De hecho, el Dasein que es el hombre que pregunta por el ser, no es *simple presencia*, “sino proyecto lanzado”,¹¹⁷ o posibilidad abierta, pues “el Dasein como un todo auténtico es tal precisamente (...) en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades”.¹¹⁸ De esta manera, Vattimo irá explicitando la crítica de Heidegger hacia la metafísica tradicional, o hacia ese constante olvido del ser que se queda en una inauténtica comprensión del ser del ente, ya que sólo es concebido como objeto presente, posibilitándose así su manipulación a placer en la época técnica. Para Heidegger, la metafísica es ese pensamiento que olvida la diferencia entre ser y ente, y al contrario, coloca al ser y al ente en el mismo plano, permitiendo “la reducción del ser a la voluntad del sujeto”¹¹⁹ (voluntad de dominar o voluntad de voluntad en Heidegger), olvidando así, la pre-comprensión (ontológica) antecesora del ser, además de la correlación inseparable del todo fenoménico de la *mundaneidad* o del *ser-en-el-mundo*. Estos planteamientos iniciales, servirán como basamento de lo que será la ciencia positiva, tanto en su afán de búsqueda de certezas incuestionadas, como en su afán de *objetificar* todo cuanto

¹¹⁷ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Tr. A. Báez. México: Gedisa, 1987, p. 47. Aquí se hace inteligible la crítica al sujeto cartesiano de lo claro y lo distinto, pues al contrario, se mostrará como el Dasein cuando se enfrenta al ente, en realidad ya tiene una pre-comprensión del ser, un patrimonio de ideas, pues está arrojado ya a un mundo que lo antecede, es un Dasein como ser ahí pero arrojado, como pre-ser ya en. Estas consideraciones serán importantes para el desarrollo de la hermenéutica y de la conciencia a la que va a llamar de los presupuestos que siempre nos anteceden, y en virtud de los cuales interpretamos siempre de una determinada manera. En efecto, estos condicionamientos, posibilitan u obstaculizan cierta comprensión. De ahí, que para efectos del presente trabajo, se señale la importancia del patrimonio de ideas que anteceden toda comprensión, por ejemplo, en el plano político, sobre todo si dicha pre-comprensión es “perversamente” impuesta para des-politizar, o tergiversar la comprensión de lo político, o del sentido de lo político.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 51. Aristóteles, por ejemplo, nos hablaría del prudente que sabe que no todo es posible pero tampoco todo es imposible, en efecto, el prudente habrá de captar el punto de posibilidad. De ahí que el hecho de la contingencia, o de lo que puede ser de otra manera, sea condición de posibilidad de la acción del hombre en el mundo.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 85.

existe, para manipular y controlar la realidad. Con ello, este operar manipulador se convertirá en pura dominación del hombre hacia la cosa. Ahora bien, ha de quedar claro que la esencia de la metafísica, que es el olvido del ser, se cumple a cabalidad en la época técnica manipulativa (*Ge-Stell*). Cabe resaltar, que la palabra que utiliza Heidegger para denominar el cumplimiento de la esencia de la metafísica que es *Gestell*, es traducido comúnmente como desplazamiento, emplazamiento o provocación del ser (como el sujeto moderno que pone al mundo como objeto – *Vorstellen*-), o bien, como estructura, guardando una familiaridad con la jaula de hierro en Weber como manifestación del exceso de burocratización.¹²⁰

Así pues, sintetizando y para dejar en claro la propuesta hermenéutica de Heidegger frente al pensar metafísico, Vattimo nos dirá que el pensar metafísico sería aquel que se encuentra dominado por el principio de razón suficiente,¹²¹ es decir, que sólo busca fundamentos para dominar según la voluntad del sujeto, y que por ello olvida que el ser nunca puede reducirse a fundamento, pues éste es la condición de posibilidad que trasciende todo ente. Para Vattimo, por el contrario y como alternativa, se encontrará el pensar hermenéutico, el cual es el pensar de la época final de la metafísica y del nihilismo, y es escucha del lenguaje (que además es la casa del ser). Se trata entonces, a decir de Vattimo, de un pensamiento más respetuoso, y meditativo. Este pensamiento recuerda que el hombre “trasciende constitutivamente al ente (...)”,¹²² y por lo tanto ya no se trata del pensar manipulativo de la ciencia, que emplaza, que violenta, que impone, que no deja ser y que se queda en la inautenticidad.

De ahí que, ante esta necesidad de Vattimo, por buscar alternativas tanto a la metafísica tradicional, como a las consecuencias que se derivan de ella, en diálogo con Heidegger y con Nietzsche, nos hable de la necesidad de una ultra-metafísica¹²³ gracias a la *Verwindung* (distorsión).

¹²⁰ Aunque como se demostrará más adelante, la postura de Vattimo respecto de la *Gestell*, termina siendo optimista, y esto por las posibilidades que se abren en el mundo de la *Gestell*.

¹²¹ *Ibid.*, p. 121.

¹²² *Ibid.*, p. 123.

¹²³ El tema de la alternativa al pensamiento metafísico-instrumental, será tratado cuidadosamente más adelante.

2.2 La crítica a la modernidad en Gianni Vattimo

Es necesario reconocer que no existe algo así como un único, lineal y totalmente reconocible proyecto de modernidad o modernización, dado que “los grupos sociales que han querido llevarlo a cabo no son los mismos en cualquier lugar y en cualquier época”.¹²⁴ De esta manera, frente a esta modernidad excluyente y contradictoria que aquí se presenta,¹²⁵ es menester reconocer otra u otras modernidades que han sido significativas para cierta universalización del derecho, o de ciertos discursos que se han ido reconociendo a través de las siempre presentes inconformidades sociales, luchas y revoluciones.

A pesar de esas modernidades en disputa, en relación constantemente conflictiva y en lucha ideológica, ha terminado por volverse hegemónica y dominante, sobre todo para el caso de América Latina, la capitalista instrumental y objetivista como la que intentaré describir. Se trata de esa dominante razón moderna-instrumental, calculadora, dominadora, lineal, y progresista, que siendo manipuladora en su manifestación técnica, ha sido la más funcional para el fortalecimiento de la dominación económico-política de carácter concentrador y excluyente. Así pues, se puede de entrada describir a la modernidad dominante, como aquel proceso que en continuación con el giro antropológico renacentista e inmanente, aparejado a una serie de procesos históricos, económicos-sociales que se resumen en el ascenso de la burguesía, el nacimiento del capitalismo, del Estado moderno, se manifestó filosóficamente con el descubrimiento y con la paulatina sobrevaloración de la razón abstracta, analítica, operativa, e instrumental. Varios autores han caracterizado a esta razón – predominante- con varios títulos provocadores, como “la ansiedad cartesiana” (Bernstein), “la razón o pensamiento abismal e indolente” (Boaventura), o “razón instrumental” (Horkheimer). Cabe advertir, que el problema no será tanto el descubrimiento de una razón abstracta e instrumental que a la postre fue y es funcional para el avance tecnológico, científico y capitalista-expansivo, sino su sobre-valoración

¹²⁴ Jostetxo Beriain, cit. por Pablo Lazo Briones, *Crítica del Multiculturalismo*, México: UIA, 2010, p. 24.

¹²⁵ Se trata en suma de una modernidad que justifica su ejercicio dominante y violento, dado que supone conocer la estructura objetiva, clara y distinta de la verdad, que se encuentra en el punto correcto, y que le permite ser fuente de “de acciones y normas comunes, las mismas para todos, expandidas por el uso y legitimadas por la reiteración tradicional” y que como comentaba más atrás, reduce todo a mero objeto manipulable.

hasta devenir totalitaria, instrumental, positivista y pretendidamente única, desconociendo así, otras manifestaciones de la compleja racionalidad humana (la comunicativa y la ética).

Para Vattimo, la modernidad:

Se caracteriza por un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento entendida como una progresiva iluminación que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los fundamentos, los cuales a menudo se conciben como los orígenes.¹²⁶

Por ello Vattimo, no propondrá salir de la modernidad, o de esa razón abstracta y violenta, superándola, o apelando a otro fundamento “metafísico”. En cambio, para proponer una alternativa a la modernidad dominante, Vattimo, en otros escritos como en *Creer que se cree* (1996) hablará del concepto teológico de la *Kénosis* (referente a la encarnación de Dios en Jesús), centrándose en su significado como abajamiento o como debilitación del sujeto moderno, o bien, en el *Fin de la Modernidad*, hablará de la *Verwindung*, entendida como recuperación de una enfermedad,¹²⁷ como distorsión,¹²⁸ o como esencia de la postmodernidad filosófica.¹²⁹

La propia *Verwindung*, como nos explicará más adelante Vattimo, ya es una especie de nihilismo o secularización. Ahora el ser –nos dice Vattimo- no puede seguir siendo pensado como presencia, sino que al contrario, de manera débil, habrá que recordarlo (*Andenken*), incluso pensarlo como ausente, o como anuncio transmitido (*Geschick*)¹³⁰ a transformar. Sólo así, se puede comprender su concepción del ser como ser débil y declinante, e incluso de un ser, que en palabras de Vattimo, se identificará con la nada o con lo efímero del existir.¹³¹

Por lo tanto, frente a la modernidad como ese desplegarse e imponerse del fundamento y que se cumple a cabalidad en la época técnica actual, en la *Gestell*, se propone un pensamiento y un actuar nihilistas (Nietzsche), lo cual se da cuando el

¹²⁶ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Tr. A. Báez. México: Gedisa, 1987, p. 10.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹³¹ *Ibid.*, p. 108.

hombre se *aparta del centro a la X*.¹³² Proceder nihilista, por cierto, ya posibilitado por la misma *Gestell*, pues ahí radican nuestras esperanzas de emancipación.

Aunque más adelante realizaré un diálogo con otros autores, como Enrique Dussel, para contrastar la propuesta de Vattimo, conviene aquí mencionar algunas propuestas, que compartiendo el mismo diagnóstico de Vattimo, no proponen un debilitamiento o distorsión como él. Para Richard Bernstein, por ejemplo, en *Beyond the objectivism and relativism*,¹³³ al contrario de Vattimo, si bien aceptará la crítica al paradigma moderno dominante, entendiéndolo como dicotómico, monológico y abstracto, hablando incluso de la “ansiedad cartesiana” (*the archimedean point* según Bernstein),¹³⁴ terminará haciendo una invitación a fortalecer y nutrir formas de vida comunitaria, en las cuales, el diálogo y la *phronesis* (prudencia) se concreten, es decir, invitándonos a dedicarnos a la práctica tarea, de fortalecer la solidaridad y la participación en comunidades dialógicas.¹³⁵

Por su parte, para Boaventura de Sousa en *Una Epistemología del Sur*,¹³⁶ la consecuencia de la hiper-valorización de la razón instrumental,¹³⁷ fue la producción intencional de inexistencias o inferiorizaciones, pues era (y es) incapaz de ver, valorar y comprender aquello que escapaba a sus estrechos límites, o de comprender otras

¹³² Ibid., p. 105.

¹³³ Richard Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, USA: University of Pennsylvania Press, 1983. Traducción propia.

¹³⁴ No por casualidad el autor, después de describir a la ansiedad cartesiana, terminará al final de su reflexión apelando a autores como H. Arendt, Gadamer y la *phronesis*, entre otros. Es decir, que frente al pensamiento meramente dicotómico, propondrá en términos prácticos uno relacional. De ahí frases tomadas de Arendt como “Debate is the very essence of politics”; “Action and speech are so closely related”; “Power is created through participation”; “Power like freedom, equality, speech, and action –is essentially intersubjective and communicative (...) and need a public space”; o del propio autor cuando nos dice: “The substantive common interest is only discovered or created in democratic struggle”, entre otras. Véase Bernstein, op.cit., pp. 208-223.

¹³⁵ “Try again and again to foster and nurture those forms of communal life in which dialogue, and *phronesis* (...) are concretely embodied (...) dedicates ourselves to the practical task of furthering solidarity, participation in dialogical communities”. En Bernstein, op.cit., p. 231. Traducción propia.

¹³⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur*, México: CLACSO-Siglo XXI.

¹³⁷ Como ya lo he comentado, es muy común en la modernidad sobrevalorar a la razón instrumental en detrimento de la razón ética y comunicativa. Siendo éstas últimas las que deberían informar a la instrumental. La instrumental es sólo un medio. Dussel nos hablará al respecto de las tres caras de la política: la material (ética), la formal (comunicativa) y la de factibilidad (instrumental). La material tiene que ver con la producción y reproducción de la vida de las personas, es decir, tiene que ver con la importancia del cuidado y reproducción de sus condiciones materiales de vida; la formal tiene que ver con la formación y toma de decisiones en un contexto democrático; la de factibilidad política tiene que ver con el momento de la estrategia y de las instituciones como posibilitadoras de la toma de decisiones públicas.

formas de la racionalidad humana. Y esto que escapaba eran justamente, otras maneras de conocer la realidad u otras racionalidades más allá de la instrumental y monológica de la modernidad predominante. De ahí que el autor nos diga, que frente a este pensamiento dicotómico y abismal, que fue la racionalidad moderna o la llamada por él “indolente”,¹³⁸ busquemos ahora formas de racionalidad que promuevan la solidaridad, y lo relacional en las culturas excluidas. De hecho, Boaventura, epistemológicamente, describe a la racionalidad moderna (o razón indolente) como aquella que le da supremacía al conocimiento-regulación, el cual procede ordenando y reduciendo violentamente lo diferente¹³⁹ (favoreciendo las necesidades de expansión del capitalismo);¹⁴⁰ de ahí, la necesidad de cuestionar la racionalidad que aun predomina en la actualidad,¹⁴¹ la cual dígase de paso, no se impone por argumentación o haciendo uso de la retórica, sino simplemente por imposición.¹⁴² Por eso, Boaventura invita a que, al contrario de una acción conformista, escapista o debilista, se opte por una acción con *clinamen*,¹⁴³ la cual implica una acción con capacidad de desviación espontánea y de poder creativo, es decir, como un viraje leve pero con efectos acumulativos.

Finalmente Vattimo, entiende la postmodernidad¹⁴⁴ de la siguiente manera, la cual, dígase de paso, servirá para justificar su propuesta del debilitamiento o de la distorsión. Si la historia de la modernidad partía del supuesto según el cual, era como decir: “nosotros los europeos somos la mejor forma de humanidad, todo el curso de la

¹³⁸ Que no siente dolor. Término tomado por el autor de Leibniz. Interesante término que será de utilidad para el presente trabajo. Dicha razón indolente a decir del autor se representa en cuatro formas: razón impotente, razón arrogante, razón metonímica y *razón proléptica*. Ibid., pp. 100-103.

¹³⁹ Por estar insegura de sus fundamentos. Incluso se sabe trunca, por reductora, pero curiosamente en esa voluntad de poder que nace de su inseguridad, se reivindica para sí el privilegio de otorgar el calificativo de debilidad. Ibid., p. 106.

¹⁴⁰ Ibid., p. 105.

¹⁴¹ De ahí su invitación a desglobalizar para reglobalizar contra-hegemónicamente.

¹⁴² Ibid., p. 106.

¹⁴³ Ibid., pp. 193-194.

¹⁴⁴ Al igual que la modernidad, la postmodernidad, es un fenómeno plural. Sin embargo, se suele entender desde Lyotard, como incredulidad frente a los grandes meta-relatos de la modernidad. Habermas, hace una clasificación interesante de las diversas posturas postmodernas a partir de las filosofías poshegelianas. A Vattimo se le clasifica como crítico radical de la razón. Se trata entonces de una postura antimoderna, pero en sentido postmoderno, pues hay antimodernos premodernos o paleoconservadores. Véase Javier Prado-Galán, *El Marido, Don Juan y Narciso. La ética y la estética de la postmodernidad*, México: Calima, 2008, p. 29.

historia se ordena según se realice más o menos éste ideal”,¹⁴⁵ la postmodernidad surgirá, en cambio, gracias a los movimientos de descolonización de la posguerra, en los cuales los pueblos en nombre del derecho (paradójicamente moderno) se reclamaron libres y con derecho a poseer su propia historia, y por otra parte, a decir de Vattimo, gracias a los medios de comunicación masiva, que a decir del autor, permitieron una explosión de micro-relatos diversos.¹⁴⁶ Para Vattimo, es justamente con esta experiencia de la diferencia, de la diversidad, y de la pluralidad, la que ya se encuentra señalada en filósofos como Nietzsche, Heidegger, Dewey o Wittgenstein, la que nos permite, con ayuda de estos autores, a concebir cómo es que el ser no tiene nada que ver con lo fijo y estable, sino con el evento, el diálogo, la interpretación, (con la hibridación o contaminación), con ese ser más efímero e histórico, y a su vez, como una oportunidad al fin, -a decir de Vattimo- de ser humanos.¹⁴⁷

2.3 El Nietzsche de Vattimo¹⁴⁸

Sin duda alguna, uno de los pilares fundamentales de la obra del filósofo italiano Gianni Vattimo, además del pensamiento de Heidegger, es el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche.

Con Nietzsche, Vattimo emprende la tarea de criticar los excesos totalitarios y racionalistas de la modernidad, retomando de él conceptos como nihilismo activo, eterno retorno y ultrahombre, así como las reflexiones artísticas y dionisíacas del propio Nietzsche. También, Vattimo con Nietzsche, termina relacionando la propuesta del nihilismo con el asunto de la *kénosis* o caridad cristiana.

Respecto del nihilismo, ha definido su posición a favor de un nihilismo de tipo activo, según la propia definición y diferenciación que ya hiciera el filósofo alemán en

¹⁴⁵ “Come dire: noi europei siamo la migliore forma di umanità, tutto il corso della storia si ordina a seconda che realizzi più o meno completamente questo ideale” (las traducciones son mías). Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Italia: Garzanti, 2000, p. 10.

¹⁴⁶ Este último comentario de Vattimo, respecto de la explosión de las diferencias como proceso de liberación, difícilmente podría aplicarse a Latinoamérica, sobre todo si se comprende que el modelo dominante, de manera astuta, se reviste de diferentes modos, como en el caso citado, bajo la apariencia de la libertad multiculturalista.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 19-20. “(...) si sforzano di tenderci capaci de cogliere questa esperienza di oscillazione del mondo posmoderno come chance di un nuovo modo di essere (forse: finalmente) umani”.

¹⁴⁸ Vattimo ha escrito diversos libros sobre Nietzsche. Desde su obra *El Sujeto y la Máscara, Nietzsche y el problema de la liberación, Las Aventuras de la diferencia, Más allá del sujeto, e Introducción a Nietzsche*.

su escrito sobre la Voluntad de Poder, entre nihilismo pasivo y activo. Respecto del último, Vattimo nos dice: “Si el nihilismo tiene el valor de aceptar que dios ha muerto, no sólo desenmascara, también produce y crea nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones (...)”.¹⁴⁹ Por otra parte, del nihilismo pasivo nos dice que también es reactivo, ya que se niega asumir la disolución de los valores supremos.

La interpretación que ha realizado Vattimo de Nietzsche, no ha sido lineal, sino al contrario, ha atravesado cambios considerables. De esta manera, podríamos considerar que la interpretación de Vattimo ha transitado de una lectura de izquierda marxista, y hasta revolucionaria, inspirada incluso en el contexto de las luchas izquierdistas de los años setenta en Italia, realizada en su libro *el Sujeto y la Máscara* (1974), a una posterior lectura, influenciada por su postura débil (1983), centrándose ya no tanto en la relación de ultrahombre-sujeto revolucionario, interpretación que incluso al propio Vattimo le parecerá demasiado violenta, sino en una lectura más centrada en la muerte de dios, la disolución de la metafísica, el reconocimiento del eterno retorno, el asunto de la diferencia, así como el aspecto un tanto subversivo, del impulso *metaforizante* del ultrahombre danzante y artista.

De esta manera, al margen de lo que se presentará como la lectura actual del pensamiento de Nietzsche, por parte de Vattimo, se adelantarán dos hipótesis relacionadas. La primera, parte de la idea de que Vattimo, dada su postura débil, tiene problemas para pasar a un nihilismo activo o propositivo, o transformador de acuerdo a un determinado proyecto, a pesar de que apela a la necesidad de transitar a un nihilismo activo, y en segundo lugar, se asume que la primera interpretación canónica de Nietzsche por parte de Vattimo, aquella que pretendía una renovación de la izquierda democrática de la época (1974), en realidad es la más adecuada, e incluso interesante, para el contexto de la izquierda contemporánea, sobre todo por haber sido planteada en términos más combativos e incluso revolucionarios.

¹⁴⁹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Ensayos 1961-2000, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2007, p. 207.

2.4 Nietzsche como crítico de la metafísica de la modernidad

Con el riesgo de simplificar la lectura de Vattimo, si se buscara resumir el interés de Vattimo por Nietzsche en unas cuantas frases, nos inclinaríamos por la siguiente:

(...) aquellos que están destinados a triunfar son los más moderados, aquellos que no tienen necesidad de artículos extremos de fe, quienes no sólo conceden sino incluso aman un trato bueno a la contingencia y al sin sentido (...).¹⁵⁰

Propiamente lo que le interesa a Vattimo de las críticas de Nietzsche, contra la religión, la moral y la cultura de la época se pueden sintetizar de la siguiente manera:

- a) El asunto de la crítica al cristianismo o de su falsedad e hipocresía.
- b) La crítica a la moral, como crítica a toda visión hegemónica del mundo,¹⁵¹ pues “detrás de cualquier supuesto valor superior hay sólo el impulso egoísta a vivir o a afirmarse”¹⁵² o a dominar, por eso Vattimo con Nietzsche, apuesta por la transvaloración de todos los valores decadentes, o por la creación de nuevos valores.
- c) La crítica al concepto tradicional de verdad, hasta demostrar el carácter aparente de lo que llamamos realidad, y por ello la necesidad de tener en cuenta la creatividad estética y metafórica de la voluntad, “*como la abeja construye en primer momento las celdillas y las llena de miel (...)*”.¹⁵³ De ahí que “lo que se llama verdad no es más que la adecuación de nuestros discursos a ciertas reglas universales aceptadas en un determinado mundo”.¹⁵⁴ De hecho “lo que creemos que es la realidad es ya producto de una actividad metafórica”.¹⁵⁵

Ahora bien, quien crea el mundo nuevo, en ese impulso *metaforizante* es justamente el ultrahombre, pues éste es aquel que puede colocarse fuera del mundo consolidado. Para ello, aquel que acepte la tarea de crear valores o criterios de verdad

¹⁵⁰ Nietzsche en un fragmento del verano de 1887, cit. por Gianni Vattimo, “Metafísica y Violencia”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.), España: Anthropos, 2009, p. 454.

¹⁵¹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Ensayos 1961-2000, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2007, p. 247.

¹⁵² *Ibid.*, p. 256.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 69. Las *cursivas* son propias.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

tendrá que comprender que “todo encantamiento implica desencantamiento”,¹⁵⁶ es decir, que toda tarea de creación de alternativas, implica un conflicto con el mundo establecido. Sin embargo, el ultrahombre, será aquel que después de un largo proceso de preparación (de ahí que se considere al libro de Zaratustra como ese manual de preparación), no solamente haya asumido la muerte de dios, y al eterno retorno, hasta aprender a vivir en la incertidumbre de manera afirmadora, danzante y sin necesidad de absolutos metafísicos, sino aquel, que después de un largo y difícil proceso, ha sufrido un proceso de deconstrucción liberadora.¹⁵⁷

Para sufrir ese necesario proceso de deconstrucción, o *Verwindung* de la propia subjetividad, se tendrá que asumir el impulso dionisiaco,¹⁵⁸ hasta que poseídos por Dionisios se consiga una identificación con el prójimo.¹⁵⁹ Este “raptó extático”¹⁶⁰ es posible a través de la experiencia artística; incluso Vattimo, nos llega a decir que el “impulso artístico logra desbaratar el orden del mundo objetivo”.¹⁶¹ Por eso, “frente a la organización total”, Dionisios, se presenta como exceso, y el lugar privilegiado del exceso, es el arte”.¹⁶² A través del arte se crea o re-crea al mundo a través de la producción de máscaras de naturaleza hermenéutica.¹⁶³ Y a este temperamento, nos dice Vattimo, Nietzsche le da el nombre de convalecencia,¹⁶⁴ y recordemos que la convalecencia es otra manera de entender a la *Verwindung*.

Finalmente, el ultrahombre es el sabio “que posee el arte de vivir”,¹⁶⁵ “que admite y ama la casualidad, el absurdo, sin miedo a las desgracias (...) con disponibilidad al riesgo extremo”¹⁶⁶, e incluso con un “temperamento bueno (...) y en el fondo alegre”.¹⁶⁷

¹⁵⁶ Ibid., p. 108.

¹⁵⁷ Ibid., p. 131.

¹⁵⁸ Vattimo nos dice: “(...) y lo dionisiaco –que es por el contrario, el inmediato sentirse al unísono de la acontecer de la vida y de la muerte, donde las fronteras de la individualidad y de la conciencia son arrolladas como por la crecida de un río (...)” en *ibid.*, p. 254.

¹⁵⁹ Ibid., p. 165.

¹⁶⁰ Ibid., p. 176.

¹⁶¹ Ibid., p. 182.

¹⁶² Ibid., p. 185.

¹⁶³ Ibid., p. 209.

¹⁶⁴ Ibid., p. 229. Más adelante Vattimo en su lectura de Nietzsche, define a la convalecencia como “proceso de fortalecimiento del hombre, que lo haga capaz de vivir sabiendo que la vida es sueño”. *Ibid.*, p. 235.

¹⁶⁵ Ibid., p. 197.

¹⁶⁶ Ibid., p. 213.

¹⁶⁷ Ibid., p. 229.

Vattimo, consciente de una lectura predominantemente esteticista de la obra de Nietzsche, sabe bien que el filósofo alemán no puede ser reducido a un mero esteticismo;¹⁶⁸ de hecho –nos dice– que se debería recuperar un Nietzsche “alternativo, aunque no político en sentido estricto”.¹⁶⁹

Para poder salvar el abismo entre el Nietzsche político y el estético, o dicho incluso en otras palabras, entre la versión ética y la versión estética, Vattimo parece centrar su discurso en dos nociones que serán, por una parte, el nihilismo, y por otra parte, la relación entre impulso dionisiaco, disolución del sujeto y el asunto del otro o de la comunidad. Tema éste último que especialmente me gustaría retomar y desarrollar más adelante.

Respecto del nihilismo, cuya diferenciación entre activo y reactivo o pasivo, ya hace el propio Nietzsche en la *Voluntad de Poder*, Vattimo la re-lee en clave política en su obra *Ecce Comu*, en donde asimila la postura débil con la postura nihilista activa, e incluso nos dice:

El nihilismo filosófico que profeso –que no tiene necesariamente un sentido desesperado, negativo ni pesimista, sino que, más bien al contrario, quiere ser algo como el nihilismo activo de Nietzsche (sí, el del ultrahombre...)- implica tal distanciamiento de la retórica política del desarrollo y la democracia (...) tomar con pinzas, como suele decirse, todos los discursos de los políticos y de los medios de comunicación; dedicarse a lo sumo, a iniciativas políticas de barrio, pequeñas cooperativas de ayuda recíproca, bancos éticos (...).¹⁷⁰

Por último, respecto de la relación entre impulso dionisiaco, disolución del sujeto y el asunto del otro o de la comunidad, Vattimo, retomando ahora las interpretaciones de Bataille sobre Nietzsche, hace referencia a la deconstrucción o disolución del individuo, que por otra parte, en la filosofía de inspiración cristiana podría asemejarse a la necesidad de muerte de mi yo egoísta para poder amar al otro. De igual manera Vattimo, retoma las ideas nietzscheanas de Bataille, con respecto al “dispendio” o “despilfarro” hasta el asunto de la comunicación,¹⁷¹ de ahí que nos diga Vattimo, que el ser que para Vattimo-Heidegger es acontecer, también es don y dispendio, de manera que “la gran política de la que hablan oscuramente los últimos escritos de Nietzsche, tal

¹⁶⁸ Ibid., p. 298.

¹⁶⁹ Ibid., p. 299.

¹⁷⁰ Gianni Vattimo, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Argentina: Paidós, 2009, pp. 93-94.

¹⁷¹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Ensayos 1961-2000, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2007, p. 301.

vez tengan que ver justamente con una lógica del don”.¹⁷² Tendríamos entonces que discernir y ahondar en esta política del don inspirada en el Nietzsche de Vattimo.

2.5 La lectura subversiva anterior al pensamiento débil

Esta lectura de Nietzsche, la hace propiamente Vattimo en 1974, años antes, de que Vattimo finalmente se decidiera por su canónico pensamiento débil (1983). Como nos lo dice su discípulo Santiago Zabala, *El sujeto y la máscara* surgió como “manifiesto político-filosófico para la nueva izquierda democrática”.¹⁷³ Por ello, pareciera ser, que retrotraernos más a estos escritos de Vattimo anteriores a su pensamiento débil, podría dar mucha luz para el contexto de la izquierda contemporánea, sobre todo, si hermenéuticamente es conectada, con la actual lectura de Vattimo y su hincapié en la llamada por él “política del don”.

Esta lectura de izquierda, se concentra en el libro de Vattimo *El Sujeto y la Máscara*, el cual parte de la idea de que la misma realidad es una máscara (metáfora), sin embargo, existen máscaras decadentes y las hay no decadentes. Las primeras son endurecidas o anquilosadas y pretenden ser eternas, éstas nacen con Parménides,¹⁷⁴ y las segundas, conservan su carácter hermenéutico, frágil y tentativo, de hecho, “el impulso humano a la elaboración de metáforas, no se puede eliminar”,¹⁷⁵ y justamente lo dionisiaco, es el impulso metaforizante,¹⁷⁶ o la libre energía poetizante.¹⁷⁷ Y esto es ya una acción subversiva, dado el “efecto demoledor sobre las estructuras sociales del impulso dionisiaco”.¹⁷⁸

Vattimo ve en Nietzsche, al igual que en Heidegger, un crítico de la metafísica de la presencia, es decir, de aquella, en donde el sujeto terminó poniendo al ser para dominarlo. De igual manera respecto de Nietzsche, Vattimo nos dice: “la reducción de

¹⁷² Ibid., p. 302.

¹⁷³ Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 20.

¹⁷⁴ Gianni Vattimo, *El Sujeto y la Máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989, p. 79.

¹⁷⁵ Ibid., p. 27.

¹⁷⁶ Ibid., p. 30. Respecto de estos dos impulsos tematizados en la obra de Nietzsche, el propio Vattimo, páginas más adelante, nos dice: “Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso”, *ibid.*, p. 32.

¹⁷⁷ Ibid., p. 32.

¹⁷⁸ Ibid., p. 36.

todo a los *archai* (ha sido) para dominar la realidad”.¹⁷⁹ Por eso en Nietzsche, a decir de Vattimo, se puede hablar de un “desprecio de la sociedad capitalista”¹⁸⁰ como sociedad de la dominación, y por ello la tarea es desenmascarar a la sociedad contemporánea o dicho en palabras del escrito de Vattimo, identificar la máscara mala. En palabras de Vattimo:

Sólo un hombre que ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia la ganancia, el éxito, o incluso sólo el dominio cognoscitivo del mundo (...) He aquí porqué, para el Nietzsche de *La voluntad de poder*, será tan importante la educación; y porqué es importante la tarea de destrucción “teórica” de la moral y de la metafísica (...).¹⁸¹

De esta manera, Vattimo, relaciona el asunto de la metafísica con el nacimiento y la reproducción del sistema capitalista, y ambos, a su vez, con el asunto del miedo a la muerte y la inseguridad. Así entonces, una destrucción o disolución, o crítica de la metafísica, implica una crítica y disolución del capitalismo o de la relación amo-esclavo. Esto supone un pensamiento que se ponga más allá de la dialéctica y de la lógica de la ratio, y esto será encontrado en el Zarathustra de Nietzsche y en su proclamación del “ultrahombre”, el cual es aquel que asume la idea del “eterno retorno”, y que no necesita del poder tranquilizador de la metafísica, ni de la religión.¹⁸²

De nuevo, al igual que en la *Introducción a Nietzsche*, Vattimo reconoce la propuesta alternativa del arte en Nietzsche, viendo al arte como algo positivo y constructivo,¹⁸³ es decir, como producción de máscaras no funcionalizadas por la sociedad industrial. Y dado que es en la inseguridad, en donde se forma el espíritu del artista, Vattimo encuentra en Nietzsche, la posibilidad de que son justamente los pobres y los excluidos quienes desarrollan esta capacidad¹⁸⁴, además de que ellos, “no han vivido jamás plenamente la experiencia de los roles de la ratio socrática”.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Ibid., p. 104.

¹⁸⁰ Ibid., p. 82.

¹⁸¹ Ibid., p. 108.

¹⁸² Ibid., p. 118.

¹⁸³ Ibid., p. 127.

¹⁸⁴ Ibid., p. 143.

¹⁸⁵ Ibid., p. 155.

Para, ello, en esa lucha contra el dolor (o lucha contra la lucha),¹⁸⁶ se tiene que asumir la muerte de Dios, del Dios moral o del Dios de las andaderas,¹⁸⁷ o la disolución del ente en Heidegger, o bien la mercancía en Marx,¹⁸⁸ y así, una vez liberado lo simbólico, se tendrá que asumir la tarea de preparar el nuevo mundo, librando batallas por las ideas en la ambigüedad de la lucha,¹⁸⁹ hasta “ejercer una cierta violencia para liberarse de la máscara mala y de la violencia que ella trae consigo”,¹⁹⁰ a través “del acto de fuerza con que se libera –y que implica aún, como todo acto revolucionario, un cierta cantidad de violencia que lo liga al mundo viejo”.¹⁹¹ Aunque por ahora no me puedo extender sobre este tema, es curioso como en esta lectura de Vattimo, parece admitir con Nietzsche, la necesidad de una violencia contra la violencia, situación que ya no aparece en los escritos contemporáneos.

Vattimo, afirma que el estilo alegórico y poco claro de Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, es por motivos de prudencia, según la circunstancia caracterizada por la “metafísica de la presencia”, ya que “lo alternativo debe presentarse de forma alternativa”,¹⁹² pues de lo que se está hablando en esa obra de Nietzsche es de un asunto político que busca ir más allá de la lógica de la dominación, a saber, el asunto de la *Züchtung* (crianza) del ultrahombre.¹⁹³

Como parte de la propuesta alternativa de Nietzsche, en contra del tiempo lineal moderno, se asume la antigua idea del eterno retorno, como comprensión de un mundo “donde el significado ya no trasciende la existencia”,¹⁹⁴ sino que coincide con el momento de la decisión.

El ultrahombre, además de estar fuera de la lógica del dominio, es aquel que es capaz de establecer verdaderas relaciones de alteridad, por ello, el ultrahombre es el

¹⁸⁶ Ibid., p. 140. Respecto de este interesante fragmento de Nietzsche comentado por Vattimo, me parece pertinente regresar más adelante, sobre todo por las interesantes consecuencias que creo encontrar en términos socio-políticos. Incluso más adelante, Vattimo, hablando del ultrahombre nos habla de “las fases de violencia revolucionaria a través de las que ha debido pasar necesariamente”, Ibid., p. 244.

¹⁸⁷ Ibid., p. 149.

¹⁸⁸ Ibid., p. 272.

¹⁸⁹ Ibid., p. 150.

¹⁹⁰ Ibid., p. 159.

¹⁹¹ Ibid., p. 241.

¹⁹² Ibid., p. 164.

¹⁹³ Ibid., p. 166.

¹⁹⁴ Ibid., p. 191.

enemigo del hombre que pertenece a la sociedad de la dominación, cuya base se encuentra a decir de Nietzsche, en la moral platónico-cristiana. Por eso el ultrahombre, es producto de una revolución,¹⁹⁵ aunque no precisamente de una destrucción. La invitación de Nietzsche, es muy clara para Vattimo, pues consiste en luchar para preparar ese nuevo mundo y ese nuevo hombre, y para ello, sin duda, se tiene que buscar un acercamiento a la política¹⁹⁶ como medio idóneo de concreción.

¹⁹⁵ Ibid., p. 282.

¹⁹⁶ Ibid., p. 313. Como lo cita Vattimo, el propio Nietzsche en la Voluntad de Poder lo dice en estas palabras: “El filósofo nuevo, que debe ser “no sólo espectador, sino legislador” (WzM, 976), “puede surgir únicamente en conexión con una casta dominante, como la más alta espiritualización de la misma. Debe hallar cerca de sí una gran política, el gobierno de la tierra...” (WzM, 978). Y más adelante Vattimo nos dice: “A Nietzsche le falta todo tipo de conexión con una “casta dominante”, con una clase social de algún modo hegemónica o tendente a la hegemonía (...)”. Esto podría explicar la imposibilidad y las tremendas dificultades para lograr la transformación a lo que invita Zaratustra. Friederich Nietzsche, Voluntad de Poderío, Tr. Dolores Castillo Mirat. Madrid: EDAF, 1994.

III. LAS PARADOJAS DE LA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR: CRÍTICA DE LAS CONTRADICCIONES POSTMODERNAS

La postmodernidad entendida como corriente intelectual que asume el desprestigio de la filosofía racional e ilustrada, no se distingue tanto por un desprestigio de todo “metarrelato” (Lyotard), como de la generalización del “metarrelato” del mercado, y de la mercantilización o de la ley del valor de cambio. En este sentido, para Frederic Jameson,¹⁹⁷ el postmodernismo es la pauta cultural dominante del capitalismo avanzado.¹⁹⁸ De hecho, para Jameson, toda cultura postmoderna, “que podríamos llamar estadounidense”, es “la expresión interna y *superestructural* de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales (...)”.¹⁹⁹ En un tono crítico, que será clave para el presente trabajo, Jameson, nos comenta dos peligros del postmodernismo capitalista: la conquista del inconsciente por parte del capitalismo, y en ese sentido, la desaparición de las distancias, incluso para la crítica.²⁰⁰ Por ello la importancia de analizar las propuestas, que como la de Vattimo, pretenden presentar una alternativa al capitalismo dominante.

Respecto de la crítica postmoderna a la modernidad, habría que discernir. Con Vattimo, es cierto que existe una concepción moderna acerca del hombre y la realidad que parten de una cultura que se pretende única y que busca expandir su concepción de manera colonialista hacia aquellos que son “diferentes” a su lógica. De igual manera, es cierto que existió cierto paradigma –que se asumió como metafísica (de la subjetividad sobre todo)²⁰¹–, que *objetificó* al hombre y a la naturaleza. Se trató (o se trata) de cierto discurso filosófico dominante que erigió al hombre en la medida de la

¹⁹⁷ Frederic Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Tr. José Luis Pardo Torío. México: Paidós, 1991.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 108.

²⁰¹ Para Heidegger se trata de la metafísica de la presencia, o de la metafísica como olvido del ser, que a decir de Heidegger esto se remonta desde Platón y Aristóteles, aunque desplegado en tres etapas. En la Premodernidad en donde la *pýsis* llega a ser idea, en donde el logos o la enunciación se convierte en principio de las posibilidades de ser, sin embargo la crítica más fuerte se dirigirá a partir de la etapa Moderna, o de la metafísica de la subjetividad, en donde el *hipokéimenon* (lo siempre preyacente) se convierte en el antecedente de la interpretación del ente como objeto, hasta la época actual o época Técnica, donde ya la razón del hombre se adjudica el predominio por sobre la realidad, en donde ésta es manipulable, calculable y asegurada o dominada, véase Martín Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Tr. Angela Ackermann Pilári. Buenos Aires: Nova, 1980, pp. 223-230.

realidad o que proyectó la imagen del propio sujeto a toda la realidad para asegurarla²⁰² y dominarla, olvidándose de la condición del hombre como habitante del mundo o como *ser-en-el-mundo*.²⁰³ Sin embargo, eso no impide sostener, tanto los límites de la propuesta debilista, como la existencia de universales, o de condiciones trascendentales que operan en toda cultura, así como sostener que no necesariamente toda propuesta metafísica u ontológica comparte características violentas o de dominación técnica.

Respecto de la circunstancia actual, se podría decir que dadas las condiciones de millones de personas en extrema pobreza en América Latina, que hoy sufren los efectos de un capitalismo multinacional salvaje cuyo fin es la valorización del valor y no de la persona,²⁰⁴ se considera insuficiente una alternativa débil o debilista y pretendidamente no violenta. Incluso, como se verá más adelante, la alternativa débil por sí misma, corre el riesgo de reforzar lo que pretende criticar, no sólo por ser débil, sino porque niega la posibilidad de lo universal o de lo trascendental, a no ser que los acepte como débiles y contingentes, situación que la acerca a un subjetivismo radical,²⁰⁵ justamente, aquello que intentaba criticar de la supuesta posición moderna y violenta en donde el sujeto es la medida de todas las cosas.

En síntesis habríamos de preguntar si, ¿Realmente la posición debilista se hace cargo de la realidad? Y si en una época actual, de desencanto y de despolitización, ¿Una propuesta debilista por sí misma podría reactivar la lucha por la transformación? ¿No será que una propuesta débil termina debilitándose a sí misma, al impedirse apelar a ningún fundamento o apelando a sus “pies de barro”? ¿Si apelar a una causa o fundamento, dígame ontológico, epistemológico o ético, es violento, de igual manera apelar a un imperativo ético por el otro, es violento? ¿No termina el propio planteamiento débil colocándose una camisa de fuerza que lo hace incapaz de verdadera subversión, y en cambio, dada su debilidad, y contra sus intenciones,

²⁰² En Heidegger se trataría del aseguramiento de lo ente, o poner al mundo como objeto *Vor-stellen*. Véase Sergio Albano y Virginia Naughton, *Martín Heidegger: Génesis y Estructura de Ser y Tiempo*, Argentina: Quadrata, 2005.

²⁰³ Paul Ricoeur, *Del Texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*, Tr. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 85.

²⁰⁴ Mario Rojas Hernández, *La Razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*, México: Itaca, 2011, p. 442.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 91.

termina consintiendo perversamente al propio modelo? Se podría decir que si mi pretensión es debilitar todo fundamento, hasta el mío, entonces se trataría de un planteamiento filosófico en búsqueda del debilitamiento o supresión de sí mismo, ¿Se trataría entonces de una antifilosofía? Es decir, debilitar al ser o a la realidad, ¿No terminaría –absurdamente- debilitando todo juicio o proposición real, o sobre la realidad? Incluso cabría la pregunta, ¿Si no se habla de la realidad, de qué entonces estaría hablándonos una postura debilista, que se supone que es de la propia realidad? Es decir y en el mismo sentido, pero desde el punto de vista de la verdad, si mi pretensión postmoderna es debilitar o disolver constantemente a la verdad como inteligibilidad de la realidad, incluso de lo que digo, entonces ¿Qué sentido tiene lo que digo? ¿Disolver o torcer mi propia postura? Ahora bien, desde el punto de vista socio-político ¿Cabe apelar a la injusticia de algo, si de antemano mi postura es débil o debilista? Es decir, ¿Con qué derecho y a qué apelo para decir que algo es injusto o falso? O por el contrario ¿Cómo puedo justificar que mi propuesta es lo mejor, o que es verdad que es mejor, o que es justa o que es verdad que nos conviene?

Por ello, se considera necesario apelar a una razón crítica, *lo suficientemente fuerte* para demostrar la perversidad del propio sistema capitalista neoliberal²⁰⁶ y que sea capaz de demostrar que dicho sistema sólo busca la maximización y la acumulación del capital. Se trata entonces de una razón, que al contrario de una debilista, sea capaz de demostrar la necesidad del sistema para mercantilizar todo cuanto existe, incluyendo seres humanos que terminan como mera fuerza de trabajo o instrumentos de trabajo, y que sea capaz de demostrar que el sistema para lograr sus fines, requiere perpetuar la desigualdad social, política así como económica, y para lo cual echa mano de un discurso demasiado fuerte que llega hasta la colonización del inconsciente de individuos, quienes a su vez reproducen al modelo. Se trataría de una razón, entonces, que sea capaz también, de demostrar que el propio modelo obstaculiza la realización social-comunitaria, así como la realización propiamente humana.

²⁰⁶ Ibid., p. 442. Esta reflexión es una de las conclusiones de Mario Rojas Hernández en el escrito citado, incluso más adelante compara un sistema capitalista que representa el no reconocimiento, violación, víctimas, injusticia, frente al imperativo categórico, universal y objetivo, de la dignidad infinita de todo ser humano. Véase, op.cit., p. 451.

Dadas las consecuencias del planteamiento débil de Vattimo, como su esencia paradójica,²⁰⁷ y una vez hechas explícitas las consecuencias contradictorias y hasta irresponsables de su postura,²⁰⁸ se considera la importancia y la pertinencia de repensar el asunto de la realidad, o de la necesidad de fundamentación, de una postura trascendental, isomórfica o invariante, y desconectar todo intento de fundamentación de sus supuestos aspectos violentos (que más bien parece un prejuicio de la postmodernidad). ¿Cabe decir que *toda* metafísica, o bien, *todo* argumento trascendental, o *todo* intento de fundamentación, o de postulación de condiciones isomórficas o invariantes, o de apelo a la razón, está destinada al fracaso y necesariamente se relacionan con posturas arbitrarias así como violentas? ¿En verdad, una postura, por ejemplo, de tipo trascendental estorba al intento de transformación socio-política? ¿Respecto de la transformación, no resultaría que una postura de fundamentación (y no débil) la ayudaría, para que siendo lo suficientemente fuerte pueda en ese sentido, enfrentarse a los embates del posmo-neoliberalismo? ¿Cómo podría ser posible afirmar que políticamente sería ético y justo una opción preferencial por las mayorías excluidas, sin apelar a un dato de la realidad o del ser, que me permita entender y juzgar, que esas mayorías están excluidas, o que es “verdad” que apenas sobreviven en la miseria?

Advierto que no se planteará en el presente trabajo la necesidad de una fundamentación última o postulación de cierta condición humana para todos los mundos posibles, como falso universal, sino antes bien, como condición de posibilidad de la propia historia y de los propios contextos, pero dentro de ellos, o materializada en ellos. Incluso como condición de posibilidad de la propia comunicación, como en el principio ético en Apel, por ejemplo, o el principio de no-contradicción aristotélico.²⁰⁹ Es decir, esta fundamentación, no puede dejar de reconocer su materialización histórica, sin *historizarse* hasta caer en la inconmensurabilidad o incomunicabilidad, por no decir, que en la contradicción. En resumen, hay historia, sí, pero también condición de posibilidad de la propia historia.

²⁰⁷ Él mismo la reconoce en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1983.

²⁰⁸ Esto, no lo reconoce.

²⁰⁹ En Lonergan es posible encontrar esto.

Justamente en esta dificultad me parece que radica parte de la esencia del planteamiento de Vattimo, y de muchos otros planteamientos postmodernos, sobre todo porque Vattimo, hunde las raíces de su discurso en su propia lectura de Heidegger y Nietzsche. Al respecto, como ya nos enseña Cristina Lafont²¹⁰ en su análisis y crítica de la postura de Heidegger, el planteamiento *heideggeriano*, al buscar la *destrascendentalización* del a priori kantiano para *historizarlo* y así llegar a postular una especie de *a priori fáctico*,²¹¹ en realidad nos heredó una paradoja, puesto que no dejó muy claro *cómo es ese a priori fáctico*.

Más difícil aún, nos dice Lafont (quien también está en diálogo con Putnam), Heidegger además de indicarnos dicha especie de *a priori fáctico*,²¹² nos indica también, la existencia no sólo de diversos proyectos de ser que anteceden a toda comprensión²¹³ (el de Aristóteles frente al de Galileo, por ejemplo) sino aún más, la inconmensurabilidad entre cada uno de ellos, lo que no sólo nos conduce a un relativismo sin posibilidad de comunicación entre diversos proyectos, sino que deja al tema de la verdad en una indeterminación tal, que pareciera diluirla.²¹⁴ Por lo tanto, se considera que a partir de la lectura de Heidegger de la que parte el propio Vattimo, en donde el ser es debilitado constantemente, dicho planteamiento no termina siendo otra cosa, que la descripción de una apertura histórica contextual que nos llega como mensaje,²¹⁵ y al cual nos vemos obligados a interpretar. Ya desde Heidegger, como nos lo muestra Lafont, esta postura un tanto relativista, termina planteando el problema de la *intranscendibilidad*²¹⁶ (situación que a decir de Lafont, se salva en Putnam). Dicha postura es la que posiblemente lleva al segundo Heidegger a sus posiciones más místicas y de mera espera pasiva del advenimiento del ser de manera diferente y por sí

²¹⁰ Cristina Lafont, “El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica” en *El futuro de la filosofía*, Francisco Galán, Ángel Xolocotzi y Teresa de La Garza (coeditores), México: Universidad Iberoamericana, 2004.

²¹¹ Ibid., p. 140-142. Allí se lee (p. 142): “Dicho con más exactitud, Heidegger aspira a una defensa del idealismo trascendental de Kant pero por razones exclusivamente hermenéuticas”.

²¹² Ibid., p. 153. Nos dice Lafont: “Aquí nos encontramos de nuevo con nuestra sospecha inicial de que la descripción de Heidegger de nuestro estado de abierto como “esencialmente fáctico, pero verdadero” es, cuando menos, paradójica”

²¹³ Ibid., p. 149.

²¹⁴ Ibid., p. 152. Nos dice Lafont: “La relativización heideggeriana del a priori lleva, pues, inevitablemente a la relativización de la verdad misma”.

²¹⁵ Esta posición la depura Vattimo en *Adiós a la verdad*, Tr. María Teresa D’Meza. España: Gedisa, 2010.

²¹⁶ Ibid., p. 163.

mismo. No es casualidad entonces, que para el propio Vattimo, el asunto del ser como mensaje, no sólo sea *intrascendible*, sino que peor aún, deje al sujeto en una especie de indefensión y de sojuzgamiento frente a la multiplicidad de mensajes a interpretar.²¹⁷ Se plantearía así, el problema de la no libertad del sujeto en Vattimo, aunque el filósofo italiano defina su libertad²¹⁸ en términos de una habilidad acrobática o de movilización frente a los mensajes a interpretar, pero sin poder ir más allá de ellos mismos.²¹⁹ Pareciera que el mensaje límite, como ser debilitado, se convierte en el nuevo absoluto en Vattimo.²²⁰

Dígase de paso y en contra de las posturas postmodernas más recalcitrantes, que respecto de la necesidad de postular condiciones humanas invariantes o isomórficas y trascendentales, como de ciertos principios que impidan la contradicción *performativa o realizativa*, ya en la propia filosofía contemporánea, en diálogo con la antropología y el psicoanálisis, se han visto en la necesidad de repensar tales condiciones inevitables y necesarias, incluso como condición de su propia argumentación con sentido.²²¹

Veamos a continuación tres posturas en la filosofía contemporánea respecto del asunto de la necesidad o no, de una filosofía primera, o bien, de la necesidad de plantear condiciones isomórficas, invariantes, trascendentales o universales, respecto de la realidad y del sujeto cognoscente.

²¹⁷ Darós, W.R., “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por Gianni Vattimo”, en *Revista de Filosofía UIA*, Universidad Iberoamericana, año XXX, núm. 89, mayo-agosto, 1997, p. 174.

²¹⁸ ¿Será este un caso de falacia de re-definición, o dicho en términos coloquiales, de definición por mero placer?

²¹⁹ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Tr. Ramón Rodríguez. Barcelona: Paidós, 1995.

²²⁰ Desde Lonergan, Vattimo pareciera quedarse en un nivel meramente experiencial. Quedarse en un nivel experiencial es quedarse en un nivel cercano a la animalidad, cuando no por casualidad es lo que justamente desea el modelo neoliberal, a saber, hacer de los sujetos, individuos no lúcidos, no críticos, que no lleguen a los niveles de la inteligencia y mucho menos de la reflexión, sino que siendo demasiado infantiles o débilmente racionales, puedan ser fácilmente manipulados o moldeados desde la multiplicidad de los mensajes, principalmente difundidos a través de gran parte de los medios de comunicación dominantes.

²²¹ Pablo Lazo Briones, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México: Plaza y Valdés, 2010, p. 94.

3.1 ¿Retorno a la metafísica?: *La época postmetafísica en Habermas*²²²

Para Habermas, existe una imposibilidad de hacer metafísica en las condiciones actuales, sobre todo después de la postura anti-metafísica kantiana y de los “excesos” hegelianos. Por ello, Habermas, terminará argumentando que el papel de la filosofía, si bien ya no puede ser el de pretender tener un acceso privilegiado a la verdad, ni de servir de ciencia primera, deberá entonces: (a) insistir en sus planteamientos universalistas y en un “procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo”;²²³ (b) Ejercer su función “subversiva de la reflexión”, su función crítica-discontinua, y en ese sentido, servir de intérprete o mediadora “entre las culturas de expertos” y “la práctica comunicativa cotidiana”;²²⁴ (c) y por último, partiendo del plexo de experiencia de la práctica intramundana, podrá articular lo que en la época postmetafísica ha quedado separado “bajo distintos aspectos de validez”.²²⁵

Habermas entiende a la metafísica, en un sentido tradicional, que justamente es el que se trata de evitar, pues para Habermas, la metafísica es el estudio de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario, así sin más. Otra definición que da es la siguiente: Metafísica es esa tradición de idealismo filosófico que se remonta a Platón, y que alcanza hasta Kant, Fichte, Shelling y Hegel.²²⁶ En síntesis, para Habermas la metafísica como él la está entendiendo presenta los siguientes aspectos: (a) es un pensamiento identitario, (b) se trata de un idealismo; (c) es un pensamiento que se caracteriza por un concepto fuerte de teoría, abriendo a los pocos un acceso privilegiado a la verdad.²²⁷ Sin embargo, Habermas también reconoce que de la pasión antimetafísica, que se derivaba principalmente de una postura positivista, surgía una paradoja, a saber, elevar a absoluto las ciencias experimentales.²²⁸

Sin embargo, Habermas apelará constantemente a lo universal, postulando una comunidad ideal de comunicación, además de definir a la metafísica en términos de

²²² Jürgen Habermas, *Pensamiento Posmetafísico*, Tr. Manuel Jiménez Redondo. México: Taurus, 1990, pp. 13-64.

²²³ Ibid., p. 49.

²²⁴ Idem.

²²⁵ Ibid., p. 62.

²²⁶ Ibid., p. 39.

²²⁷ Ibid., p. 42.

²²⁸ Ibid., p. 38.

idealismo y no de realismo crítico. Reflexionando, cabría preguntar: ¿Será que es posible no apelar a una postura con ciertos rasgos de filosofía primera, cuando se busca cierto universalismo, dados los problemas éticos e históricos de la postmodernidad, que demandan de políticas y demás mediaciones de gestión y resolución, posibilitadas por un pensamiento filosófico comprometido con la realidad histórica?

3.2 ¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera? La respuesta de Apel

Karl Otto Apel,²²⁹ por su parte, responde afirmativamente a la pregunta por la posibilidad de un paradigma postmetafísico de filosofía primera. Para ello hace un recuento de las aporías de las críticas a la metafísica, pasando por la marxista-ortodoxa, que califica de reduccionista y paradójicamente de dogmática, y también califica de metafísica a la kantiana,²³⁰ que si bien abre posibilidades interesantes, en tanto pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez de nuestra experiencia del mundo (como filosofía primera), no es consecuente con su exaltado espíritu crítico-trascendental, terminando por “*hipostatizar*” al sujeto cognoscitivo trascendental.²³¹ Termina Apel demostrando las aporías y contradicciones performativas de la crítica contemporánea y postmoderna, ya desde la postura anti-racional en Nietzsche, pasando por las paradojas de Heidegger-Derrida, entre otras aporías, como la crítica del llamado racionalismo crítico hacia todo intento de fundamentación última, dada la confusión no sólo entre el ámbito de la ciencia falible y sus condiciones necesarias y trascendentales de validez, sino por una confusión e identificación entre filosofía primera y onto-teología. Apel, termina proponiendo una pragmática trascendental, que supone necesariamente la irrebasabilidad de la argumentación²³² y de una necesaria pretensión universal de validez. De esto trata su propuesta de una pragmática trascendental que reflexiona sobre la argumentación, según la cual, existen

²²⁹ Karl-Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Tr. Guillermo Lapiedra. Madrid: Síntesis, 2002.

²³⁰ *Ibid.*, p. 25.

²³¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

²³² *Ibid.*, p. 38.

presuposiciones que no figuran como hipótesis globales falibles, sino como condiciones de sentido de toda ciencia empírica, y no pueden ser puestas en duda sin contradicción performativa. En síntesis, para Apel, la filosofía puede y debe ser postmetafísica, pero ha de ser posible e incluso –pertinente- e importante que exista una *filosofía primera*, tanto para evitar caer en posturas paradójicas, como para evitar caer en contradicciones performativas, anti-rationales o antifilosóficas (y en ese sentido anti-argumentativas o contradictorias).

3.3 La Metafísica en Lonergan²³³

Para Lonergan la metafísica tiene un carácter metodológico y no doctrinal. Se trata de una metafísica “no basada en la autoridad” y con un aspecto hermenéutico, lo que ya de entrada permite adecuar el ejercicio metafísico a las necesidades y exigencias de pluralidad en la época contemporánea. De hecho, para Lonergan, se trata de una metafísica “dependiente materialmente de las ciencias y de los diferentes sentidos comunes (pluralismo cultural)”,²³⁴ es decir, se trata de una aceptación de la pluralidad pero con límites, manteniendo ciertas tesis del clasicismo y una visión normativa. Lo interesante en Lonergan, es su énfasis en el aspecto metodológico y epistemológico del quehacer metafísico, como una especie de camino, sin el cual, difícilmente se puede hacer buena metafísica

De manera que para Lonergan, aquel filósofo que de manera seria pretenda hacer metafísica, ha de comenzar por conocer el “método trascendental”. Es por ello, que para Lonergan, desde el punto de vista pedagógico y metodológico, la metafísica no es la ciencia primera. Por todo lo anterior, será importante a partir de Lonergan, establecer qué es conocer. El conocer se desplegará en tres momentos que son: *experimentar, entender y juzgar*.²³⁵ El *insight* o momento en el que entendemos o encontramos el “hilo negro del asunto”, es pre-lingüístico, lo cual nos dice que un

²³³ Francisco Galán, “¿Qué es hacer metafísica según el Insight de Lonergan?” en Revista de filosofía, *Gregorianum* 85/4 Roma, 2004, pp. 757-773. Este texto me fue de especial ayuda para comprender el proyecto metafísico en Lonergan.

²³⁴ Véase, Francisco Galán, op.cit.

²³⁵ Cabe aclarar que Lonergan, nos advierte de la existencia de bloqueos (*bias*), los cuales, son obstáculos que impiden el despliegue adecuado de cada uno de estos momentos.

concepto es una operación posterior. De esta manera, Lonergan nos habla de una diferencia entre noción y concepto, pues si el concepto es producto de un *insight*, en cambio, la noción es anterior. Esta división será fundamental para comprender la metafísica. Pues la noción de ser, será “la orientación dinámica que nos lleva a toda pregunta” o a la misma actividad del conocer la realidad. Es, digamos, un horizonte y un hilo conductor que nos lleva desde el experimentar hasta el final del proceso de conocimiento. Así pues, desde Lonergan, si mi propuesta es disolver el ser, estaría también disolviendo mis posibilidades de preguntar y de pensar.

Lonergan nos dice que para hacer metafísica “hay que concebir, afirmar e implementar una estructura heurística integral”. Al hablar de dicha estructura, está haciendo referencia a una metodología –en tanto camino-, es decir, a una práctica cognoscitiva que “busca integrar prácticas cognoscitivas, ordenarlas, jerarquizarlas” o, como nos dice Francisco Galán, se trata de ver a la metafísica como una especie de árbitro entre la pluralidad de saberes y discursos; justamente lo que en la filosofía clásica se conocía como “una sabiduría”.²³⁶

Ahora bien, dado ese carácter integrador de la labor metafísica, ésta, no puede ser definitiva lo que sería una pretensión demasiado soberbia o ingenua, sino que se tratará de un esfuerzo permanente. Por ello, dada la diversidad de estructuras heurísticas, la metafísica deberá de ser tanto una meta-ciencia, como una hermenéutica. De eso trata la metafísica en Lonergan, de un método integrador, es decir, de una meta-ciencia, que depende materialmente de las ciencias, y que frente a las diversas concepciones filosóficas, también las puede integrar gracias a la función hermenéutica de la metafísica propuesta por Lonergan.

Lonergan en el capítulo 14 de su *Insight*, apela al carácter polimórfico de la consciencia humana para comprender la posibilidad de la metafísica como logro personal en un patrón intelectual, pero también como posibilidad de negación de la misma, sobre todo, nos dice Lonergan, cuando predomina cualquier otro patrón de la consciencia.²³⁷ En este punto de la negación, será importante el establecimiento de las

²³⁶ Francisco Galán “¿Qué es hacer metafísica según el *Insight* de Lonergan?” en *Gregorianum* 85/4 Roma, 2004, pp. 757-773.

²³⁷ La consciencia humana es polimórfica. La configuración según la cual fluye puede ser biológica, estética, artística, dramática, práctica, intelectual o mística. Estas configuraciones se alternan; se

posiciones básicas,²³⁸ a partir de las cuales, cualquier intento de negación (contraposición) se convertiría en una contradicción performativa.

Lonergan, advierte la diferencia entre una metafísica latente, “que siempre ha sido ejercida”, y una metafísica explícita, que resulta cuando la primera logra concebirse a sí misma y desarrolla sus implicaciones. Así podríamos decir que en Vattimo, ya opera una metafísica latente, aunque la niegue, digamos, desde Lonergan, como consecuencia de no estar confinado a un patrón intelectual, sino en dado caso estético.

Podemos aprehender y aceptar, proponer y defender una contraposición; por ejemplo, el ser no es algo concreto sino que es algo que se diluye constantemente. Esta actividad, nos dice Lonergan, nos compromete a aprehender y aceptar nuestra propia aprehensión y aceptación; y ese compromiso implica una aprehensión y aceptación de las posiciones básicas. Por eso terminará diciendo Lonergan que la única manera coherente de sostener una contraposición es la del animal; pues los animales no sólo no hablan, incluso, tampoco ofrecen excusas por su silencio.²³⁹

Mientras Vattimo propone un ser débil o constantemente debilitado, Lonergan nos propone un ser proporcionado, el cual puede definirse como todo aquello que ha de ser conocido mediante la experiencia humana, la aprehensión inteligente y la afirmación razonable. Por el contrario, un ser débilmente adecuado a nuestra estructura cognoscitiva como del que nos habla Vattimo leído desde Lonergan, nos llevará a aprehensiones y afirmaciones de igual manera débiles, o simplemente a conocimientos o afirmaciones demasiado débiles, incluso del propio sujeto. Cabría preguntarnos, entonces, en el caso de Vattimo ¿realmente hemos conocido?

combinan o se mezclan; pueden interferirse, entrar en conflicto, desviarse de su cauce, desintegrarse. La configuración intelectual de la experiencia ha sido presupuesta y es expresada por nuestra explicación de la autoafirmación, del ser y de la objetividad. Pero ningún ser humano ha nacido en esa configuración; nadie la alcanza fácilmente.

²³⁸ Bernard Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Tr. Francisco Quijano. México: UIA, Salamanca-Sígueme, 1999. Para Lonergan las posiciones básicas son: (1) *si lo real es el universo concreto del ser, y no una subdivisión de lo que está `ya afuera allí ahora`;* (2) *si el sujeto llega a ser conocido cuando se afirma a sí mismo de manera inteligente y razonable, por lo cual no es conocido aún en algún estado `existencial` previo;* y (3) *si la objetividad se concibe como una consecuencia de la indagación inteligente y la reflexión crítica, y no como una propiedad de la anticipación vital, la extroversión y la satisfacción.* Bernard Lonergan, op.cit., capítulo 14.

²³⁹ Ibid., capítulo 14.

3.4 Conclusión

El capitalismo multinacional o el paradigma del mercado, el cual también opera como dispositivo de dominación política, es un constructo “fuerte” que parece expandirse cada vez más, hasta ir obscureciendo las posibles alternativas de crítica. Ahora bien, una alternativa que se pretenda crítica, y que pretenda la transformación, o la construcción y posibilitación de mediaciones humanizadoras difícilmente podrá ser débil o antirealista. Si bien, podrá optar por un momento de debilitamiento de los fetiches de dominación, en este caso, por ejemplo, como ejercicio de des-absolutización del mercado o del paradigma del individuo consumista, no podrá partir de un planteamiento débil o relativista, cuando justamente lo que se necesitaría sería la construcción contra-hegemónica de un discurso alternativo, a partir de la identificación y articulación de las constantes trascendentales, o de una fundamentación lo suficientemente fuerte y universal.

Mi objetivo además fue mostrar la importancia de re-pensar el asunto del ser o de la realidad desde una perspectiva no trascendente, sino trascendental, en la historia, y no como falso universal; así como la importancia de la fundamentación última y de principios o estructuras trascendentales como condición de todo diálogo, o dicho en otras palabras, como condición de mi propia argumentación.

Las posturas postmodernas, como la de Vattimo, terminan demostrando, que negar al ser, o a la realidad aunque sea en términos debilistas, o en ese sentido, buscar el debilitamiento de cualquier *logos* del ser, llámese metafísica, ontología pos-metafísica, o como se llame, suele tener graves contradicciones y problemas no fácilmente descartables. De igual manera, negar la existencia de estructuras o de principios trascendentales, además de fomentar la inconmensurabilidad e incomunicabilidad, o la imposibilidad del diálogo, políticamente puede impedir la construcción de colectivos de resistencia o de lucha, e impedir la consolidación del paradigma comunitario, contrario al individualista posmo-neoliberal. Apelar a una disolución o deconstrucción del ser, y apelar a la fabulación de la realidad, lejos de ser paradójico, no parece agregar nada a la precariedad de los “desclasados latinoamericanos” o a los “condenados de la tierra”, quienes lejos de necesitar saber interpretar la multiplicidad de mensajes para vivir en más incertidumbre sin horror, o de

aprender a vivir la fabulación de la realidad “sin neurosis”, tienen más bien suficientes motivos “fuertes” para luchar. Con Lonergan, la negación del ser y de cualquier aspecto trascendental implica además de una contraposición, una especie de animalización del sujeto, que en tanto no sabe entender ni juzgar, no puede criticar, ni mucho menos actuar, sino tal y como un autómeta, despolitizado e infantilizado, sólo sabe ver, obedecer, comprar y votar...

IV. EL ALMA BELLA DE LOS POSTMODERNOS: LAS LIMITACIONES POLÍTICAS DEL “PENSAMIENTO DÉBIL” LEÍDAS DESDE LA “ANALÉCTICA” DE DUSSEL

En el presente capítulo, se confrontarán desde el pensamiento filosófico contemporáneo, dos posturas que se podrían calificar de “izquierda”; la del filósofo italiano Gianni Vattimo como exponente de la postmodernidad y su propuesta denominada “*pensamiento débil*”, y la del mexicano Enrique Dussel con su propuesta “*analéctica*”.

Cada propuesta ofrece desde su perspectiva, interesantes críticas hacia el modelo de organización técnica-total y neoliberal contemporánea, además de ofrecernos una posibilidad de salida o interrupción del círculo vicioso de la auto-referencialidad de dichas políticas.

De alguna manera, ambas propuestas, identificando al acontecimiento de la modernidad hegemónica como la “condición de posibilidad” de la formación de los dispositivos de la dominación política y económica, propondrán una crítica y una alternativa. No es casualidad que Vattimo nos vaya a explicar su postura *postmoderna*, como ser verá más adelante, y Dussel, por su parte, nos vaya a explicar su postura *trans-moderna*. De hecho, en algún momento de su proceder, el propio Vattimo nos hablará constantemente de liberación, y Dussel, por su parte, nos hablará de su filosofía como “Filosofía de la Liberación”.

Ciertamente conviene indicar la existencia de un diálogo entre estos pensadores que se realizó en México, entre el 13 y el 18 de septiembre de 1993. Ya la publicación del presente diálogo nos permite comprender la esencia de la discusión, pues éste se llamó: *Posmodernidad y Transmodernidad*,²⁴⁰ el cual fue editado por el mismo filósofo mexicano Enrique Dussel. Si bien retomaré dicho diálogo para adentrarme en la discusión entre ambos filósofos, convendría hacer dos aclaraciones. La primera tiene que ver con el hecho de que aquí se presentará el diálogo como una discusión-todavía-en proceso y no terminado, no sólo porque el diálogo se centró en aspectos generales

²⁴⁰ Enrique Dussel, *Posmodernidad y Transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: UIA-ITESO, 1999.

de las posturas de ambos filósofos, ni porque Vattimo no ofreció una réplica, sino además porque, y esto explica mi segunda aclaración, en éste trabajo se buscará centrar la discusión única y exclusivamente a partir de la concepción de “pensamiento débil” propuesta por Gianni Vattimo, y por el contrario a esa postura, se retomará la “analéctica” de Enrique Dussel, conceptos en los que –dígase de paso- no parece prestarse demasiada atención en la mencionada discusión.

Así pues, en un primer momento presentaré un (1) breve resumen del planteamiento filosófico de Dussel. Después (2) resumiré y comentaré el diálogo de 1993, para luego (3) presentar en orden ambas propuestas sugeridas, la del “pensamiento débil”, y la de la “analéctica”. Finalmente (4) realizaré una serie de reflexiones y críticas como consecuencia de la parte anterior (3), e intentaré de esta manera, darle continuidad al diálogo, retrotrayéndome a escritos y planteamientos que considero que no estuvieron del todo presentes en el diálogo de 1993.

4.1 La filosofía de Enrique Dussel

Enrique Dussel es un filósofo nacido en 1934, en la ciudad de Mendoza Argentina. Después de estudiar a los clásicos y a los modernos, Dussel se sumergirá en Marx, en la fenomenología, en Heidegger y en Zubiri. Dadas las necesidades de su discurso tendrá que ir acercándose y criticando a las obras de Levinas, quien le planteará el problema antropológico del Otro. Igualmente se acercará a pensadores como Marcuse, Paul Ricoeur, Franz Hinkelammert, Paul Gauthier, entre otros.

Dussel se adjudicará el título de filósofo de la liberación, e irá caracterizando su interés, como un interés exclusivamente ético y político, en donde el origen radical de su pensar, a diferencia de la filosofía eurocéntrica-moderna que comienza con la afirmación del sí mismo, comenzará en cambio a partir del –Otro vulnerable-, y el cual apenas exclama una *proto-palabra* de dolor o de agonía dadas sus condiciones de exclusión y miseria. Se trata de una interpelación originaria o de la *pro-vocación* (como llamado) del Otro que necesita ayuda. De hecho se referirá a esta experiencia como la “*exterioridad meta-física del Otro*”, en donde de entrada se comprenderá que su concepción metafísica será muy diferente a la concepción metafísica de Vattimo-Heidegger.

De esta manera, al referirse al Otro desde el hecho de la dominación, identificará al Otro al que se refiere, como el pobre dominado, el indio masacrado, la mujer objeto sexual, el niño o el joven reprimidos y manipulados, o bien, el otro torturado que agoniza desde sus pocas posibilidades de vida.

Esta experiencia original del Otro, llevará a Dussel, no sólo a la construcción de su discurso filosófico, sino incluso, al planteamiento de toda una estrategia política a partir de sus principios políticos: el material (el principio fundamental de la producción y reproducción del ser, o de la vida), el formal (momento democrático del diálogo) y el de factibilidad (momento institucional).²⁴¹

Estas reflexiones, en un tono que podría semejarse a Derrida, llevarán a Dussel a una *de-construcción* o *re-planteamiento* de la Historia Universal, no sólo para situar el lugar de América Latina en la historia, sino además, para relativizar el lugar de Europa en la historia, en donde demostrará que Europa, de ser periferia (aunque tradicionalmente no se nos presente así), se irá convirtiendo en el centro a partir del descubrimiento violento²⁴² del nuevo mundo (1492, como hecho originario de la modernidad) y posteriormente, con la conquista del “Nuevo Mundo”, a través del “*Ego Conquiro*” de H. Cortés, mucho tiempo antes del “*Ego Cogito*” de Descartes.

Es muy importante tener presente su *de-construcción* histórica y su comprensión de la dominación española sobre América, para ir comprendiendo el lugar desde donde se plantea la ética de la liberación.

Dussel, nos señalará principalmente dos modernidades. La primera, en la que se reflexionaba teórica y filosóficamente acerca del derecho europeo de poder dominar otra cultura; allí tenemos a Bartolomé de las Casas (primer crítico de la modernidad) defendiendo el derecho de autodeterminación del indígena, contra Ginés de Sepúlveda, quien concebía al humano del “Nuevo Mundo” como sub-humano. Sin embargo, llegará una segunda modernidad,²⁴³ ya “sin escrúpulos”, y ya con argumentos que justifiquen de cualquier manera, la dominación y que de esta manera garanticen la

²⁴¹ Véase, Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México: Siglo XXI, 2008.

²⁴² Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 31.

²⁴³ También el propio Dussel nos hablará de una modernidad mercantilista, posteriormente de una modernidad racista ilustrada, y en tercer lugar de una modernidad romántica.

“acumulación originaria de capital” (Marx). Así la vida humana llega ser inmolada a la cantidad.²⁴⁴

En esa crítica a la filosofía “eurocéntrica”, Dussel recurrirá a la experiencia original semita, la cual, no será la de la ciudad del griego (la luz, lo que aparece) sino la del hombre del desierto²⁴⁵ (como el buen samaritano), que de pronto se encuentra con lo que está *más allá* de su cotidianidad. Se trata del encuentro con un Otro inesperado, que irrumpe en mi cotidianidad y que dadas las circunstancias me interpela. Esa interpelación del rostro del otro, será interpretada por Dussel en diálogo con Levinas, como epifanía –comienzo de la liberación real-,²⁴⁶ o como lo que se me muestra desde arriba, (*ana o ano*) más allá de mi horizonte, o de mi Totalidad, en ese encuentro *cara a cara*, como “raíz de la praxis y el punto de partida de la responsabilidad por el otro”.²⁴⁷ Este será el comienzo del método que denominará *analéctico*. Éste consiste, en saber situarse desde el lugar de la exterioridad que cuestiona al orden vigente o a la Totalidad, para desde allí efectuar la negación de la negación dialéctica de la Totalidad. Aunque regresaré a esto más adelante, ya vemos en Dussel un intento al igual que Vattimo, por desmarcarse de la inercia dialéctica de la Totalidad, que si bien Vattimo a ésta la identifica en términos heideggerianos con el lugar de lo óntico, para Dussel aun ese intento alternativo de pensar el Ser como momento ontológico en Vattimo-Heidegger, quedará en el ámbito de la Totalidad (tanto lo óntico como lo ontológico). Por ello Dussel planteará un momento superior como experiencia *meta-física*, o una experiencia que proviene de más allá de mi horizonte. Por eso se llamará *analéctica*, pues combinará a la dialéctica (para refutar y transformar desde el encuentro con el Otro) con la analogía, y ésta última, para que el Otro no me sea totalmente inconmensurable o inefable, de tal manera que no tenga otra alternativa que guardar silencio ante el Otro de la exterioridad, y por el contrario, pueda hacer algo con él para su liberación, y de ese modo desplegar una dialéctica diversa a la negativa que corresponde al sistema de la Totalidad.

²⁴⁴ Ibid., p. 62.

²⁴⁵ “Ahora es el beduino y pastor del desierto, que no experimenta el ser como la luz del día (de donde procede Dios), sino como proximidad, rostro a rostro, como palabra”, en Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 28.

²⁴⁶ Ibid., p. 44.

²⁴⁷ Ibid., p. 49.

En resumen: a la dialéctica, que será vista como progresión de lo mismo a lo mismo, es decir, al nivel de lo que Dussel identifica como ontológico (o dentro de la red vattimiana), se le agregará la analogía para afirmar al Otro como exterior y posibilitar la construcción de una Totalidad alternativa, o analógica nueva desde el Otro, y con lo mejor de la Totalidad anterior.

Ya se podrá comprender por qué Dussel no es ni antimoderno, ni postmoderno sino trans-moderno. En efecto, Dussel no negará la racionalidad, ni aun la del capitalismo (sacrificial). Si a caso sólo negará la no exclusividad de esa racionalidad, además de afirmar la racionalidad del Otro.

Tampoco estará en contra de la dialéctica, sino que dadas las necesidades del contexto latinoamericano, ésta no será suficiente. Más bien lo que se necesitaría –a decir de Dussel- es una dialéctica diversa (a posteriori) pero condicionada (con anterioridad) por la *analéctica*. En palabras de Dussel:

En el nivel de los entes es la proxémica o lo óntico; el nivel de la totalidad; sea mundana, natural o diseñada es el nivel ontológico, de la totalidad se ocupa la razón dialéctica, (...) (pero) de la exterioridad se ocupará la inteligencia histórica, analéctica, o de la liberación, la inteligencia práctico-poiética.²⁴⁸

En resumen, la Filosofía de la Liberación en Dussel, es el “contra-discurso de la Modernidad en crisis”²⁴⁹ que se piensa desde los excluidos. Por eso el llamado es a ir más allá de la modernidad imperial, pero desde lo que visto desde el ser moderno y europeo, sería visto como el no ser, la nada, lo sin-sentido,²⁵⁰ los no-capital (Marx) o los pura mano de obra barata.

Por eso “la exterioridad” será la categoría más importante de la Filosofía de la Liberación”²⁵¹ a diferencia del discurso filosófico y hegemónico de la Totalidad, el cual reflexionará desde su propia identidad hacia la diferencia. De esta manera se puede afirmar que el primer método (el de la liberación) es arriesgado, pues parte desde lo desconocido en un primer momento, o desde el caos agónico, desde el fin del sistema o desde el infierno²⁵² (Sartre). Por otra parte, el segundo –el método hegemónico-,

²⁴⁸ Ibid., p. 52.

²⁴⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 18.

²⁵⁰ Ibid., p. 41.

²⁵¹ Ibid., p. 76.

²⁵² Ibid., p. 82.

podría ser presentado como uno que es *débil*, cómodo o necesitado de seguridad por partir desde lo mismo.²⁵³

Notemos aquí una gran diferencia respecto de Vattimo. Mientras que para el filósofo italiano en diálogo con Heidegger, la metafísica (de la que hay que alejarse) es el pensar el ser como ente o como olvido del Ser a favor del ente, para Dussel, por su parte, la metafísica “es el pensar el mundo desde la exterioridad alterativa”.²⁵⁴

Sólo por ello, quien “posee esa pulsión de alteridad (...) se transforma, aun contra su voluntad, en el principio activo de la destrucción del orden antiguo”.²⁵⁵

4.2 El diálogo de Dussel y Vattimo

Ciertamente ya en el propio Vattimo se podrán encontrar algunas notas²⁵⁶ que podrán estar en concordancia con el planteamiento de Dussel, y que a mi parecer Vattimo no las profundizará, en parte quizá, por entrar en contradicción con su propuesta débil, justamente como se lee al final de su ensayo *Dialéctica, Diferencia y Pensamiento débil*²⁵⁷ y en donde Vattimo nos dice:

(En) Una ontología débil (...) subsiste, por tanto, la posibilidad de que surja lo nuevo y, en consecuencia, de que se transformen los paradigmas (...) Ciertamente, esta posibilidad no puede fundamentarse en un mítico encuentro con lo externo (...) pero continúa vigente en cuanto el *Ge-schick* no es sólo transmisión de *Wirkungen*, de efectos que se han desplegado y ahora están presentes como constitutivos de nuestro proyecto del mundo, sino también de huellas, de elementos que no han llegado a transformarse en mundo (...) La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia.²⁵⁸

Nótese, que ya al hablarnos Vattimo de la no necesidad de un encuentro “mítico” con algo exterior, prácticamente estaría descontando de antemano la postura *meta-*

²⁵³ Por ello, Dussel nos dice que nos se trata de la mera diferencia como en Derrida, sino de lo dis-tinto, lo ético, lo metafísico. En Enrique Dussel, op.cit., p. 82.

²⁵⁴ Ibid., p. 90.

²⁵⁵ Ibid., p. 107.

²⁵⁶ “A la rebelión del intelectual burgués le falta (y no sólo por su culpa como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos bárbaros, es decir, de los excluidos, de los explotados (...) esa raza de hombres que viene de a fuera y pulveriza las estructuras de mundo viejo (...) Nietzsche mismo nos propone (...) el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad” en Enrique Dussel, *Posmodernidad y Transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: UIA-ITESO, 1999, p. 9.

²⁵⁷ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1983.

²⁵⁸ Ibid., p. 41.

física de Dussel, al considerarla si no violenta, sí mítica y no necesaria. Aunque por otra parte, Vattimo en diálogo con Benjamin (¿auto-contradiciéndose?) apela a la posibilidad de la revolución a partir de la piedad por los despojos de la historia.

Conviene de cualquier manera ir a los argumentos centrales del diálogo entre estos dos filósofos. Dussel rescatará ciertos elementos de Vattimo que le parecerán interesantes. De esta manera, Dussel resalta al Nietzsche de Vattimo, sobre todo cuando el filósofo italiano nos habla de la necesidad de poner nuevos valores como *voluntad de poder* a través del arte.

También indica la invitación de Vattimo en diálogo con Nietzsche, a desenmascarar la “máscara mala” del sistema de la ratio,²⁵⁹ la cual sepulta la libre creatividad dionisiaca. Sin embargo, aquí conviene comentar las diversas críticas que realiza Dussel contra Nietzsche, como cuando Dussel en su *Filosofía de la Liberación* nos dice: “¿Qué es Nietzsche sino una apología del hombre conquistador y guerrero?”²⁶⁰

Como ya se ha hecho una breve semblanza de cada filósofo, conviene ir a las críticas que hace Enrique Dussel contra Vattimo, pues como se ha comentado, Vattimo no ofreció una réplica.

Desde el punto de vista de Dussel, en Vattimo falta claramente una “económica”, lo que en términos de la praxis desde América Latina, nos deja a un Vattimo que se queda corto para las urgentes necesidades económico-materiales del continente.

Además, Dussel señalará la no justificada crítica de Vattimo contra Levinas cuando éste último habla del Otro. Pues a decir de Dussel, Vattimo sin mayor profundidad en el texto de Levinas, se atreverá a calificar al problema del Otro como un problema meramente teológico y por tanto no filosófico; de allí que esto le permita a Dussel señalar acertadamente, que en Vattimo falta el *problema antropológico del Otro*. Respecto del *ethos* o el *topos* de los discursos de ambos filósofos, Dussel nos recuerda que Vattimo parte de la modernidad y del capitalismo tardío,²⁶¹ es decir, de un contexto diferente al contexto de dominación en América Latina. Esta diferencia contextual le

²⁵⁹ Enrique Dussel, *Posmodernidad y Transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: UIA-ITESO, 1999, p. 23.

²⁶⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 32.

²⁶¹ Enrique Dussel, *Posmodernidad y Transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: UIA-ITESO, 1999, p.35. En palabras de Dussel: “el *Spätkapitalismus* de Habermas o Lyotard”.

permite a Dussel, en cambio, partir del primer bárbaro que se intentó modernizar²⁶² desde 1492, así como partir del señalamiento, según el cual, nos dice que la nota característica de la modernidad es la “centralidad” empírica de Europa y el hecho de la periferia de América (consideraciones que no entrarán en el pensar originario de Vattimo).²⁶³

Conviene resaltar, que para efectos del diálogo, Dussel le concede a Vattimo su “nihilismo” entendido como “debilitamiento” de la Razón (eurocéntrica o hegemónica-dominante). Sin embargo, a decir de Dussel, no nos podemos quedar allí, sino que hay que ir más allá de Vattimo, pues su planteamiento se queda en el puro debilitamiento de la razón dominadora, cuando lo que faltaría sería la afirmación de una razón liberadora y ética. Hasta este momento la postura de Vattimo se comienza a perfilar como una postura de resistencia y no de transformación. Sobre este punto regresaré más tarde.

En síntesis, vistas las cosas desde Dussel, podríamos afirmar que a Vattimo efectivamente le faltaría un momento de praxis constructora o liberadora hacia la transmodernidad. También es evidente, y Vattimo en este punto seguramente lo aceptaría y lo argumentaría, que al filósofo italiano le falta el momento fundamental de la filosofía de Dussel, que es el momento de la “exterioridad”. Faltando ese momento de la “exterioridad” en Vattimo, podríamos afirmar que no hay realmente responsabilidad por el Otro que está más allá, y cuyo grito me interpela y me cuestiona tanto a mi persona como al sistema hegemónico-vigente. Es claro que de esta manera y desde la perspectiva de Dussel, Vattimo se queda en el nivel ontológico (eurocéntrico), por muy nihilista o *kenótico* que se presente.

No se podrá negar que el discurso de Vattimo podrá ser sugerente, de hecho por momentos lo es y demasiado, pero la falta de coherencia argumentativa y la falta de un método de crítica, de estrategia y de liberación, bien podrán presentar en términos políticos, a un Vattimo muy romántico, así como poco eficaz para la urgente necesidad de crítica, organización (formación del bloque contra-hegemónico), así como de

²⁶² Idem.

²⁶³ Dussel nos dice que en esa crítica del fin de la modernidad que hace Vattimo, debería entrar la periferia, pues ella es igualmente creadora de modernidad, es la otra cara constitutiva, “es necesario darle un sentido mundial” a la propuesta de Vattimo. Véase Enrique Dussel, op.cit., p. 39.

transformación material, formal y claramente factible de la realidad latinoamericana. De esta manera, Vattimo pareciera estar más cercano a la simple ampliación del espacio de lo político (del mismo, neoliberal, total y absorbente), situación que no transformaría el estado de cosas actual, sino más bien, posibilitaría la cooptación por parte del sistema. Sin embargo, aun con esto, a Vattimo estas objeciones seguramente le parecerían demasiado violentas.

En resumen, y desde el esquema de Dussel, Vattimo, aun con su debilidad y su introducción de la diferencia, se queda en la mera comprensión *eurocéntrica*, pues aun apelando a la diferencia lo hace desde el fundamento de lo mismo o de la identidad.

Por su parte, Dussel pedirá ir más allá, entendido esto como un dirigirse hacia el encuentro meta-físico del Otro, que está más allá de la ontología, es decir, al momento ya no ontológico como en Heidegger y Vattimo, sino en dado caso trans-ontológico, pues finalmente el pobre-excluido de la modernidad, que no considera Vattimo como el motor principal de su reflexión, está más allá de la ontología y del pensar europeo. En palabras de Dussel:

¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que esto tiene (se refiere al aligeramiento de la razón europea) para un mendigo hindú enlodado por las crecientes del Ganges, para un miembro de una tribu Bantú del Sudsahara que muere de hambre, para los millones de chinos semi-campesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcóyotl o Tlanepantla, tan pobladas como Torino, en México? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad sólo una estética de la “negatividad”, de la “disolución como destino del ser”?²⁶⁴

4.3 Pensamiento débil

Si bien sobre pensamiento débil se podrían citar una serie de escritos de Vattimo que van desde los años ochenta (que es cuando define esta posición) en adelante, es importante recurrir a uno de los primeros escritos sobre el tema del propio filósofo italiano. Se trata del ensayo *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*²⁶⁵, publicado en el libro *El Pensamiento Débil* en conjunción con otros autores y el cual fue publicado originalmente en 1983.

²⁶⁴ Enrique Dussel, *Posmodernidad y Transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: UIA-ITESO, 1999, p. 34.

²⁶⁵ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1990, pp. 18-42.

Una de las características fundamentales que ciertamente el propio Vattimo ya venía desarrollando respecto de su “pensamiento débil”, es el hecho de no admitir una fundamentación única, última ni normativa que posibiliten la apropiación y la aplicación total de esa supuesta verdad-fundamento. De esta manera Vattimo, se situará entre un mero relativismo a la Lyotard, y entre un retorno a la Modernidad ilustrada al estilo de Habermas²⁶⁶. En palabras de Vattimo:

Pensamiento débil, significa no tanto, o no principalmente, una idea del pensamiento más consciente de sus límites y que abandona las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes, (...) cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica.²⁶⁷

Vattimo, busca una salida de la Totalidad dominante, que no es otra cosa que una salida de lo que Vattimo en diálogo con Heidegger denomina “metafísica”.

Ya en la “advertencia preliminar” del libro *El Pensamiento débil*, firmada por Vattimo y Pier Aldo Rovatti, se afirma una frase que me parece contundente y que aclara bien uno de los objetivos del presente escrito. Cito esta frase que se encuentra en la “advertencia preliminar”:

Por tanto, la expresión “pensamiento débil” constituye, sin duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una *manera de hablar provisional*, e incluso, tal vez, *contradictoria*, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que *se separa del que sigue la razón-dominio* –traducida y camuflada de mil modos diversos–, pero sabiendo al mismo tiempo que *un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible*. Una senda, por consiguiente, que una y otra vez habrá de intentar alejarse de los caminos trillados de la razón.²⁶⁸

Antes de continuar con la exposición de Vattimo acerca del “pensamiento débil”, conviene comentar la cita anterior. Se puede leer que los autores hacen explícito el hecho de que se trata sólo de una metáfora o transferencia, de carácter paradójico, contradictorio y provisional. Aunque cabe aclarar que con el paso del tiempo se fue estabilizando su discurso débil, y dejó de ser una simple “*manera de hablar provisional*” (¿será eso posible porque es una cierta paradoja?).

Sin duda alguna, el pensamiento débil, al igual que el pensamiento de Dussel, tiene como objetivo una crítica a la razón-dominio y buscan alejarse de ella. Sólo que a

²⁶⁶ Esto lo dice justamente en la ya citada entrevista hecha a Vattimo y publicada en César Cansino y Víctor Alarcón Olguín, *La filosofía política de fin de siglo*, México: UIA-Triana, 1994, pp. 161-181.

²⁶⁷ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Tr. Carmen Revilla. España: Paidós, 1996, p. 31-32.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 16. Las cursivas son mías.

diferencia de Dussel y su planteamiento de la exterioridad metafísica, Vattimo propondrá una “emancipación” como consecuencia del debilitamiento de esa razón (como ya se comentó en el apartado anterior). Pero en Vattimo, dicha emancipación será distorsionante o torcida (por obra de la *Verwindung*), o débil (¿qué clase de emancipación podría ser una que busque ante todo ser débil?).

Parecido a ciertas reflexiones de Dussel, Vattimo busca una alternativa a la dialéctica, y al igual que Dussel, Vattimo no buscará eliminarla del todo.²⁶⁹

En este sentido, Vattimo, basándose en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, entenderá a la dialéctica por su relación con sus dos nociones principales: “la de totalidad y reapropiación”,²⁷⁰ o restablecimiento burocrático y retorno de la Totalidad. En síntesis, un pensamiento débil es aquel que anuncia una era en la cual se abandona la idea de una totalidad del mundo, de una verdad absoluta o del sentido unitario de la historia (con un único centro), pues éstas ideas están conectadas con el hecho de la dominación, además de estar conectadas con lo que desde Nietzsche, le permite a Vattimo comprender como simples disfraces o consolaciones para débiles o neuróticos, que en términos *nietszcheanos*, se trata de aquellos que no han tenido el valor para tomar acta de la muerte de dios²⁷¹ o de la metafísica, o que no han tenido el valor de reconocer que el mundo se ha convertido en fábula, con todo el sentido frágil, tentativo y débil que un mundo así significa.

Para Vattimo, el debilitamiento del ser comienza con Heidegger, quien nos ayuda a pensar el ser como acaecer y no como presencia, como transmisión,²⁷² mensaje –a interpretar- o envío y no como ente a la mano.

Aunque Vattimo podría sugerirlo y no lo desarrolla, no nos desviaríamos demasiado, si concebimos a ese ser como mensaje o *vocatio*, que en términos de Dussel sería similar al hecho de comprender ese ser -ya debilitado y no de un mero ente a la mano como parte de mi cotidianidad-, como una *pro-vocatio* del Otro que no

²⁶⁹ “(...) El pensamiento débil no ha dejado sencillamente tras de sí a la dialéctica y al pensamiento de la diferencia, sino que éstos representan para él un pasado en el sentido del *Gewesenes* heideggeriano (...)” en Gianni Vattimo y Aldo Rovatti, op.cit., p. 18.

²⁷⁰ Ibid., p. 20.

²⁷¹ Una idea similar se encuentra en Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000*, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 207-209.

²⁷² Ibid., p. 28.

ha entrado en el horizonte de la razón dominadora europea, o en el horizonte del curso unitario de la historia.

Sin embargo, como ya señalaba Vattimo en *Más allá del sujeto: Heidegger, Nietzsche y la hermenéutica*,²⁷³ no hay un “mítico” o teológico más allá, sino que simplemente se trata de aprender a ser “acróbatas en la red de la multiplicidad de mensajes” pero sin nunca salir de ella, pues esa acción que supone algo más originario podría ser violenta o dialéctica-metafísica (*ontificante*). Por eso la opción que ofrece Vattimo es un aprender a recuperarse (*rimettersi*) de la enfermedad metafísica, debilitándola y así, tal y como una herida, iría olvidando, aunque sepamos de antemano, que una herida tan grande y profunda no podrá ser olvidada totalmente, pues intentar lo contrario sería algo violento.

En palabras de Vattimo: “(...) el pensamiento ultrametafísico se ve obligado a manejar las nociones de la metafísica, rebajándolas, distorsionándolas”.²⁷⁴

Ya una vez dada esa distorsión o debilitamiento y quedándose prácticamente en ella, Vattimo podría estar confirmando la crítica que le hace Dussel respecto de la falta de una económica y de una arquitectónica política o afirmación de una razón liberadora (de hecho el pensamiento que propone Vattimo no fundamenta ni busca fundamentos)

Quizá por ello, y en un principio, Vattimo reconoce que una gran debilidad del pensamiento débil es “la falta de un auténtico proyecto propio”.²⁷⁵ Además, en ese mismo ensayo, Vattimo reconoce que existe el peligro de que dicha debilidad permita aceptar el estado de cosas actual.²⁷⁶ Aunque justamente una página después –como ya lo he comentado anteriormente- terminará haciendo un llamado a la *pietas* por los despojos o las ruinas de la historia “como único verdadero motivo de la revolución”.²⁷⁷

Con estas complicaciones, pareciera ser que la postura de Vattimo, no tendrá otra opción que quedarse por momentos en un puro esteticismo, al menos desde América

²⁷³ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto: Heidegger, Nietzsche y la hermenéutica*, Tr. Juan Carlos Gentile. Barcelona: Paidós, 1992, p. 12.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁵ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1990, p. 34.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 40. En sus palabras “¿Implica esta concepción también una debilidad que lleva a aceptar lo que ya existe (...)? (...) Hay que reconocer que el problema existe, aunque también convenga recordar que lo más importante (...) (es) volver a proponer el problema del sentido del ser, esto a su vez puede dar origen a una nueva disposición de las relaciones entre filosofía y sociedad”.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 41.

Latina, aunque – ¿contradictoriamente?- en otras obras reivindicará la vía política de su pensamiento.²⁷⁸

Respecto del problema del Otro, o de los otros, existe una nota que me parece interesante. Vattimo nos dice que identificarse con el otro, o los otros que no han llegado a ser nunca dominadores: “no significa experimentar la diferencia del ser como el darse de éste en un lugar diverso, en un fondo originario (que sería metafísico), significa más bien (vivirla) como interferencia, como media voz, como *Gering*”.²⁷⁹

Sin duda estamos frente a otra cita sugerente. A partir de ella, Vattimo podría calificar a la filosofía de Dussel de metafísica (como la entiende Heidegger), pues no hay algo originario o algo “fundamental”, sino simple media voz del otro diferente.

Y por su parte, tenemos que Dussel critica a Vattimo por quedarse en el horizonte de la ontología del fundamento-eurocéntrico, pues –a decir de Dussel- Vattimo nos hablará del diferente desde su contexto eurocéntrico (sin exponerse a la intemperie de los dominados) y no hablará del *dis-tinto*, que en Dussel, es aquel Otro interpelante que rompe con la lógica “del decir lo mismo”.

Como conclusión de este apartado, se puede decir que las diferencias entre Vattimo y Dussel, se ejemplifican como las diferencias entre un postmoderno (de hecho Vattimo citando a Nietzsche habla de ir hacia la X desde el centro como hecho postmoderno)²⁸⁰ y de un trans-moderno, es decir, de alguien que como Dussel, parte del hecho de la dominación colonial, y de un contexto diferente al de Vattimo, y que en ese sentido piensa que hay un más allá que está, incluso, fuera del debate postmoderno crítico de la Modernidad, sobre todo porque este debate no considera al pobre como el centro de su reflexión.

Hasta aquí, nos quedaríamos en un debate cerrado, Vattimo concluyendo que Dussel se mueve en el ámbito de la dominación, y Dussel concluiría lo mismo respecto de Vattimo.

Finalmente, después de escribir sobre la *analéctica* en Dussel, ya se podrá ir discriminando qué discurso filosófico o qué elementos de cada discurso filosófico

²⁷⁸ Como se lee al final de su interpretación de Nietzsche, en Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000*, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2002.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁸⁰ De hecho es la definición del nihilismo: “El hombre se aparta del centro a la X”, en Gianni Vattimo, *El Fin de la Modernidad*, Tr. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 105.

aparecen como más pertinentes y adecuados (en términos prudentes) a la circunstancia latinoamericana y a la necesidad de liberación de los “excluidos” de la modernidad capitalista ahora neoliberal, y en ese sentido, qué elementos ofrecen o posibilitan la transformación y en qué medida; o qué elementos ofrecen mera resistencia y así terminan siendo fácilmente absorbidos por la lógica unidimensional (Marcuse) del sistema.

4.4 La analéctica²⁸¹

Dussel también tiene presentes las dificultades de la pura dialéctica sin más, la cual, a decir de él, se desenvuelve originándose, de las partes al fundamento y de éste hacia las partes, pero sin salir del ámbito de la Identidad o de lo mismo. Así, con la pura dialéctica podríamos afirmar con Dussel que no podríamos salirnos de la inercia *eurocéntrica* hacia la exterioridad.

Es claro que a Dussel, desde Levinás, le preocupará el asunto de ese Otro que agoniza, que está más allá o fuera de mi horizonte y que irrumpe en mí apenas pronunciando una *proto-palabra* de dolor como gemido o como súplica, en un primer momento impactante, por tratarse de una *proto-palabra pro-vocativa* en la proximidad del cara a cara.

Contra la postmodernidad negadora de la analogía, Dussel nos señalará que el Otro no me puede quedar demasiado inconmensurable o casi inefable, pues ante eso, no me quedaría mejor opción que quedarme en una posición incapaz de poder hacer algo, pues el Otro me sería tan lejano que lo mejor sería guardar silencio ante él.

Pero esta no puede ser la posición del filósofo ético nos dice Dussel, ni la posición de cualquier persona que es impactada por ese Otro que se está muriendo y por el que se tiene que hacer algo, al menos, en un principio, intentando interpretar esa experiencia de arrobamiento.

²⁸¹ Enrique Dussel, “La Analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, José Ruben Sanabria y José María Mardones, México: UIA-México, 1997, pp. 105-141. En una cita (número 32) en la página 120, Dussel nos habla del origen de la palabra analéctica. Transcribo la cita: “Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-59 (...) La palabra analéctica la usa B. Lakebrink en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die tomistische Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que usamos nosotros”

De esta manera, Dussel recurre al concepto de “analogía” para combinarlo con el de dialéctica, y a éste concepto último, lo rescatará por la importancia de la negación, de la negación dialéctica, en la afirmación del Otro (que me es semejante y al cual le respeto su dis-tinción metafísica)²⁸² y que cuestiona el orden de cosas dominante. Por ello, Dussel nos dice que el otro es un *án-arjos*.²⁸³

De hecho –como lo afirma el propio Dussel-, el método analéctico entendido como un partir desde el rostro del Otro que está en la exterioridad, posibilita tanto la analogía²⁸⁴ como la dialéctica (aunque una dialéctica diferente a la de la Totalidad, pues la nueva se desenvolverá desde la exterioridad). Al respecto nos dice, “La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico”,²⁸⁵ es decir, ésta verdadera dialéctica se despliega desde (a partir) del impacto sentiente con el Otro, “el vosotros”, epifanía de una clase, de un pueblo, de una época y de la humanidad misma por entero, del Otro absoluto”,²⁸⁶ y sin duda, agrego, de lo otro de mí mismo.

Para Dussel se trata de buscar una manera ética y políticamente responsable, de habérmolas con “el escándalo y el absurdo de la razón sistemática”.²⁸⁷

Es entonces el método analéctico, el que justamente me ayuda a perforar el sistema, posibilitando ir más allá de él, desde el Otro, que me interpela como mensaje o llamado que me religa, que me responsabiliza y que permite que me humanice al responderle.²⁸⁸

En este sentido Dussel, al respetar la tradición teológica de la revelación del rostro del Otro como epifanía del Otro absoluto,²⁸⁹ nos explica el prefijo *ana*, como aquello que viene de lo más alto (como don de ser), más allá sin duda que del mero método dialéctico negativo.

Cabe aclarar que el método analéctico no consiste en un mero esteticismo contemplador de la súplica o del dolor del Otro, sino que incluye fundamentalmente un

²⁸² Ibid., p. 134.

²⁸³ Ibid., p. 115. En palabras de Dussel: “El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del lógos; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*”.

²⁸⁴ Ibid., 133.

²⁸⁵ Ibid., p. 116.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ Ibid., p.112.

²⁸⁸ Dussel comenta: “Caminando en la liberación del otro se alcanza la propia liberación”. Ibid., p. 131.

²⁸⁹ Ibid., p. 115.

momento de trabajo, servicio y creación hacia ese Otro. De esta manera Dussel, nos está contraponiendo, por un lado, a la “dialéctica negativa” como un “ir de la potencia al acto de lo mismo”, y por otro lado, a la “analéctica” como un ir desde el Otro (libre) y “para el Otro”.²⁹⁰ Definidos los términos de esta manera, se podría afirmar que el dialéctico, tal y como es comprendido por Dussel, se queda en la mera abstracción, en la unilateralidad de un primer momento y en la mera posibilidad. Y en cambio, en la lectura de Dussel, nos estaría diciendo que es el “analéctico”, el que puede dar ese paso fuera de sí, asumiendo los costos (asumiendo su mortalidad) de ese exponerse hasta encontrar apoyo en ese Otro que está afuera de su horizonte de comprensión, y haciéndose posible el paso de la mera posibilidad abstracta a una posibilidad real o realizada.

Ciertamente Dussel estaría con Vattimo en ese primer momento nihilista o debilitador del dios burgués, momento que para Dussel sería equivalente a su “ateísmo” del dios burgués, para así pasar a la posibilidad de pensar en un Dios creador.²⁹¹ Sin embargo, si bien Vattimo anuncia la muerte o debilitamiento de la Totalidad, no da ningún paso más allá.

A diferencia de Vattimo, Heidegger y Nietzsche, Dussel afirmará que su pensar es un pensar eminente y constitutivamente ético y no teórico como el discurso óntico u ontológico,²⁹² pues éstos últimos “olvidan que primeramente la filosofía es oír la voz histórica del pobre, del pueblo (...)”.²⁹³

En resumen, el método analéctico parte de la existencia del Otro dominado, no de la idea del Otro, sino del rostro del Otro, pero desplegándose en varios momentos. El despliegue metodológico se desarrolla a partir de la irrupción en mi cotidianidad de un Otro que no es un simple ente *a la mano*, y que en ese sentido ya lo encuentro fuera de ese mundo a la mano. Se trata del contacto con ese Otro que desde la Totalidad es interpretado como negativo, y al cual se le interpreta “desde él mismo”. Así pues, el

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Ibid., p. 118.

²⁹³ Ibid., p. 133.

Otro dominado de suyo cuestiona la Totalidad que lo niega, y por eso al afirmar a ese Otro dominado, se niega automáticamente la negación dialéctica de la Totalidad.²⁹⁴

En palabras de Dussel: “El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo, (...) es saber interpretar y saber servir (...)”.²⁹⁵

4.5 Reflexiones finales

Para cerrar la reflexión y después de lo que se ha dicho, conviene resaltar lo complicado de expresar en breves palabras y para no ser repetitivo, el conflicto de fondo entre ambos discursos.

Podemos comenzar con el problema de la Ontología (Vattimo) versus Metafísica (Dussel). Ya desde aquí es posible distinguir una diferencia fundamental. Vattimo nos dice que hay que ir más allá de la Totalidad dominante, pero no en forma superadora sino distorsionante o torcida, pues un más allá superador sería violento, mítico, moderno y *óntico*. Incluso pretender ver en el Otro al ser, sería convertirlo de nuevo en ente. Por eso qué mejor que permanecer en una actitud débil. Sin embargo, como se ha intentado dejar en claro, ésta manera provisional de hablar –como la califica el propio Vattimo– al estabilizarse con el paso del tiempo, ha llevado al propio Vattimo a una serie de aseveraciones –ya de tipo político– que complican su comprensión. Por momentos parece apelar a un Otro, incluso a la revolución (Ecce comu), o a ser un anarquista no violento, sin embargo, no parece, ni detenerse en esas reflexiones ni desarrollarlas a fondo. Cabe aclarar que es a partir de sus últimas publicaciones de corte más político, en donde llega a hablar de estrategias de complot²⁹⁶ o de una crítica a los que creen ser los detentadores de la verdad absoluta y que en ese sentido se sienten con el derecho de imponerla (*Adiós a la verdad*).²⁹⁷

²⁹⁴ Ibid., p. 118. Ésta reflexión se encuentra también en Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 241.

²⁹⁵ Ibid., p. 119.

²⁹⁶ Gianni Vattimo, *Ecce Comu: Cómo se llega a ser lo que se era*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. España: Paidós, 2009. Como se lee en su capítulo “Pensamiento débil, nihilismo”: “El nihilismo filosófico que profeso –que no tiene necesariamente un sentido desesperado, negativo ni pesimista, sino que, más bien al contrario, quiere ser algo como el nihilismo activo de Nietzsche (sí, el del ultrahombre)- implica tal distanciamiento de la retórica política del desarrollo y la democracia, que podría resolverse con la elección deliberada de una posición marginal, no sometida a la alternativa del “sufrir injusticia o cometerla”. No volver a participar (nuca más) en las elecciones si no es para votar como un ciudadano cualquiera (cuando no tenga nada mejor que hacer); tomar con pinza, como suele decirse,

Dussel, también critica a la metafísica de lo ente o de la cosificación. Como ya se ha comentado, su utilización del término meta-física es diferente al que utiliza Vattimo. A Dussel desde el contexto latinoamericano le parece imprescindible partir del Otro dominado históricamente, situación que denominará como experiencia meta-física del Otro, y esto a partir de la lectura que hace Dussel del fenómeno de la Modernidad *como conquista y dominación*, y no solamente como cosificación del mundo, o del ente a la mano, en la lectura tradicional de la ontología contemporánea.

Dussel acepta de buen gusto el asunto del nihilismo hacia el fetiche técnico moderno, pero Dussel lo aplica a partir del Otro (ateísmo del fetiche burgués). En resumen, Dussel comienza su discurso a partir de la interpelación del Otro bárbaro, y ello le permite calificar su discurso como un pensar ético-práctico y sentiente, y no solamente teórico.

Pero habrá más diferencias. En efecto, Vattimo habla del diferente y Dussel del dis-tinto. Desde esta precisión gramatical, Dussel ve a la apelación a la diferencia como una apelación desde el fundamento de la Totalidad, y no como una apelación desde lo que está más allá y que es *dis-tinto*.

Se podría ir concluyendo que las diferencias entre ambos filósofos, efectivamente parten de un horizonte de comprensión diverso. Uno, desde Europa y sus discursos auto-referentes, aunque pretendan ir hacia la diferencia, y Dussel desde América Latina dominada y contra-cara de la modernidad.

En este sentido, también se dejarán entrever importantes diferencias respecto de las posibilidades políticas que pudieran plantear. Así pues, veríamos a un Vattimo aparentemente más preocupado por la inclusión (de la diferencia: los diferentes, los homosexuales, culturas diversas), preocupación legítima y puesta de moda en el capitalismo tardío europeo y sus problemas multiculturales, y que lleva a este tipo de movimientos –que de alguna manera parecen haber satisfecho sus necesidades económico-materiales- a optar (en una sociedad de los valores posindustriales) por la no arriesgada y cómoda reforma.

todos los discursos de los políticos y de los medios de comunicación; dedicarse, a lo sumo, a iniciativas políticas de barrio, pequeñas cooperativas de ayuda recíproca, bancos éticos...” en Vattimo, op.cit, p. 93-94.

²⁹⁷ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Tr. María Teresa D’Meza. España: Gedisa, 2010.

Por su parte, vemos en Dussel a un filósofo, que partiendo de un contexto en donde el tema de la dominación, la exclusión y la miseria en todas sus dimensiones es patente, parece estar más preocupado por la crítica a dicha dominación y al sistema-mundo económico como condición de posibilidad de la dominación. Dussel no sólo, dadas las circunstancias de “muerte del dominado”, parece estar satisfecho con la crítica e incluso con el debilitamiento vattimiano, sino que en cambio, convoca a la transformación desde el Otro excluido aun con todos los costos e implicaciones “duras” que pudiera implicar para un pensamiento que buscaría la debilidad. Es el asunto de la necesaria política liberadora o contra-hegemónica, del asunto de la organización, de la estrategia, así como de la construcción del *hégemon* analógico y contra-hegemónico.

Al respecto Dussel nos dice: “(También se necesita) disciplina, en saber plegarse dócilmente a lo real”.²⁹⁸ Ciertamente para Vattimo, el problema del Otro como momento de epifanía, o de ser, le parece tremendamente violento, reductivo y *ontificante*. Se trata de alguna manera del ataque postmoderno a la analogía, lo que ya requeriría un trabajo aparte para comprender el debate. Sin embargo Dussel, es claro y sintético al decirnos respecto de la analogía del ser, que la “Totalidad no agota las posibilidades de decir ni ejercer el ser”, de hecho, ya para evitar la objeción de Vattimo, el ser como fundamento de la Totalidad, al que tanto critica Vattimo, no es tampoco el único modo de predicar el ser.²⁹⁹

Esto tampoco significa que el Otro sea unívocamente reducido a mi mundo, ni tampoco interpretado desde mi mundo (que según Dussel sería el problema de la diferencia), sino que sólo será considerado aproximativamente como un semejante pues sólo así se puede interpretar desde él, o desde el arrobamiento de la experiencia de su proto-palabra. Ciertamente, aún con estas reflexiones, se podría afirmar con el propio Vattimo, que el Otro al que se refiere Dussel, también es una media voz (*Gering*).³⁰⁰

²⁹⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2010, p. 243.

²⁹⁹ Enrique Dussel, “La Analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, José Ruben Sanabria y José María Mardones, México: UIA-México, 1997, p. 118.

³⁰⁰ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds), Tr. Luis de Santiago., op.cit., p. 43.

Sin embargo en Dussel, el Otro dominado, bárbaro o contra-cara de la modernidad, no se queda inconmensurable, en un acto ante el cual sólo quede cruzarse de brazos para “respetarlo en su inconmensurabilidad”. De hecho, la analogía que comprende Dussel, implica el respeto del Otro libre y el reconocimiento, no de su diferencia, sino de su dis-tinción metafísica. Pareciera ser entonces que dadas las necesidades del contexto latinoamericano, la utilización de la analogía en el plano político se hace imprescindible y queda justificada.

Concluyendo tenemos que, si el ser es *acaecer epocal* y no presencia fuerte-violenta, sino que es simplemente mensaje-tradición plural a *interpretar*, o a recordar piadosamente, pareciera entonces que el problema fundamental en Vattimo consiste en la construcción interpretativa y en continuidad de la *identidad*,³⁰¹ es decir, en otras palabras, se podría decir que el problema central parece ser: cómo darle continuidad – tentativa y frágil- a ese torrente de mensajes que me vienen por tradición.

De cualquier manera, en un primer momento, aun a Dussel le pudiera parecer sugerente el asunto de la *vocatio* o de la provocación del ser como mensaje, aunque en este punto Dussel sería muy claro al indicar que ese mensaje estaría más allá del fundamento y que se encontraría en el Otro, al cual no sólo interpreto, sino que además sirvo “piadosamente” (Vattimo y su “*pietas*”).

Por otra parte, si atendemos a aquella aseveración de Vattimo, que se encuentra en *Más allá del sujeto* en donde se nos dice que realmente no salimos de la red sino que de lo que se trata es de aprender a “*ser acróbatas en la red*”, de tal manera que la libertad “*es una movilidad entre las apariencias*”, podríamos comprender de mejor manera su diferencia con el pensamiento de la liberación, sobre todo cuando para Dussel queda muy claro, que el objetivo fundamental es el salir del sistema, es decir, salir hacia la exterioridad.

Tenemos entonces, como ya se ha señalado, una postura reformista frente a una de tipo más transformador. En términos del propio Dussel, tendríamos la postura de aquel que paradójicamente preocupado por la identidad de sí, se queda en la mera posibilidad o abstracción, por no salir de sí hacia al otro (¿hacia una identidad

³⁰¹ Como se lee en César Cansino y Víctor Alarcón Olgún, en *La filosofía política de fin de siglo*, México: UIA-Triana, 1994, p. 180.

auténtica?), y la postura de aquel que se arriesga, y que saliendo de sí y de su horizonte para comenzar con el Otro provocante, se convierte en una posibilidad realizada y fusionada en la comunidad (Hegel).

4.5.1 ¿Reforma o Transformación?

Si ya se ha establecido, según los argumentos anteriormente formulados, que a la postura política de Vattimo, resultante de su “pensamiento débil”, se la puede catalogar como “reformista”; y la postura política de Dussel y su “analéctica”, como pensamiento transformador, conviene entonces comentar el tema de “la reforma y la transformación”, el cual es tratado por el propio Dussel en su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.³⁰²

En ese breve sub-tema, Dussel comenta la polémica entre reforma y revolución, a partir de la cual hace referencia a la famosa polémica en la Rusia socialista, en la que Rosa Luxemburg contraponía reforma social y revolución para criticar a los reformistas o revisionistas, quienes habían abandonado las críticas marxistas al sistema dominante, para proponer, en cambio, la mera reforma pero “dentro del sistema”. Por eso Dussel nos dice: “La acción reformista es aquella que cumple con los criterios y principios de un sistema vigente formal; es decir, es una acción como medio dentro de los marcos de los *finés* de la razón instrumental de un sistema dado”.³⁰³ Contra los reformistas el propio Dussel también dirigirá su lucha, sobre todo, porque ellos, vistos desde Dussel, parecen olvidar su referencia al Otro excluido y su esencial solidaridad con las víctimas del sistema.³⁰⁴

Es decir, la vía reformista -que Dussel evidentemente no comparte- frente a la vía de la transformación tendrá las siguientes características: 1) El reformista tiene un lenguaje crítico e incluso revolucionario, pero no le interesa ni criticar, ni menos modificar, ni los principios ni los fundamentos de un sistema como el capitalista, cuyo fin es la maximización de utilidad subsumiendo a ese fin la producción y reproducción de la vida humana. Es decir, el reformista, presenta una postura que ha caído en la

³⁰² Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 528-538.

³⁰³ Ibid., p. 528.

³⁰⁴ Ibid., p. 532.

“adaptabilidad del capitalismo”;³⁰⁵ 2) La ciencia o el pensar reformista, más que ciencia social crítica como la de Luxemburgo, se trataría de ciencia social funcional;³⁰⁶ 3) Dussel será enfático al señalar que a la Ética de la Liberación le interesa especialmente la transformación y no “*necesariamente*” la revolución. Es decir, no se contradicen; sin embargo, la transformación es esencial para los fines de la propuesta de la liberación, pues la transformación, desde la negación de la vida del Otro, se puede desplegar – como modificación- a partir de la cotidianidad “de todos los días”.³⁰⁷ Así se hace necesaria la crítica, sobre todo cuando el sistema no respeta la vida del Otro ni su participación simétrica en el diálogo inter-subjetivo. Ante esa negación, el reformista no podrá ni transformar la situación insoportable y éticamente criticable, ni evitar el colapso del sistema capitalista.³⁰⁸ En palabras de Rosa Luxemburg: “(...) *El secreto de la transformación histórica (...) reside precisamente en la inversión de las simples modificaciones cuantitativas (del sistema formal hegemónico) por una nueva cualidad*”.³⁰⁹

Podríamos decir que la esencia del “liberador” que busca transformar, no es la confirmación o adaptabilidad al sistema, sino que radica justamente en la *analéctica*, es decir, en la experiencia meta-física del Otro, preferentemente de ese Otro dominado, excluido y negado.³¹⁰ Así termina su reflexión Dussel, y nos dice que lo relacionado a la racionalidad instrumental, no es que tenga que ser desechado, sino subsumido “para ser usado en el desarrollo de la vida y participación humanas”,³¹¹ y no como el reformista, quien subsume su crítica a los principios fundamentales del sistema dominante. Dussel de nuevo, reafirma estar de acuerdo con la crítica postmoderna al puro progreso de la modernidad, meramente cuantitativo, y aboga en cambio por un “desarrollo eficaz cualitativo”.³¹² Por ello, Dussel nos recuerda: “un golpe oportuno de

³⁰⁵ Ibid., p. 531.

³⁰⁶ Ibid., p. 533.

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Rosa Luxemburg, en Ibid., p. 534.

³⁰⁹ Idem. Las *cursivas* son mías.

³¹⁰ Ibid., p. 535.

³¹¹ Ibid., p. 536.

³¹² Ibid., p. 537.

timón puede transformar la dirección de la ruta y salvar la vida de los tripulantes del barco”.³¹³ Para la transformación, el propio Dussel, convoca a la imaginación:

(...) Ante ellos,³¹⁴ se levanta un pueblo en *estado de rebelión* (que deja el *estado de derecho* y al *estado de excepción* en el aire, al menos en Egipto o en el ejemplo argentino), y que convoca a la imaginación para organizar una nueva estructura *participativa* del Estado que exija, con planificación mínima pero estratégica, el cumplimiento de las necesidades del pueblo a las instituciones *representativas*, y que las controle eficazmente (...).³¹⁵

Dussel pretende ser muy claro en estos puntos, señalando la brújula que debería guiar un pensamiento que se asuma transformador, pues sólo es desde el Otro meta-físico de donde puede surgir todo lo nuevo,³¹⁶ pero para el cual, serán necesarios “otros ojos” para “ver los fantasmas que deambulan la exterioridad del capital”, pues “prestarle oídos, y crear teorías para tal exterioridad es de lo que se trata”.³¹⁷

³¹³ Ibid., p. 536.

³¹⁴ Se refiere a los Organismos internacionales como el FMI. En este artículo nos comenta el fascinante tema de las debilidades de una democracia representativa.

³¹⁵ Enrique Dussel, “Participación democrática y estado de rebelión”, en *La Jornada*, 25 de mayo de 2011, p. 21.

³¹⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, p. 139.

³¹⁷ Ibid., p. 240. Dussel está citando una frase de los Manuscritos de 1844 de Carlos Marx.

V. LA IZQUIERDA DÉBIL

De Vattimo y respecto de la izquierda débil, son tres los libros contemporáneos en especial que elijo por considerar que son los que representan una síntesis actualizada de su postura política de izquierda e inspirada en su pensamiento débil,³¹⁸ y éstos son: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era* (2009), *Adiós a la verdad* (2010) y su reciente *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx* (2011) en coautoría con su discípulo Santiago Zabala. De esta manera, se intentará hacer una evaluación de la postura de izquierda de Vattimo, en diálogo con otros autores desde América Latina, para poder criticarla, como también, para resaltar sus puntos pertinentes y efectivos para la importante lucha de transformación del sistema económico y socio-político en el continente.

Vattimo busca relacionar a la hermenéutica y lo que él entiende por comunismo. Se trata de una especie de revisionismo de las tesis marxistas pero desde una concepción *heideggeriana* de la hermenéutica, para buscar una alternativa “a las imposiciones del capitalismo neoliberal” desde el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de la verdad, lo que permite a Vattimo pensar en un comunismo, o en un marxismo no dogmático pero para los “perdedores de la historia”, es decir, “para los débiles”, por ello nos dice que una hermenéutica débil es un pensamiento para los débiles.³¹⁹

La combinación entre comunismo y hermenéutica, a decir de Vattimo, ofrece una interpretación distinta a la de la elite en el poder, quienes buscan la conservación del mundo tal cual es. En cambio, el comunismo hermenéutico es para aquellos “quienes creen que la política no puede estar fundada en fundamentos científicos y racionales sino sólo en la interpretación, en la historia y en el evento”.³²⁰ De hecho, sólo una visión tal del comunismo puede garantizar proyectar una sociedad tolerante, que en lugar de

³¹⁸ Gianni Vattimo, *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009, p. 93. Ahí el autor nos dice: “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?”.

³¹⁹ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism, From Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press, 2011, p. 107. Traducción propia.

³²⁰ *Ibid.*, p. 2. Más adelante, en la p. 105, Vattimo nos dice: “It’s better to make practical decisions on the basis our history, education, and experience instead of on the basis of truth or principles (...)”. La traducción es mía.

basarse en la imposición vertical, se basa en la pluralidad de conversaciones entre diversas comunidades lingüísticas.³²¹

También, la combinación entre hermenéutica y comunismo, permite, como ya se puede entrever, la lucha contra el enemigo principal de la filosofía de Vattimo: “la disolución de la metafísica” o la “deconstrucción de las pretensiones objetivas de la verdad, del ser, y del logocentrismo”.³²²

El comunismo hermenéutico se aparta de la idea de desarrollo, y de hecho se acercará a los planteamientos del “decrecimiento”.³²³ De igual manera se apartará del llamado a la revolución, o de la violencia, pues como ya se ha comentado en otro lugar, Vattimo piensa la secularización o la disolución de la metafísica como disminución de la violencia. Según Vattimo, el hecho de apartarse de los llamados a la revolución, lo diferencian de pensadores de izquierda como Alain Badiou, Antonio Negri, entre otros,³²⁴ pues como lo dirá Vattimo repetidamente, apelar a la violencia no sólo trae consecuencias contrarias, como el retorno de lo práctico-inerte en Sartre,³²⁵ y esto por inscribirnos en una dinámica metafísica, sino que además, se obtienen consecuencias contrarias debido a que las fuerzas de la reacción son mucho más poderosas, “violentas y opresivas”. Por ello, “sólo un pensamiento débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas y violentas, y por eso ésta defiende a los débiles”.³²⁶

Parafraseando a Marx, Vattimo nos dice que “la tarea de la filosofía hoy en día, no es describir un movimiento, sino más bien aprender a interpretarlo productivamente”.³²⁷

Vattimo realizará una relectura de la definición leninista del comunismo como “electrificación más soviét”³²⁸. Cabe resaltar que Vattimo en su *Comunismo hermenéutico*, parte en primer lugar de la definición de comunismo de Eric Hobsbawn, quien entiende al comunismo como:

Una crítica al capitalismo, una crítica a la injusta sociedad que está desarrollando sus propias contradicciones; el ideal de la sociedad con más igualdad, libertad, y fraternidad: la pasión de la acción política, el reconocimiento de la necesidad de acciones comunes; la

³²¹ Ibid., p. 106.

³²² Ibid., p. 3.

³²³ Ibid., p. 121.

³²⁴ Ibid., p. 3.

³²⁵ Ibid., p. 140.

³²⁶ Ibid., p. 3.

³²⁷ Ibid., p. 5.

³²⁸ Ibid., p. 110.

defensa de las causas de los pobres y de los oprimidos. Esto no significa de ninguna manera un orden tal como el soviético, un orden económico de organización total y colectiva: Yo creo que éste experimento fracasó. El comunismo como motivación es todavía válido, pero no como programa.³²⁹

Para Vattimo, la hermenéutica,³³⁰ no es una posición políticamente conservadora, sino progresiva, al oponerse al estado de cosas objetivo. De hecho Vattimo nos dice que podríamos afirmar con Rorty y con Jaques Derrida, que “la actitud hermenéutica es en el mundo intelectual, lo que la democracia es en el mundo político”.³³¹

Más adelante, Vattimo perfila su crítica a la metafísica en términos políticos, haciendo una analogía entre el absolutismo del comunismo científico, como manifestación metafísica, y las leyes del mercado actuales, como manifestaciones metafísicas también. De ahí que podamos asimilar la crítica que Vattimo hace a la metafísica, con la crítica a aquellas posiciones que se pretenden naturales o inmutables, tales como las leyes del mercado.

De esta manera, un comunismo entendido, desde la perspectiva antimetafísica de la hermenéutica que propone Vattimo, es un comunismo que sabe, que el objetivo tradicional de una sociedad sin clases, sin diferencias y sin conflictos, no puede cumplirse en términos absolutos. Más bien, una sociedad sin clases, ha de ser interpretada como una sociedad “sin dominación”,³³² es decir sin imposiciones de ningún tipo, y mucho menos de verdades ortodoxas. De ahí que el asunto leninista del “soviet más electrificación”³³³ como definición del comunismo, sea desde la interpretación que le da Vattimo, una propuesta que pone en el centro de su interpretación el asunto del diálogo que construye los objetivos de una sociedad determinada, con conciencia de su naturaleza interpretativa y por ello, tentativa.

³²⁹ Ibid., p. 6.

³³⁰ Respecto de las relaciones entre interpretación y política, Vattimo las explicará más adelante. En efecto, nos dice Vattimo que ya en 1982 surgió el tema de las “Políticas de la Interpretación” en una revista especializada. Años más tarde Stanley Rosen publicó el artículo *Hermenéutica como política*, junto con otros autores como Patrick Colm Hogan, quien escribió un artículo sobre “Políticas de la Interpretación”, y Georgia Warnke sobre “Justicia e Interpretación”. Sin embargo, nos comenta Vattimo, éstos autores sólo desarrollaron análisis sobre el significado político de la interpretación de un texto, pero sin duda, ninguno investigó el potencial revolucionario de la hermenéutica, en *ibid.*, p. 76.

³³¹ Ibid., p. 6.

³³² Ibid., p. 116.

³³³ *Idem.*

A pesar de la conciencia de la falibilidad, fragilidad e imposibilidad del cumplimiento absoluto del modelo comunista, Vattimo es muy claro al decirnos que no por ello se ha de renunciar al comunismo, sino antes bien, tomarlo como ideal regulativo para nuestras decisiones concretas,³³⁴ pero sin ser presentado como parte de una fuerza radical o violenta.

Entonces cabe preguntarse ¿Cómo define Vattimo al comunismo, en diálogo con la tradición hermenéutica? Cito a Vattimo:

Nosotros vemos al comunismo y a la hermenéutica como el destino de un evento, una especie de llamada del Ser (excluyendo cualquier factor misterioso y trascendente) que la hermenéutica no inventa ni descubre sino que recibe y lucha para responder.³³⁵

Es decir, se trata de una especie de llamada, voz, mensaje a interpretar o discurso con determinadas características (justicia, fraternidad y solidaridad de los débiles), cuya “verdad, Ser, y necesidad son enteramente históricas”.³³⁶

De hecho Vattimo parafraseando a Heidegger, nos dice: “Sólo el comunismo puede salvarnos”.³³⁷ De manera que, dadas las condiciones de explotación, injusticia, inequidad y exclusión de las sociedades contemporáneas, Vattimo nos invita a asumir al comunismo:

Como el horizonte de cualquier liberación del ser humano. En un estilo nietzscheano-cristiano, uno podría decir: Ahora que Dios ha muerto y que la verdad absoluta ya no es creíble, el amor por el otro es posible y necesario. ¿Puede alguien dudar que el amor por el otro puede coincidir con el comunismo político?³³⁸

Ahora bien, desde el punto de vista práctico, lo que es necesario para la conformación de un movimiento de tipo comunista, es la existencia de movimientos sociales fuertes, y unidos internacionalmente, buscando limitar el excesivo poder del capital multinacional.³³⁹

El énfasis de Vattimo en la no violencia, y la lucha por el comunismo tal como él lo entiende, o la lucha contra la metafísica, se inspira en lo que para él es la presencia

³³⁴ Ibid., 117.

³³⁵ Ibid., 110. ” (...) we see in comunism and in hermeneutics the destiny of an event, a sort of appeal of Being (excluded mysterious and transcendent factors) that hermeneutic does not invent or discover rater receives and struggles to respond to”. La traducción es mía.

³³⁶ Ibid., p. 116.

³³⁷ Ibid., p. 111.

³³⁸ Ibid., p. 112.

³³⁹ Ibid., p. 119.

del comunismo o la alternativa al capitalismo reinante en las experiencias latinoamericanas de Chávez en Venezuela y de Morales en Bolivia, entre otras. Para él, lo tremendamente rescatable de estas experiencias, es su acceso y mantenimiento en el poder por medios democráticos y no propiamente revolucionarios (violentos) y la alternativa al comunismo tradicional soviético que representan estas experiencias latinoamericanas, debido a que se insertan en una tradición no metafísica occidental.³⁴⁰

A pesar de que Vattimo es consciente de la resistencia de la reacción conservadora, tanto en el caso de Chávez (con el asunto de los intentos de golpe de Estado) y con el caso de Morales (con las provincias que buscan su independencia de Bolivia), aun así Vattimo es renuente a discernir el asunto de la violencia, pues su comunismo es débil, o dicho en otras palabras, no violento. E insiste en la no violencia, a pesar de no saber cómo se desarrollará la relación entre el capitalismo y la alternativa latinoamericana; de hecho espera que no sea una relación violenta,³⁴¹ incluso nos dice: “desafortunadamente, el comunismo hermenéutico no pide asegurar una pacífica existencia (...)”.³⁴² Para Vattimo, un compromiso con la violencia sólo puede provocar más violencia, sobre todo cuando se sabe de antemano que las armas del capitalismo son demasiado poderosas. Por eso para Vattimo, es importante tener en cuenta que hay muchas otras formas de resistencia, como “boicots, huelgas y otras manifestaciones masivas” que incluso pueden ser más efectivas.³⁴³

Ya en el año 2002, Vattimo en una conferencia suya titulada “*Globo y relevancia del Socialismo*”,³⁴⁴ Vattimo nos alerta de los peligros de cuando el poder está excesivamente concentrado, y de ahí, que se necesiten diversos centros de poder para

³⁴⁰ Ibid., p. 135. Por ello Vattimo terminará elogiando las políticas nacionalizadoras, redistributivas, descentralizadoras de Chávez o de Morales, así como los números positivos que han ido arrojando sus respectivas políticas públicas. Internacionalmente, Vattimo llama la atención acerca de la importancia de la existencia de organismos multilaterales de cooperación para con los gobiernos de izquierda en la región, sobre todo dada la obsesiva presencia de los Estados Unidos en algunas zonas geopolíticamente estratégicas de América Latina, a través de apoyos económicos o bien, a través de bases militares (como en Colombia).

³⁴¹ Ibid., p. 137.

³⁴² Ibid., p. 138.

³⁴³ Ibid., p. 140. Aquí se cuestiona, si dichas acciones subversivas no son violentas también.

³⁴⁴ Conferencia dada en Alemania con motivo del recibimiento de su premio “*Hannah Arendt de pensamiento político*” en el año 2002. El comentario de la conferencia se encuentra en Santiago Zabala, (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España, Anthropos, 2009, p. 44.

mantener el equilibrio.³⁴⁵ De igual manera, resaltaba la importancia del reconocimiento y respeto de los derechos humanos.³⁴⁶

Posteriormente, en su libro *Adiós a la verdad* (2010), Vattimo nos dice que su posición es estar en contra del positivismo objetivista, así como de aquellas posiciones “platónicas” en las que una clase gobernante al haber accedido a la verdad y que por ello se cree con el deber de imponerla al pueblo entero. De esta manera, Vattimo explica la relación entre metafísica y dominación.

Así pues, en un mundo dominado por la *Ge-Stell*, que aquí la define como estructura,³⁴⁷ Vattimo considera importante apelar a la *Verwindung* (*dis-torsión*) como cambio de la situación o pequeña diferencia,³⁴⁸ que no implica el uso de la fuerza y la violencia. De esta manera un filósofo para Vattimo, debe ser aquel “que no puede hacer otra cosa más que intentar estar de forma práctica en contacto con todos los fenómenos de deconstrucción práctica del orden aún metafísico, es decir, de nuestra sociedad”.³⁴⁹ Se trata de practicar “múltiples iniciativas anárquicas de resistencia (...) sin esperanza alguna, metafísica, de construir un nuevo orden global. Quizás esta sea la única conversión posible que podemos intentar actuar”,³⁵⁰ y el límite de esta “deconstrucción” vendría dado por la solidaridad.³⁵¹

Por otra parte, Vattimo, en su libro *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era* (2009), define al socialismo como un “antinaturalismo radical”,³⁵² tan radical, que cuestiona la idea de una redención global.

Para aclarar su posición, Vattimo critica a la social-democracia por aceptar sin discusiones la idea del mercado.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Ibid., p. 46.

³⁴⁷ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Tr. María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010, p. 135. Como nos dice Vattimo, según la traducción del inglés Joan Stambaugh en 1954.

³⁴⁸ Ibid., p. 139.

³⁴⁹ Ibid., p. 141.

³⁵⁰ Ibid., p. 142.

³⁵¹ Ibid., p. 146.

³⁵² Gianni Vattimo, *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009, p. 17. Más adelante en la página 41, Vattimo nos dirá “No queremos una sociedad “de naturaleza”, sino de cultura; debemos conquistar la igualdad”. Más adelante en la página 42 Vattimo nos dice que una de las diferencias respecto de los llamados socialismos reales, es que su propuesta se aleja de la violencia, pues se prefiere la libre discusión a tomar las armas, si usamos la fuerza saldríamos perdiendo

Vattimo desde su pensamiento débil retorna al marxismo, pero sin la dictadura del proletariado,³⁵³ y de hecho habla de una especie de “comunismo liberal” “que acepta las críticas al dogmatismo de Marx” y que se aleja de posturas autoritarias y violentas,³⁵⁴ cuyas condiciones de posibilidad se encuentran a decir de Vattimo, en la metafísica.

En la práctica se trata de convencer al electorado, y de eliminar una visión del mundo que liquide el dogmatismo. Vattimo nos habla incluso, de la importancia de hacer política de base, aunque para Vattimo la práctica principal de izquierda es la “disolución progresiva de todos los absolutos”.³⁵⁵

Vattimo también, pide regular al libre mercado con dureza y aplicar “profundas inyecciones de subversivismo”, no sólo a través de iniciativas constitucionales, “sino con una presión extraparlamentaria que impida que el sistema político se cierre y se esclerotice en sus propios juegos internos”,³⁵⁶ pone como ejemplos a las protestas sindicales, manifestaciones por la paz, u otras iniciativas “populares”, es decir, se trata de un shock que restituya la palabra a los ciudadanos.³⁵⁷ Propone además “boicotear las mercancías “impuestas” por la burbuja mediática,³⁵⁸ y de buscar medios de obstrucción de la democracia liberal, lo que requiere de una “gran inventiva y fantasía subversiva que respete los valores básicos de la democracia (...)”.³⁵⁹

Por lo tanto, una postura de izquierda inspirada en el pensamiento débil o en el nihilismo activo, será aquella que se distancie de la retórica política del desarrollo y la democracia, es decir, que entienda la importancia de “tomar con pinzas (...) todos los discursos de los políticos y de los medios de comunicación; dedicarse, a lo sumo, a iniciativas políticas de barrio, pequeñas cooperativas de ayuda recíproca, bancos

³⁵³ Ibid., p. 44.

³⁵⁴ Respecto de ésta última se aleja hasta por motivos de cálculo, y morales. Véase Vattimo, op.cit., p. 54.

³⁵⁵ Ibid., p. 44.

³⁵⁶ Ibid., p. 52.

³⁵⁷ Ibid., p. 53.

³⁵⁸ Ibid., p. 54.

³⁵⁹ Idem.

éticos...”.³⁶⁰ El comunismo es el “ideal de la sociedad justa” que no se considere “acabada ni perfecta” que “asegure una vida “buena” al mayor número de personas”.³⁶¹

5.1 Breve síntesis de la postura política de Vattimo

Si bien Vattimo no es un pensador sistemático y en ocasiones poco consecuente con sus premisas, podemos decir por el momento que se trata de un pensamiento de izquierda que opta por los débiles, y que relejendo al marxismo desde la hermenéutica así como desde el planteamiento débil, retoma el ideal del socialismo-comunismo entendidos como el ideal de una sociedad justa, igualitaria y fraterna, pero que nunca se cumple totalmente. Sin embargo, se trata más de un socialismo en tanto espectro o simple idea, que en tanto programa de acción o de gobierno. En ese sentido, Vattimo invita a realizar una interpretación del mundo diversa a la dominante.

El objetivo principal de la crítica de Vattimo es la metafísica y su derivación positivista, a la que contrapone su visión pragmática e histórica, y un tanto relativista sin ser absoluta, pues a decir de Vattimo, se puede apelar a la mejor interpretación de acuerdo a la circunstancia histórica respetando los límites en el bienestar de la comunidad. De hecho su comunismo es un mensaje histórico a interpretar, o una llamada del Ser. Vattimo desde su posición cristiana, justifica su comunismo desde una opción amorosa por el otro.

Desde el punto de vista práctico, Vattimo no parece estar en contra de la importancia de la lucha electoral, aunque parece subrayar más la importancia de la lucha extraparlamentaria, es decir, de los movimientos sociales, de la importancia de los boicots a mercancías, de las huelgas, protestas, iniciativas populares, además de la importancia de la política de barrio o local, y de la importancia de tomar distancia de los discursos difundidos por los principales medios de comunicación.

Por otra parte, una consideración constante en el pensamiento de Vattimo, es su condena de la violencia, y esto por varias razones, que van desde su planteamiento de la caridad, hasta por razones de cálculo. En efecto, no sólo dice que la violencia trae más violencia, aludiendo incluso a lo práctico-inerte en Sartre, sino que además dadas

³⁶⁰ Ibid., p. 94.

³⁶¹ Ibid., p. 107.

las condiciones actuales, sería prácticamente una locura involucrarse en acciones violentas, dada la poderosa capacidad del capitalismo militarizado. Otra consideración constante que atraviesa todo el pensamiento de Vattimo es la relación entre metafísica y violencia. Ahora bien, qué clase de izquierda es la de Vattimo, o qué tan efectiva pueda ser su posición, es algo que veremos a continuación.

5.2 Análisis conceptual de las izquierdas

La gran mayoría de los autores contemporáneos, están conscientes de la gran dificultad para definir una posición de izquierda socio-política, incluso, son varios los autores que reconocen el carácter relativo de la moderna división entre derecha e izquierda,³⁶² pues en algunos asuntos se puede ser conservador, mientras que en otros se puede ser progresista al mismo tiempo. Por otra parte, no son pocos los autores que han terminado por denunciar como obsoleta esta división, dados una serie de fenómenos que van, desde la desaparición de los llamados socialismos reales, la hegemonía del capitalismo, hasta la tendencia de los partidos de izquierda hacia posiciones intermedias o de centro, que los ha llevado a aceptar tanto las reglas de la democracia liberal-formal como las del capitalismo. Sin embargo, aquí se sostendrá la importancia de mantener viva dicha diferenciación, además de asumir la posibilidad y existencia de posiciones claramente de izquierda.

³⁶² Como nos lo dice Ágnes Heller y Ferenc Fehér respecto de la izquierda: “La propia vaguedad topográfica del término sugiere ya algo acerca de las dificultades con que se choca para definirlo. Fue acuñado en el Parlamento británico, en ocasión de las luchas entre *tories* y *whigs*, pero sólo surgió con toda claridad durante la Convención de 1792-1794, en que la Gironda fue la derecha, y la Montaña, otro término elusivo, representaba la izquierda. Basta señalar el momento de su concepción para advertir la abrumadora relatividad de la dicotomía y los dilemas que esta división llevaba consigo. Por su puesto, toda la dicotomía caía dentro del mundo de la libertad política, y resultaba pertinente tan sólo en la medida en que esta libertad existiera y donde se la reconociera como valor supremo (...) La Gironda fue la defensora de una política dogmática de *laissez-faire* que confundía libertad con mercado libre, independientemente del costo de tal identificación en términos de miseria humana. En el otro polo, la Montaña, la “la izquierda”, aceptaba una política económica (y general) que le imponía su propia base, cuyo principio fundamental era el bienestar material, o por lo menos, el derecho del pobre a sobrevivir”. Véase Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, Tr. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1999, p. 43.

Para algunos autores como Prado-Galán, la izquierda se caracteriza por “defender un intervencionismo económico y un liberalismo político y cultural”.³⁶³ Para Mario Monteforte Toledo, por ejemplo, la izquierda “es el sector político categorizado por su posición y su actuación antiburguesa, antiimperialista y partidaria de la implantación del socialismo a la sociedad a la que pertenece (...) así como todos aquellos quienes sostenían programas marxistas”.³⁶⁴ Posteriormente, es con autores como Marcuse o Castoriadis,³⁶⁵ o bien, en los años sesenta, en donde se redefine a la “nueva izquierda” como aquella posición teórico y práctica, que se caracteriza por ser débilmente socialista y antiburocrática, pero que ya no es marxista-leninista,³⁶⁶ ni está organizada en un partido político, es más, que ya no se plantea tomar el poder.

Por su parte, Octavio Rodríguez Araujo, divide a la izquierda en dos, una partidaria o partidista que no es socialista y que como su nombre lo indica, se constituye en partido político; y una izquierda social, la cual suele ser anti-partido, así como suele no ser marxista ni socialista, pero en cambio, sí es abiertamente crítica de la globalización neoliberal³⁶⁷ y se manifiesta principalmente a través de movilizaciones sociales. Ambas se distinguen de lo que Lenin calificaba como “izquierdismo” o como posiciones extremistas, o abiertamente violentas sin distinción, o claramente dogmáticas.³⁶⁸

Existen otras posiciones más asociadas a la izquierda partidaria, o llamada de centro, que, o bien, consienten con las reglas de la democracia liberal y con las del capitalismo, o en cambio, desde una posición no militante, se apartan de la lucha por el poder, y suelen ser demasiado inocentes, o no hacen una crítica lúcida del capitalismo neoliberal, e incluso, pueden acercarse más a lo que Marx denominaba como “socialismo burgués” o “socialismo utópico”. De esta manera, es importante señalar, que un análisis de la realidad suele ser una estrategia clave de la izquierda más comprometida y lúcida, al contrario de las posiciones un tanto quijotescas de cierta

³⁶³ Javier Prado Galán, *Ética sin disfraces. Una aproximación a la antropología, la cultura y la ética de nuestro tiempo*, México: UIA, 2010, p. 122.

³⁶⁴ Octavio Rodríguez Araujo, *Izquierda e Izquierdismo. De la Primera internacional a Porto Alegre*, México: Siglo XXI, 2002, p. 19.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

izquierda irrelevante políticamente. Junto a estas posiciones utópicas o quijotescas, se encuentra la variante del “revolucionarismo pequeño-burgués”, el cual prescinde de organización, disciplina o firmeza. De hecho, dicha posición, también es conocida como “izquierdismo de moda”.³⁶⁹ También existe otra izquierda, que derivada más de la IV Internacional, que rechaza la elección entre capitalismo o comunismo, y relaciona su posición como socialista y democrática, incluso identificando ambos términos.³⁷⁰

Cabe resaltar que la nueva izquierda, al igual que el postmarxismo contemporáneo, abordará en primer lugar el tema de las diferencias culturales, de género, o del tema de la pluralidad en general,³⁷¹ lo que planteará, tanto consecuencias positivas por el reconocimiento de la diferencia y la posibilidad de sociedades más tolerantes, como por otra parte, efectos peligrosos como la relativización de los compromisos y en ese sentido, una especie de relativismo cultural que terminará beneficiando al capital. Dicha izquierda, surgida tanto de los años sesenta, como de los estados postcomunistas del Este, partirá de un claro anti-institucionalismo, y de una reivindicación de la sociedad civil.³⁷²

Para Ágnes Heller y Ferenc Fehér, la izquierda es aquella que parte de una insatisfacción con el orden establecido,³⁷³ y que busca la emancipación de las condiciones que se consideran opresivas. Tienen generalmente ciertos objetivos de crítica como la mercantilización, la división del trabajo, el Estado, la dominación, el individualismo o el egoísmo, la democracia formal, o el colonialismo, entre otros objetivos.³⁷⁴ Identificando constantes en la tradición de izquierda, los autores antes aludidos, tienden a identificar cercanos a la izquierda, a la tradición democrática³⁷⁵, y la tendencia a la “eliminación, transformación, o modificación de la lógica capitalista occidental”.³⁷⁶ Dicho en términos genéricos, la izquierda sería aquella que busca la construcción del socialismo en tanto proyecto de radicalización de la democracia,³⁷⁷ o

³⁶⁹ Ibid., p. 95.

³⁷⁰ Ibid., p. 125.

³⁷¹ Ibid., p. 188.

³⁷² Ibid., p. 190.

³⁷³ Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, Tr. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1999, p. 44.

³⁷⁴ Ibid., p. 46.

³⁷⁵ Ibid., p. 49.

³⁷⁶ Ibid., p. 50.

³⁷⁷ Ibid., p. 113.

que se dedica a la creación de nuevos dominios públicos,³⁷⁸ y cuyo valor capital es la libertad como antiautoritarismo³⁷⁹.

Con Žižek, en diálogo con Rancière,³⁸⁰ una posición política de izquierda podría ser aquella que logra una interrupción o disrupción del orden capitalista, acción que ha de partir de la “parte sin parte”, o una “disponibilidad a suspender la vigencia del abstracto marco moral”.³⁸¹ Más en palabras de Žižek, la izquierda es aquella que cuestiona “el existente orden global concreto en nombre de su síntoma”,³⁸² y sin olvidarse de politizar la esfera de la economía.³⁸³ En síntesis, podríamos decir que la izquierda³⁸⁴ se caracteriza por: una crítica y búsqueda de transformación del sistema capitalista desde un análisis de la realidad social, o búsqueda de la subordinación del proceso de producción al control social;³⁸⁵ busca también criticar y transformar las relaciones de dominación; valora las diferencias culturales y tiene un proyecto universalista; está a favor y busca la construcción constante del socialismo o de la democracia, con todo lo que ello implica (libertad, igualdad, justicia); y es una opción primordial desde y por la “parte sin parte”. La izquierda, o las izquierdas, en su crítica buscarán hacer lo que Rancière denomina como cortocircuito del *statu quo*, y desde las concepciones más integrales de la izquierda, elegirán un método de lucha tanto social (en donde caben desde manifestaciones como producciones teórico-conceptuales contra-hegemónicas), como partidista o institucional.³⁸⁶ Como Žižek reflexiona, el hombre de izquierda, es aquel que “reivindica enfáticamente (y se identifica con) el

³⁷⁸ Ibid., p. 135.

³⁷⁹ Ibid., p. 259.

³⁸⁰ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Tr. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009, p. 25.

³⁸¹ Ibid., p. 64.

³⁸² Ibid., p. 66.

³⁸³ Ibid., p. 110.

³⁸⁴ Otro gran estudioso de esta gran dicotomía política, es Norberto Bobbio, quien nos dice que la izquierda generalmente le da mayor importancia tanto teórica como práctica, al tema de la igualdad, además de ser una posición que se caracteriza por ser inclusiva, y que también busca “formas de atenuar y reducir los factores de la desigualdad”; en cambio, para la derecha, las desigualdades son naturales. Bobbio admite dificultades y diferencias de grado entre diversas posiciones, ya sea de izquierda, ya sean de derecha, pues en cualquiera de las dos, pueden ser radicales, de centro, o de diversas combinaciones. Norberto Bobbio, *Derecha e Izquierda*, Tr. Eduardo Roza Acuña. Madrid: Taurus, 1988, p. 15.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Diversos autores, y de entre ellos el mismo Borón no es la excepción, han subrayado la importancia de considerar el factor internacional en el planteamiento de izquierda. Consideración que autores como Vattimo y Scannone sí hacen.

punto de excepción/exclusión, por el “residuo” propio del orden positivo concreto, como el único punto de verdadera universalidad”.³⁸⁷

5.3 Análisis del planteamiento de Vattimo

Una vez habiendo descrito la propuesta política de la izquierda débil y habiendo hecho un repaso de aquellos elementos que caracterizan una posición de izquierda, habremos de re-pensar a la izquierda débil. En un primer momento, se puede afirmar que la posición de Vattimo efectivamente es de izquierda, aunque no se trata de un izquierdismo común a las posiciones postmodernas o multiculturales, o meramente relativistas, ya que Vattimo, a pesar de su constante señalamiento del asunto de las diferencias, recurre a Marx, y a conceptos como socialismo, comunismo y anarquismo “no violento”.

Tampoco se puede decir, que se trate de un mero revolucionarismo pequeño burgués, o de un izquierdismo de moda, o de una simple posición de “cambiar el mundo sin tomar el poder”,³⁸⁸ ya que a pesar de su hincapié en las política de base, o en la presión extra-parlamentaria, parece estar convencido –aunque de manera débil– de la importancia del momento institucional-electoral de la política,³⁸⁹ ya que ésta postura le permite ser coherente con su rechazo de la violencia. Vattimo, no sólo critica al mercado, y es antiautoritario como buen postmoderno, sino que además parte de los débiles o de los “parte sin parte”.³⁹⁰ Vattimo también, comparte el elemento más constante, aceptado y discutido, tanto en la tradición socialista como en la cristiana: el asunto de la comunidad, o la amistad, en contraste con las relaciones individualistas y de dominio características del capitalismo dominante. Sin embargo, hay tres características de la izquierda débil o del planteamiento político de Vattimo que son atípicas para las izquierdas, a saber: su enemigo principal es la metafísica positivista, de acuerdo a la crítica *heideggeriana* (además de recurrir a Heidegger y Nietzsche) y

³⁸⁷ Ibid., p. 66.

³⁸⁸ Es el título y la propuesta de John Holloway, ampliamente discutida por diversos autores como Borón. Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado de la revolución hoy*, Buenos Aires: Revista Herramienta-BUAP, 2002.

³⁸⁹ No solamente lo digo por el hecho de que Vattimo ha participado en la política institucional, sino además, porque justamente es lo que admira de las transformaciones que a su parecer han sido posibles sin recurrir a la violencia, sino a procedimientos formales, como en el caso de Morales en Bolivia y Hugo Chávez en Venezuela.

³⁹⁰ Sobre todo en sus últimos escritos políticos.

no el mercado o el Estado capitalista; no busca la transformación del sistema, sino más bien su *distorsión*, aunque cabría tener presente que no todo aquel que habla o busca la transformación del sistema puede situarse en una perspectiva metafísica total; y por último, el pensamiento débil se caracteriza por su alejamiento de la violencia de cualquier tipo.

Por su parte, el destacado sociólogo latinoamericano Atilio Borón, en una crítica a las posiciones teóricas de izquierda contemporáneas, como las de Castells, Mouffe, y las de Negri y Holloway,³⁹¹ nos permite trazar una serie de criterios para evaluar la pertinencia de las posiciones de izquierda desde las necesidades y experiencias históricas de América Latina. En su reflexión, no sólo se volverá a encontrar la importancia de la crítica al capitalismo o a las leyes del mercado y de su consecuente dominio, sino además la necesidad de planteamientos teóricos que partan de un lúcido análisis de la realidad social, además de considerar como métodos de lucha, tanto los aspectos institucionales (me refiero al Estado), como los no institucionales o extraparlamentarios.

Como primer criterio, es importante que el planteamiento que se diga de izquierda no esté contaminado con las premisas del planteamiento capitalista, hasta ser casi compatibles. En este punto se ha criticado mucho a Vattimo, sobre todo a raíz del optimismo mostrado en su libro *La Sociedad Transparente*, además de su obstinación en el asunto de la diferencia y la oscilación.³⁹² El asunto de la diferencia si bien

³⁹¹ Atilio Borón, "Poder, "contra-poder" y "antipoder" [en línea], Revista Herramienta de Buenos Aires, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>. [Consulta: 12 de agosto de 2012].

³⁹² Benjamín Ardití, *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, España: Gedisa, 2010, p. 52. Ardití prefiere hablar de un optimismo más cauteloso, dado que el efecto potencial de la oscilación descrita por Vattimo es la "*multiplicación de los compromisos electivos*", "relajamiento de los compromisos" o "intervención intermitente". A decir de Ardití, reflexión que también se comparte en este escrito, Vattimo pasa por alto las contratendencias que surgen paralelamente al fenómeno de la diferenciación. En palabras de Ardití: "(...) no todos tiene la misma facultad o poder para escoger su estilo de vida. La sociedad de mercado excluye a una masa amplia y variada de personas de los beneficios de la individuación. Entre ellos a quienes han perdido sus empleos por el cambio tecnológico o no encuentran empleo debido a su edad; a quienes emigran con la esperanza de escapar de la pobreza y terminan en la periferia de las grandes ciudades haciendo trabajos alienantes y sin futuro; o quienes enfrentan el prejuicio racial o la intolerancia cultural en los países que los acogieron" (Ardití, op.cit., p. 53). Lo que Ardití pudiera estar indicándonos, es el hecho ya señalado en el presente trabajo, de que la propuesta de Vattimo parte de su especial circunstancia europea, sino que en ese mismo sentido, tanto el pobre o el excluido, en las condiciones en las que se presenta en América Latina, está completamente ausente de la reflexión de Vattimo.

posibilita sociedades más tolerantes, también posibilita, por el contrario, fragmentaciones o transitar, en palabras de Laclau y Mouffe, de una “crítica al esencialismo de la totalidad” a un esencialismo de los elementos igualmente ilegítimo”,³⁹³ o bien simplemente, posibilita posiciones multiculturales que terminan beneficiando el mantenimiento y reproducción del sistema capitalista.

Respecto de la oscilación como libertad, de la cual nos habla Vattimo, como efecto de la explosión o multiplicación de interpretaciones o imágenes del mundo, si bien posibilita la tolerancia y el reconocimiento de la porosidad de las identidades culturales, por otra parte, como señala Ardití, permite que en esa multiplicación de posibilidades, se provoquen altas dosis de incertidumbre, siendo legítima así, la exigencia de certidumbre, justificándose entonces, el retorno a gobiernos totalitarios.³⁹⁴ Por otra parte, la “multiplicación de los compromisos electivos” (Arditi) provocada posiblemente por la multiplicación de visiones del mundo, si bien puede permitir ciertas re-politizaciones inmediateistas y micro-políticas o en red, también puede poner en peligro tanto la necesaria constitución de actores colectivos organizados, como la necesaria postura comprometida por la transformación frente a un enemigo demasiado fortalecido y organizado. Esto sin considerar, que el mundo de la oscilación, y del sujeto que elige determinado estilo de vida, parece más una visión demasiado europea, como para ser considerada en un continente, cuya población mayoritaria se encuentra excluida de los beneficios de la sociedad del mercado. Parece ser entonces, que el “pobre” latinoamericano no cabe y no se encuentra en el planteamiento de Vattimo.

La postura débil, también podría tener los mismos efectos negativos, sobre todo porque Vattimo no es claro, al señalar la importancia de la necesaria “fortaleza” de la constitución de organizaciones contra-hegemónicas, o de sujetos colectivos de transformación, así como de la necesidad de la fortaleza de determinadas estrategias.

³⁹³ Benjamín Ardití, op.cit., p. 22. De ahí que Ardití, a través de la lengua guaraní, prefiera distinguir entre “*oré*” o “nosotros exclusivo” y el “*ñandé*” o “modalidad inclusiva del nosotros”.

³⁹⁴ En palabras de Ardití: “Creo que no cabe duda de que la oscilación es una descripción fiel de las condiciones generales en que se construyen muchas identidades contemporáneas. Lo que no es tan claro es por qué habríamos de suponer que la emancipación tendría que desprenderse de esta condición oscilatoria de la existencia. Puede que dicha emancipación efectivamente ocurra, pero también es cierto que la multiplicación de opciones y decisiones, junto con la disolución de identidades estables duraderas, pueden crear demandas de certidumbre, que pueden ser satisfechas por visiones del mundo más bien autoritarias o intolerantes”. Véase Benjamín Ardití, op.cit., p. 55.

Incluso, se podría decir, que el planteamiento de Vattimo es demasiado débil como para habérselas con el importante asunto de la organización. Aunque para algunos pensadores, el hincapié en lo débil y en lo diferente, puede ser interesante para la formación de redes de organización, por otra parte, puede tratarse tan sólo de redes de vínculos fugaces, o de lo que Ardití denomina como “compromiso intermitente”,³⁹⁵ que si bien, como ya se ha señalado, podría tener ciertas consecuencias interesantes de re-politización, también podrían no hacer, respecto del modelo capitalista, sino tan sólo “ruido.”³⁹⁶ Como bien se señalaba en otra parte, dicha posición débil se acerca, por falta de verdadero compromiso, a la abdicación.

Vattimo, por otra parte, como ya se ha indicado en el presente trabajo, es claro en señalar al capitalismo como injusto, explotador e inhumano, además de señalar los problemas relacionados con el imperialismo. Sin embargo, no es muy claro acerca del papel del Estado como objeto de estudio, así como del asunto del poder. Para Borón, por su parte, es muy importante la consideración del Estado, a diferencia de autores como Holloway quienes pretenden “cambiar el mundo sin tomar el poder”.³⁹⁷ Por el contrario, es importante la consideración del Estado como forma de organización en donde se condensan las relaciones de poder, y en donde “los vencedores transforman sus intereses en leyes” (Borón) o bien, en donde construyen un marco institucional que los beneficia. Es decir, un puro movimiento social de resistencia, que no considere lo institucional, aunque no deje de ser valioso por sí mismo, estará lejos de lograr una eficaz transformación de lo que considera en ese momento como opresivo o injusto. De manera que tiene que haber un momento frente al aparato institucional de lucha por el reconocimiento (Honneth), que habrá de considerar la importancia de incidir políticamente para lograr una correlación de fuerzas que sea benéfica al movimiento social, e incluso habrá de plantearse la cuestión de llegar al poder para transformar gradualmente el aparato estatal en la medida de sus posibilidades.

Respecto de la propuesta de la izquierda débil, su sujeto colectivo no parece estar muy definido, aunque en términos genéricos se podría decir que para Vattimo se

³⁹⁵ Ibid., p. 53.

³⁹⁶ Ibid., p. 46. Para Ardití el reconocimiento de las diferencias en el pensamiento postmoderno, “no constituye un desafío al liberalismo sino más bien un esfuerzo por introducir ruido en su imaginario”.

³⁹⁷ Véase Atilio Borón, op.cit.

trata del débil y del diferente. Sin embargo, no hay precisión como en otros autores, como Agamben cuando habla del “*homo sacer*”, o del pobre o excluido en Dussel. Además, como ya se ha señalado, con Ardití o Scannone, si bien la posición de Vattimo nos hace más sensibles al tema de la diferencia y de la *micropolítica*, corre el riesgo de no permitir la constitución de un sujeto colectivo, situación complicada para la izquierda, si se considera, la fortaleza, la habilidad y la capacidad de organización tanto teórica como práctica de la elite.

Con Atilio Borón cabría cuestionar, si realmente hay una relación clara entre dominación y metafísica en la acepción de Vattimo, y si debilitando a la segunda, será posible reducir la violencia, -además- como si fuera deseable reducir toda violencia, por ejemplo, como la necesaria (y proporcional), en ocasiones, por parte del Estado (pienso en la policía), o en la que Critchley, en diálogo con Levinas y Benjamin, llama “violencia divina” que tendría que ver con el encuentro anárquico con un otro que socava mi pretensión de autonomía. Para Borón, en contraste con las posiciones excesivamente anarquistas que buscan la destrucción del Estado, es necesario mostrar que el asunto de la lucha por el poder y la dominación, acompañan al ser humano desde su aparición como lo muestran los estudios en socio-biología.³⁹⁸ Parece ser que el asunto es aún más complejo que tan sólo aprender, como el ultrahombre, a vivir en la incertidumbre sin horror. Por otra parte, respecto de la crítica que Vattimo realiza hacia posiciones ultra-autoritarias, cabría cuestionar si es condición necesaria estar en contra de toda metafísica, o posición trascendental, para acabar con toda posición absolutamente violenta, o para estar conscientes que el ideal democrático-socialista por el cual se lucha, jamás se cumplirá totalmente, sino que se tratará de una lucha complicada, larga y constante.

Para Borón es importante la consideración de una transición larga como itinerario, situación que difícilmente está en Vattimo, a no ser indirectamente cuando habla de Morales en Bolivia o de Chávez en Venezuela. Esto quizá porque para Vattimo, el comunismo, no debe ser tanto un programa como un ideal.

Resumiendo, desde Ardití, se le critica a Vattimo el hecho de que su posición ponga en peligro a la necesaria constitución de un sujeto colectivo de lucha, así como

³⁹⁸ Véase Atilio Borón, op.cit.

los peligros que entraña su señalamiento de la diferencia, por las consecuencias contrarias que una posición como la de Vattimo posibilita. Con Ardití, cabría cuestionar a Vattimo, por el hecho de que el pobre latinoamericano, excluido de la maravillosa oscilación de la realidad o de la fabulación provocada por la multiplicación de las interpretaciones, no se encuentra y no cabe en su planteamiento.

Con Borón, cuestionamos el alejamiento de Vattimo respecto del asunto del Estado, pues en ese sentido es similar a las posturas pro-capitalistas, quienes esconden que el Estado es justamente el garante privilegiado para el mantenimiento y reproducción del modelo. También se cuestionaría el nexo necesario que hace Vattimo, entre metafísica y violencia.

Desde Borón, podríamos encontrar en la posición de Vattimo claras influencias o consentimientos con la agenda del capitalismo-neoliberal, o dicho en palabras de Ardití, Vattimo se muestra ambivalente frente al liberalismo,³⁹⁹ lo que hace que Vattimo, en el mejor de los casos, sólo haga mero “ruido” al modelo, o sólo sirva para incomodar débilmente y sin violencia a la marcha aparentemente imparable del modelo. Borón cuestionaría una visión como la de Vattimo, pues para Borón, el planteamiento debilista estaría suponiendo que el sistema capitalista o la situación opresiva a la que asistimos, se podrá transformar gradualmente con “ruegos” o con “hermosas y poéticas plegarias”,⁴⁰⁰ políticamente quiméricas, ingenuas e irrelevantes. No se niega aquí, ni mucho menos, la importancia de la lucha teórica, o de la importancia de ofrecer interpretaciones contra-hegemónicas, “intelectuales” o universitarias; se considera en cambio, que el problema es la sobrevalorización de ciertos planteamientos meramente teóricos o interpretativos, y sobre todo, de aquellas posiciones, impertinentes e irrelevantes que no parten de un análisis lúcido de la realidad social (que incluso la niegan o la disuelven en la fábula), o del capitalismo y el asunto de la violencia sistemática, o de las contradicciones de las sociedades contemporáneas.

De cualquier manera, la posición de izquierda de Vattimo, aun con sus “debilidades”, no deja de ser interesante, pues permite despertar de su sueño dogmático a aquellas posturas Estado-céntricas, autoritarias, o absolutamente

³⁹⁹ Benjamín Ardití, op.cit., p. 46.

⁴⁰⁰ Atilio Borón, op.cit.

convencidas de la posibilidad de transformación total de la sociedad contemporánea. En ese sentido, la posición *heideggeriana* de no coincidencia entre ser y ente, y todas aquellas críticas a una metafísica de tipo total, parecen sanas para una izquierda que pretenda estar a la altura de los tiempos.

Con Borón, diríamos que la izquierda débil está de alguna manera influida por la agenda capitalista, lo que la acerca a un izquierdismo de moda o a un “revolucionarismo pequeño-burgués”.

Sin embargo, con los últimos escritos de Vattimo se podría objetar que se trate de un izquierdismo de moda. Considero que lo que sí podríamos considerar por ahora, es que la postura de Vattimo es un tanto ingenua, o demasiado intelectualista, y ajena a la realidad latinoamericana.

Por último, se considera, que la más grande “debilidad” de la izquierda débil desde el punto de vista político, es su falta de discernimiento del asunto de la violencia, pues pareciera que por momentos, el llamado a la no-violencia, en el planteamiento de Vattimo, se asemeja a un imperativo categórico, y de esta manera se acerca a lo que Jacob Blumenfeld denomina como “política del espectador”.⁴⁰¹ Borón ya se ha encargado en demostrarnos que la elite no tiene reparo en ejercer su violencia más cruel cuando se ve amenazada, y que las cosas no cambiarán a base de ruegos o plegarias, a no ser que pensemos, que la izquierda débil, tal y como las posturas utópicas, moralizantes y pequeño-burguesas como la de un Owen en la Inglaterra del siglo XIX, se mantenga siempre en a la distancia del acontecimiento político, sin lograr realmente nada.

A manera de hipótesis, que se irá corrigiendo al final del presente trabajo, considero que a pesar de todo, la postura de Vattimo, no escaparía de la acusación que hace Žižek, a la negación del acontecimiento político (de cortocircuito o desacuerdo) en la modalidad de “post-política interpasiva”, propia del neurótico obsesivo, que habla sin parar, pero para que lo que realmente importa, nunca suceda y todo quede igual como antes. Dichas posturas, Žižek las identifica con las políticas postmodernas que surgen en torno a “cuestiones particulares”, como él nos dice, se trata de “toda esa incesante actividad de las identidades fluidas, oscilantes (...)” y para

⁴⁰¹ Simon Critchley, op.cit., p. 115.

él “todo esto tiene algo de profundamente inauténtico y nos remite, en definitiva, al neurótico obsesivo (...)”.⁴⁰²

5.4 El asunto de la violencia desde “abajo”

Para Vattimo la disolución de la metafísica conlleva inmediatamente a la reducción de la violencia, de hecho, el centro de su pensamiento débil se basa en la noción de la debilidad como contrapuesta a la violencia. Se trata entonces, del asunto del amor o la caridad, como el principal mensaje del cristianismo o del abajamiento de Dios en Jesús. De ahí que políticamente Vattimo se autocalifique como un “anarquista no violento”, y que moralmente condene a la violencia, pues para él, recurrir a la violencia en cualquiera de sus formas, significaría no sólo un residuo de la metafísica que desea distorsionar, sino además una mala estrategia, que nos llevaría al restablecimiento del amo (Lacan) o de lo práctico-inerte (Sartre), además de ser una estrategia prácticamente suicida, dadas las condiciones del capitalismo contemporáneo (como si las condiciones que él identifica, fueran las mismas, exactamente para todo el mundo).

En síntesis, su postura busca disminuir la violencia o dicho en otras palabras, lo que es lo mismo para Vattimo, debilitar la metafísica.⁴⁰³ Esta relación entre metafísica y violencia, Vattimo la explica de esta manera: “La ilusión de comprender el corazón de la realidad era un esfuerzo para tomar posesión, mediante un acto de fuerza, de las tierras más fértiles”.⁴⁰⁴ Sin embargo, nos dice Vattimo, estas ficciones ya no hacen falta. Se podría decir, que no sólo no queda claro que la metafísica, sólo deba ser tal y como la define Vattimo, y sin posibilidades de ser otra cosa, sino que además, no queda claro cómo podría ser una lucha contra aquellos que pretenden tener e imponer la “verdad absoluta” sin importar los obstáculos que encuentren en su camino, sin recurrir a ningún tipo de violencia. De hecho respecto de la idea de violencia, Agnes Heller nos dice que esta vaguedad del término violencia, se corresponde más con una

⁴⁰² Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Tr. Javier Eraso Ceballos y José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009, p. 123.

⁴⁰³ Santiago Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras. España: Anthropos, 2009, p. 455.

⁴⁰⁴ Idem.

concepción mítica de la violencia.⁴⁰⁵ Esta conexión que hace Vattimo entre metafísica y violencia, tendrá graves consecuencias en su planteamiento político como se intenta demostrar a continuación.

Desde la tradición en la filosofía política, se consideraba la posibilidad de una revuelta o de una “guerra justa” si se cumplían una serie de condiciones, entre las que se encontraban: que las condiciones de vida sean insoportables, que se hayan agotado los medios pacíficos para resolver el problema, y que se haga un cálculo acerca de las posibilidades de triunfo, y de si ese triunfo no traerá más problemas.⁴⁰⁶ Como nos señala Rodríguez Araujo por su parte, incluso, “el Che Guevara señalaba que mientras quedaran posibilidades legales, era imposible e incorrecto tomar las armas”.⁴⁰⁷

Se le preguntaría a Vattimo, ¿qué sucede cuando la situación es intolerable, se han agotado las alternativas legales y hay un sujeto colectivo lo suficientemente organizado como para dar la batalla?⁴⁰⁸ Como aclaración, antes de continuar con el escrito, conviene señalar que aquí no se está a favor de la violencia sin discernimiento, sino en dado caso, según las circunstancias lo demanden, de una violencia no violenta (Butler),⁴⁰⁹ o de una violencia en búsqueda del fin de la misma violencia, y no en cambio, en un empeñamiento en el acto violento radical, como se puede encontrar en ciertas posturas radicales y anarquistas. Deberá quedar claro que apelar a la violencia tendrá que depender de las circunstancias o de determinadas condiciones, y que de

⁴⁰⁵ Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, Tr. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1999, p. 83.

⁴⁰⁶ Véase Javier Prado-Galán, *Ética sin disfraces. Una aproximación a la antropología*, la cultura y la ética de nuestro tiempo, México: UIA, 2010, p. 106. El mismo Mauricio Beuchot nos recuerda que esto se encuentra en Tomás de Aquino, quien incluso permite el tiranicidio, pero con los siguientes requisitos: “el levantamiento armado debe darse sólo cuando es insoportable la situación, debe llevar a una situación mejor que la anterior, debe tener suficientes visos de éxito, y, en todo caso, no puede ser proclamado por cualquiera, sino por algún representante legítimo de la sociedad. Además, a diferencia de Salisbury, que permitía el tiranicidio por iniciativa privada, Tomás prefiere que sea el nuevo régimen el que lo condene a muerte o que muera como un incidente del acontecimiento” en Mauricio Beuchot, *Filosofía Política*, México: Torres y Asociados, 2006, p. 46.

⁴⁰⁷ Octavio Rodríguez Araujo, *Izquierda e Izquierdismo. De la Primera internacional a Porto Alegre*, México: Siglo XXI, 2002, p. 174.

⁴⁰⁸ Al respecto Adolfo Gilly cita a Ranajit Guha (historiador de la India precursor de los estudios subalternos en Asia) quien dice: “sería difícil citar una rebelión de cualquier escala de importancia que no haya estado precedida, en realidad, ya sea por tipos de movilización menos militantes –una vez que otros medios ya habían sido intentados y no habían resultado-, o por consultas y conversaciones entre los principales para sopesar seriamente los pros y los contras de cualquier tipo de recurso a las armas”. Véase Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México: Era, 2006, p. 100.

⁴⁰⁹ Simon Critchley, op.cit., p. 115.

igual manera apelar a la violencia, no implica estar a favor de una violencia armada, como si esta última fuera la única alternativa.

De esta manera, Agnes Heller y Ferenc Fehér, nos dicen que hay momentos en los que no hay otra salida que la violencia, y para considerar esos momentos de “excepción” es importante tener en cuenta que existen diversos tipos de violencia.⁴¹⁰ De hecho Heller y Fehér nos dicen: “Hemos dicho que en ciertas circunstancias es defendible el uso de la violencia, aunque no creamos que esas circunstancias puedan decidirse sobre la base de argumentos utilitaristas”.⁴¹¹ Y todavía nos dicen:

Si se plantea el conflicto entre la vida, entendida como mera supervivencia, y la libertad, entendida como vida digna, entonces la guerra, en tanto acto de violencia, puede ser moralmente⁴¹² preferible a la paz por la sencilla razón de que la “vida digna” representa un valor más alto que la mera vida.⁴¹³

Para evitar mayores dificultades, los autores deciden definir su concepción de violencia: “Entendemos por “violencia” la *violación intencional* de las reglas y normas respecto de las personas”.⁴¹⁴

Con esta definición también, se puede comprender el fenómeno de la violencia estructural u objetiva⁴¹⁵ o institucionalizada, que es aquella circunstancia de menosprecio institucionalizado cultural o legal, en la que ya se encuentran arrojadas o implantadas determinadas personas, sin su consentimiento, como por ejemplo, el haber nacido en situación de exclusión, de vulnerabilidad, y estar sujeto a una serie de condiciones que no garantizan una vida digna. De esta manera, también es posible comprender lo que el teólogo Helder Cámara denominaba como “*la espiral de la violencia*”,⁴¹⁶ la cual consistía en una reacción legítima (guerra justa) de los vulnerables o excluidos ante la violencia en la cual ya se encuentran (o violencia primera), y a la cual, a su vez, le seguiría la violencia policial o del Estado (violencia represiva). Y esto,

⁴¹⁰ Ágnes Heller y Ferenc Fehér, op.cit., 1999, p. 74.

⁴¹¹ Ibid., p. 84.

⁴¹² Como nos lo dicen más adelante: “Lo moralmente bueno, como ya Aristóteles lo advirtió acertadamente, no es un punto, sino un campo con diversos puntos posibles de decisión correcta, ya igual, ya aproximadamente (...)” Ibid., p. 123.

⁴¹³ Ibid., p. 84.

⁴¹⁴ Ibid., p. 83.

⁴¹⁵ Žižek llama violencia sistemática u objetiva a la que podríamos identificar con el orden socio-económico. La violencia sistemática es la condición de la subjetiva. Véase Slavoj Žižek, cit. por Simon Critchley, op.cit., p. 107.

⁴¹⁶ Helder Camara, “Spiral of Violence” [libro en línea], en <http://www.alastairmcintosh.com/general/spiral-of-violence>. Documento en pdf. [Consulta: 2 de septiembre de 2012].

sin contar con la existencia de la poderosa violencia simbólica o discursiva, que en realidad es la que, inoculada en los sujetos, permite la justificación, fortalecimiento, mantenimiento y reproducción de determinado modelo dominante.

Por otra parte, Simon Critchley en su ensayo *Reflexiones violentas sobre Slavoj Žižek*,⁴¹⁷ discutiendo con Žižek, y en diálogo con Walter Benjamin, su *Crítica a la violencia*, así como con Levinas, y su libro *Totalidad e Infinito*, nos demuestra la necesidad de determinada violencia.

Resumiendo los puntos principales de la argumentación de Critchley, se encuentra que de manera contraria a la postura de Žižek según Critchley, la cual termina por preferir no hacer nada esperando a cambio el cumplimiento de un acto de ultraviolencia divina, tenemos entonces que analizar que una posición política de izquierda auténtica, no sea simplemente un aplazamiento sin término⁴¹⁸ del compromiso necesario para el acontecimiento político de crítica, ruptura y transformación.

Pareciera que la crítica que Žižek hace hacia las posiciones post-políticas (como negación de la política) del neurótico-obsesivo que habla sin parar, para que lo que realmente importa nunca suceda, aquí Critchley, se la aplica al propio Žižek, argumentando que en Žižek también se encuentran esos rasgos del neurótico-obsesivo que no se compromete, y que a través la figura preferida por Žižek, al final de su libro *Violencia*, “*Bartleby*” de Melville, Žižek, nos termine invitando a “no hacer nada”.⁴¹⁹ De nuevo nos encontramos con la cuestión de si Vattimo no termina en una posición similar a la que Critchley critica, es decir, de falta de compromiso, o cercana a la abdicación. Como se ha visto, si se atiende a los escritos políticos de Vattimo, sin duda aparece como un filósofo comprometido, sin embargo, a pesar de sus invitaciones al boicot, a la manifestación y a la crítica, habría que reflexionar acerca de su señalamiento de evitar toda violencia sin discernimiento, y de si realmente esta posición permite un acto político como lo entiende Rancière, es decir, como desarreglo, desacuerdo o cortocircuito del *statu quo*.

⁴¹⁷ Simon Critchley, op.cit., p. 105.

⁴¹⁸ Ibid., p. 110.

⁴¹⁹ Ibid., p. 109.

Critchley, parte de la diferenciación que Walter Benjamin, realiza en su *Crítica de la Violencia* acerca de los tipos diversos de violencia que pueden existir más allá de la violencia que tradicionalmente nos muestra la teoría jurídica, o de aquellos tipos de violencia que puedan ir más allá, e incluso como crítica, de la violencia de la ley o del Estado, o bien, de la Totalidad (Levinas). Critchley nos recuerda la diferenciación clásica de Benjamin, entre “violencia mítica” y “violencia divina”.

Antes de continuar con el análisis de Benjamin, Critchley nos quiere dejar en claro que lo que Benjamin nos está diciendo es que “(...) no podemos esperar un cambio radical en las condiciones de los seres humanos en el mundo si excluimos, de principio, a la violencia como un asunto que se debe resolver”.⁴²⁰ Incluso Critchley, nos dice que no cree que en política tenga sentido aferrarse a un principio de la no violencia, además de que muchas veces la violencia de críticos o de manifestantes, es en respuesta de la violencia de la policía o de la violencia jurídica (reflexión que recuerda a la espiral de la violencia en Helder Cámara).

Como nos argumenta Critchley, una posición así, que se aferra a la “no violencia” (como la de Vattimo), se reduce a lo que “Jacob Blumenfeld llama la política del espectador”.⁴²¹

Regresando a Benjamin y a su diferenciación clásica, la violencia mítica que es ilustrada con el mito griego de la arrogancia de Niobe,⁴²² es aquella en donde se establece una relación entre tragedia, violencia⁴²³ y elaboración de la ley “por el bien del poder del Estado”, es decir, se trata de una violencia sanguinaria.⁴²⁴ Por el contrario, se encuentra la violencia divina, la cual es ilustrada con el ejemplo bíblico de Dios⁴²⁵ y Coré. Ésta violencia divina –nos dice Critchley en diálogo con Benjamin- es la violencia revolucionaria, “cuyo origen (...) recae en la doctrina de la santidad de la vida”, se trata entonces del “(...) poder sin sangre sobre la vida por el bien de lo

⁴²⁰ Ibid., p. 114.

⁴²¹ Ibid., p. 115.

⁴²² Ibid., p. 116. También véase Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Tr. Marco Aurelio Sandoval. México: Premiá, 1982, p. 39.

⁴²³ Ibid., p. 117.

⁴²⁴ Véase Walter Benjamin, op.cit., p. 39. Ahí se lee: “La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses”.

⁴²⁵ Walter Benjamin, op.cit., p. 43. “Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina (...) Si la violencia mítica funda el derecho, al divino lo destruye”.

vivo”,⁴²⁶ o en palabras de Benjamin “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente”.⁴²⁷ A esta violencia se refiere Butler, nos dice Critchley, cuando habla de “violencia no violenta”.⁴²⁸

Con esta reflexión, se pregunta: ¿Vattimo considera esta diferenciación de las diversas clases de violencia, incluyendo una *violencia no violenta* en contra de la violencia de la Totalidad? ¿No se reduce su planteamiento a una “política de espectador”? ¿No estamos ante un planteamiento demasiado ingenuo y poco efectivo, por no decir que irrelevante, en términos políticos? Y en este sentido, ¿parte Vattimo de un análisis de la compleja realidad socio-política, o será que es presa de su propio planteamiento de desarraigo y fabulación respecto de la realidad?

Sin duda, como nos dice Critchley,⁴²⁹ tenemos que estar conscientes que el logro de la “no violencia” puede requerir “actos de violencia”, pues en palabras de Critchley: “nos encontramos siempre en una situación concreta socio-política- legal de violencia (...) No hay garantías trascendentales y no hay manos limpias. Actuamos, inventamos”.⁴³⁰

Aún más, Critchley nos dice que para Levinas, por su parte, la violencia mítica estaría identificada con la Totalidad, y la violencia divina “sería el excedente de totalidad”⁴³¹ o el infinito; de manera que, a decir de Critchley, “la ética levinasiana no es pacifista”,⁴³² pues ese excedente de totalidad que es el rostro del otro (*autrui*), hace violencia a aquel que estaba comprometido con el ideal de la autonomía, pues “abrirse

⁴²⁶ Idem.

⁴²⁷ Walter Benjamin, op.cit., p. 44.

⁴²⁸ Simon Critchley, op.cit., p. 115.

⁴²⁹ Incluso, Critchley comenta la reflexión que hace Benjamin al final de su “Crítica de la violencia” respecto del mandamiento “no matarás”. De esta manera Critchley, desde Benjamin, nos argumenta que el “no matarás” no se trata de un imperativo categórico, sino de una simple “línea de plomada” o “línea conductora” para las personas “que han de luchar en soledad” y pensar la posibilidad de ignorar el “no matarás” en casos excepcionales. Tampoco “condona el asesinato”, pero tampoco lo imposibilita a priori. Como nos dice el mismo Walter Benjamin: “El mandamiento no es un criterio del juicio, sino una norma de acción para la persona o comunidad actuante, que deben saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad, y asumir en casos extraordinarios la responsabilidad de prescindir de él”, en Walter Benjamin, op.cit., p. 45.

⁴³⁰ Ibid., p. 120.

⁴³¹ Ibid., p. 122.

⁴³² Ibid., p. 123.

uno mismo a la experiencia de trascendencia, pacificarse a sí mismo, es violencia”.⁴³³ De esta manera, la violencia esencial en Levinas es “el excedente de ser sobre el pensamiento (...) la maravilla de la idea de infinito”.⁴³⁴ Y más adelante Critchley nos dice: “La de Levinas⁴³⁵ es una ética de manos sucias, no alguna abstracción angélica del campo de la política”,⁴³⁶ y además: “La violencia está en el mismo aire que respiramos y su lógica política y jurídica inmisericorde y sangrienta es irrefutable”.⁴³⁷ En síntesis, lo que Critchley quiere decirnos es que la posibilidad de la violencia está abierta, y más, en los términos del presente escrito, para una posición política de izquierda, y más, sin duda, para una estrategia de transformación, por gradual y mínima que se pretenda, desde América Latina.

Finalmente, con Critchley,⁴³⁸ podríamos afirmar que esa experiencia anárquica, es la que permite dar “un sentido a la política más allá de la Ley y en nombre de la vida”,⁴³⁹ pues se trata de una re-vitalización que posibilita la re-politización crítica, re-politización que difícilmente es posible con una acción o experiencia distorsionante y no anárquica. Vattimo, efectivamente espera demasiado de la compasión.⁴⁴⁰ Quizá sería más interesante si Vattimo apelara no sólo al amor, o a la debilidad del amor, inaplicable por sí mismo, sino que como Paul Ricoeur reflexiona, ponga al lado del amor, el asunto de la justicia o de la “lógica de la equivalencia”. Para Ricoeur,⁴⁴¹ no sólo es posible y

⁴³³ Idem.

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ Es una lástima que Vattimo, por una parte hable de la encarnación o abajamiento de Dios en Jesús, que nos hable del don o de la caridad, pero por otra parte al referirse a Levinas, por ejemplo, nos diga que en Levinas el apelar al otro en la manera en la que él lo hace, no es más que continuar con la metafísica, al proponer un nuevo fundamento, digamos como plenitud del ser

⁴³⁶ Ibid., p. 126.

⁴³⁷ Idem.

⁴³⁸ En Critchley y Levinas se trata más de una experiencia de ruptura con el orden policial, que de debilitamiento o distorsión como propone Vattimo, sobre todo, si se tiene en cuenta que desde un contexto de desigualdad y exclusión, como en el latinoamericano, es completamente posible hablar de un más allá del orden policial que justifique apelar a la transformación. Se trata de un “más allá de la Totalidad” que se encuentra en el miserable campesino, en el indígena excluido o en las crecientes masas sub-urbanas sumidas en la más extrema pobreza.

⁴³⁹ Simon Critchley, op.cit., p. 124.

⁴⁴⁰ Respecto de la crítica hacia la exagerada apuesta de Vattimo por la compasión, véase Reiner Shürmann, “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al “pensamiento débil”, Tr. Francisco Javier Martínez Contreras, en *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo*, Santiago Zabala (ed.). España: Anthropos, 2009, p. 155.

⁴⁴¹ Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Tr. Adolfo Castañón. México: Siglo XXI, p. 45. En los términos de Ricoeur se trata de hacer dialogar a la lógica de la equivalencia o la Regla de Oro, y la lógica de la sobre-abundancia, o el mandamiento nuevo o de la generosidad.

deseable tener presente la complementariedad de la debilidad del amor, o del que ama hasta al lejano (con lo violento que eso pudiese significar desde Levinas), o al enemigo, sino también, la frialdad y la fortaleza⁴⁴² de la justicia, tanto para encarnar y aplicar al mandamiento del amor, como para comprender las constantes contradicciones a las que el ideal del amor se verá enfrentado en la realidad, así como a las constantes reflexiones a las que se tendrá que ver empujado un intento de diálogo como el que nos propone Ricoeur. Contra la postura ingenua de Vattimo, se estima conveniente tener en cuenta las contradicciones en la realidad, que seguramente, desde el espacio colectivo, obligarán a cualquier postura, por solidaria que se pretenda, a tener que dialogar con las excepciones, o a discernir la necesidad de la aplicación de cierta violencia, como incluso la posibilidad de una “guerra justa” o de una violencia no violenta, o comprometida después de todo, con la no violencia.

Desde Ricoeur, se puede decir que Vattimo nos plantea quedarnos con la pesada demanda “supra ética” del ideal del amor del mensaje cristiano, y con la imposibilidad de cumplirlo. Desde América Latina, es difícil imaginar una estrategia de lucha inspirada únicamente en la propuesta Vattimo, pues quizá, se termine como *Bartleby*, prefiriendo mejor *no hacer nada*, o en la impotencia de no poder hacer nada importante. Por eso se afirma, que el planteamiento débil, mucho tiene de negación del acontecimiento político, de contradicción con su supuesta inspiración izquierdista, y sin duda, de “izquierdismo de moda” o lo que se puede denominar como “izquierdismo de cubículo o a la carta”. Con Žižek se ha visto, que en Vattimo, se encuentra un ejemplo de una curiosa post-política interpasiva.

⁴⁴² Hablo de fortaleza a propósito, para discutir con la debilidad amorosa e ingenua de Vattimo.

5.5 La pertinencia del planteamiento débil

Como se sabe, el EZLN,⁴⁴³ además de acudir a la presión armada, a la movilización social, y al compromiso con el diálogo, acudió también a una serie de estrategias de revolución de tipo simbólico o discursivo. Estas estrategias, se manifestaron tanto en los didácticos y pedagógicos discursos de su dirigente, el subcomandante Marcos, como en una producción literaria, en donde se combinaban símbolos populares o indígenas con explicaciones de la dominación capitalista, por ejemplo, pero en un lenguaje sencillo y demasiado accesible para cualquier persona que pudiera leer para sí o para otros. De esta manera, no sólo fortalecían la re-politización de los indígenas, sino que además permitían fortalecer, justificar y hacer comprensible el movimiento, sus objetivos y sus estrategias, para ganar simpatizantes.

Por otra parte, en una experiencia personal en una pequeña comunidad semi-urbana y semi-indígena en el municipio de San Andrés Cholula dentro del estado de Puebla, llamada San Bernardino Tlaxcalancingo, se pudieron observar, guardando proporciones, estrategias similares de resistencia-transformación a las observadas en el EZLN. De igual manera, tuvieron que irse organizando, a raíz principalmente, del desordenado crecimiento urbano de la ciudad de Puebla que traía consigo la necesidad de expropiaciones y privatizaciones de sus tierras por parte de algunos empresarios. Ante ello, un grupo de profesionistas de origen indígena, decidieron regresar a su comunidad para organizarla y para así poder esbozar estrategias de diálogo, lucha, resistencia y transformación.

Es evidente, que en ocasiones, según lo demandó la circunstancia, tuvieron que aplicar cierta violencia (no armada) para resistir a la toma de sus tierras por parte de un gobierno estatal comprometido con los empresarios poblanos. Pero también, tuvieron que sostener la organización, realizando manifestaciones, creando redes con comunidades indígenas autónomas, haciendo presión hacia los políticos institucionales, pero también intentando resistir culturalmente, revitalizando así ciertas prácticas contrarias al modelo individualista y competidor del sujeto consumista, así como dialogando con aquellas prácticas culturales occidentales ya imposibles de erradicar, y

⁴⁴³ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, movimiento indígena surgido en Chiapas, México en 1994.

que en una combinación híbrida con lo indígena, resultaban en interesantes prácticas culturales.⁴⁴⁴

Respecto de las dos experiencias relatadas brevemente, es importante percatarse del hecho de que ninguna se pudo haber inspirado en un planteamiento como el de Vattimo. Y no sólo porque en las dos se acudió, según las circunstancias, a actos de “determinada” violencia, sino porque en ambas experiencias, estuvo presente la importancia de la fortaleza de los “disidentes”, de cierta disciplina organizativa, así como la necesidad de partir de un análisis lúcido de su realidad.⁴⁴⁵

Además, dadas las características de los movimientos sociales antes citados, podríamos agregar con Ardití, que un elemento esencial, que además de la desesperación y de la memoria colectiva de luchas pasadas, sirvió de energía para impulsar los movimientos, fue el asunto de lo imposible, muy al estilo del lema de los jóvenes franceses en el movimiento de 1968: “seamos realistas, pidamos lo imposible”. Con ello, no se quiere decir, que estuvieran dogmáticamente convencidos de que lograrían la transformación radical y absoluta de la sociedad, como tampoco, por estar conscientes de ello, se iban a negar la importancia de un ideal regulativo que guiara e inspirara la acción de los que se involucraban en el movimiento.

Como nos dice Ardití, sólo considerando lo imposible, la política emancipatoria “hace surgir la *acontecimentalidad* del acontecimiento (...)”.⁴⁴⁶ De esta manera,

⁴⁴⁴ Por otra parte, constituyeron una organización de nombre “Calpulli de los Niños” como plataforma de organización y resistencia cultural. En ese centro cultural, se imparten clases de ecología sustentable, formas de consumo alternativos, historia indígena, alimentación autosustentable, discernimiento de prácticas culturales no indígenas que es preciso e inevitable incorporar también, entre otros cursos, en donde permitían de esta manera a las nuevas generaciones o a las no tan nuevas, no perder de vista la vasta cultura comunitaria así como alternativa de la que provenían, que se estaba perdiendo y que valía la pena sostener en diálogo con lo nuevo.

⁴⁴⁵ Respecto de los resultados prácticos de los movimientos, no se debería perder de vista la conformación de comunidades autónomas indígenas, los acuerdos de San Andrés para el caso del EZLN, así como haber puesto en la agenda nacional, la cuestión indígena. De las Comunidades Eclesiales de Base, hay demasiada literatura respecto de los éxitos que tuvieron en diversas comunidades de América Latina. Y de la experiencia con el “Calpulli”, también se han logrado importantes espacios que merecerían de un trabajo aparte.

⁴⁴⁶ Benjamín Ardití, *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, España: Gedisa, 2010, p. 25. Como ejemplo, se trata del planteamiento zapatista acerca de que se lucha por un “mundo donde quepan otros mundos”, o de aquel, que nos dice que no se han agotado las posibilidades de un mundo diferente. Es decir, se trata del horizonte anárquico o de transformación que comparten muchos movimientos o revoluciones, que se han propuesto derrocar a un presidente que consideran ilegítimo, o la paulatina transformación de un sistema opresivo, o la lucha por su reconocimiento (Honneth).

contrariamente a una inspiración débil, meramente distorsionante, y que parece más reformismo que revolución (aunque Vattimo lo desmiente), los movimientos relatados, se han inspirado más en la difícil *imposibilidad* de construir un mundo diferente, más humano y más solidario. De hecho, cuando Ardití nos habla de lo imposible, no se refiere a “aquello que jamás podría suceder y nunca va a ocurrir”,⁴⁴⁷ sino que lo imposible se refiere aquí, por el contrario, a aquello que no es posible en una circunstancia determinada. Se trata entonces, de cuestionar los límites entre lo posible y lo imposible, así como de ir más allá de una visión realista de la política,⁴⁴⁸ o de un “razonamiento algorítmico de lo meramente calculable”,⁴⁴⁹ y percatarnos de la importancia de lo imposible como elemento movilizador,⁴⁵⁰ en una circunstancia determinada.

A pesar de lo anterior, se considera que sí hay elementos que son pertinentes en la izquierda débil, y que incluso se pueden encontrar en muchos movimientos, como por ejemplo, en los citados con anterioridad. Dichos elementos tienen que ver con las estrategias de revolución simbólica,⁴⁵¹ o con la construcción de nexos heurísticos, para insertarse en la batalla discursiva, partiendo de la premisa, de que la dominación, descansa primordialmente en sus discursos y símbolos, los cuales son inoculados en los sujetos, y que de esta manera, posibilitan de manera muy eficaz, el mantenimiento y reproducción consentida del *statu quo*. Es lo que en Gramsci, se podría reconocer como hegemonía del grupo dominante y dirigente culturalmente, de manera que el poder del Estado, no descansa sólo en los aparatos coercitivos, sino principalmente en la construcción de la hegemonía cultural. Es aquí, en donde se inserta la propuesta de Vattimo, principalmente por lo que tiene que ver con dos elementos de su filosofía: la

⁴⁴⁷ Ibid., p. 166.

⁴⁴⁸ Ibid., 26. Para Ardití es necesario resaltar el papel que juega lo imposible como elemento movilizador. La propia revolución para Ardití, es un esfuerzo por negociar caminos entre la pura posibilidad y la finitud, “como una apertura a lo por venir (...)”. Resalta Ardití, la importancia del nexo entre “promesa” y “revolución”.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 167.

⁴⁵⁰ Por momentos pareciera que Vattimo, leído desde Ardití, comparte similitudes con el pensamiento realista liberal, pues parten de la idea de la política como arte de lo posible.

⁴⁵¹ De igual manera, ya la propia experiencia de la Teología de la Liberación en las Comunidades Eclesiales de Base, nos enseñó entre otros aspectos, la importancia de las re-interpretaciones de determinados libros de la Biblia, en este caso, principalmente del Éxodo, pero realizando una serie de interesantes nexos heurísticos entre las necesidades y demás elementos del contexto de los indígenas, con lo que iba relatando el libro del Éxodo, y esto para re-politizar a determinada comunidad.

rememoración o *An-denken*, y el asunto de la reivindicación que hace Vattimo del “nihilismo activo”.

5.5.1 La rememoración como estrategia de resistencia-transformación

Una de las características del pensamiento débil es la rememoración, de hecho, la rememoración es otro nombre para hablar de la *Verwindung*, como también la *pietas*.⁴⁵² La rememoración nos permite pensar al ser ya no como algo presente, sino como acontecimiento, como envío (*Geschick*), como transmisión (*Überlieferung*), como huella, o como evento. Por eso, el recordar en la lectura de Vattimo, es otra manera de definir al pensamiento postmetafísico.

El *Andenken* o rememoración es un recordar distorsionante (*Verwindung*), que busca construir y reconstruir la continuidad entre presente y pasado.⁴⁵³ También es entendido con Nietzsche como “un remitirse al pasado del que nos hemos despedido, o caminos que ya no deberemos recorrer”.⁴⁵⁴ Al respecto, Vattimo se refiere a la memoria de la metafísica o al recuerdo del ser, del cual hay que despedirse. Rememorar significa, también, recordar la diferencia entre ser y entes en su carácter de evento, y esto es, “apropiarse del horizonte dentro del que somos arrojados”.⁴⁵⁵

El *Andenken*, también permite torcer la esencia de la técnica “en una dirección a ella heterogénea”.⁴⁵⁶ Además el *Andenken*, trata de internarse en el pasado produciendo una dislocación, “un extrañamiento y una oscilación que quita inderogabilidad y perentoriedad al presente”.⁴⁵⁷ Con la rememoración, o el *Andenken*, se “desfundamenta” lo existente, así “(...) se encamina a pensar el ser, como temporalidad, vida viviente, y, por tanto, también, pasión, eros, necesidad y acogida, envejecimiento, declinación (...)”.⁴⁵⁸

⁴⁵² Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Tr. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, p. 33.

⁴⁵³ Javier Prado-Galán, *El Marido, Don Juan y Narciso. La ética y la estética en la postmodernidad*, México: Calima, 2008, p. 109.

⁴⁵⁴ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Península, 1988, p. 80.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 173.

Vattimo piensa a la *Andenken*, principalmente, como estrategia de debilitamiento de la metafísica, sin necesidad de volver a pensar al ser como fundamento. Por eso es una estrategia que disloca, perturba y distorsiona, digamos, que hace histórico lo que se pretende fuerte y naturalizado (como características del ser en la metafísica que critica Vattimo). Así el ser, se presenta como una multiplicidad de mensajes débiles, que Vattimo de manera muy general, relaciona con ese escuchar y responder del mensaje débil, con la reflexión de Walter Benjamin acerca del cuadro de Klee, “Angelus Novus”.⁴⁵⁹ Dicho cuadro trata de aquel ángel que clava la mirada con espanto hacia el pasado y sus catástrofes, en palabras de Benjamin: “El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas”.⁴⁶⁰ El ángel de esta manera, a su pesar, es arrastrado hacia el futuro que se encuentra detrás de él, “tal tempestad es lo que llamamos progreso”.⁴⁶¹

En síntesis, el ser trata de una compleja red de interferencias⁴⁶² en la cual nos encontramos arrojados, que escuchamos y que intentamos interpretar; sin embargo, no todos los mensajes que nos llegan son ya efectos constitutivos de nuestro mundo, sino también se tratan de huellas, “medias voces o voces débiles”, es decir, de aquello que no se ha convertido en mundo. Se trata de “las ruinas acumuladas por la historia de los vencedores en los pies del ángel de Klee”, de hecho, en palabras de Vattimo: “La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución (...)”.⁴⁶³

Por otra parte, en la *Ética de la Interpretación*, Gianni Vattimo, nos dice que: “pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos (...)”.⁴⁶⁴ Se trata de mensajes, que piden ser escuchadas con “*pietas*”, es decir, con caridad, en tanto

⁴⁵⁹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Tr. Marco Aurelio Sandoval. México: Premiá, 1982, p. 113.

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ Ibid., p. 114.

⁴⁶² Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Madrid, Cátedra, Tr. Luis de Santiago. p. 41.

⁴⁶³ Ibid., p. 41.

⁴⁶⁴ Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, Tr. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1991, p. 11.

kénosis, o con el exceso de ternura del ejemplo del Dios encarnado y hecho amigo en Jesús.⁴⁶⁵ Se trata de una “*pietas*” que se experimenta por lo viviente y sus huellas.⁴⁶⁶

Aunque a Vattimo le pueda parecer violenta o metafísica la siguiente reflexión, relacionaré a la rememoración como “*pietas*”, con un recordar compasivo por las víctimas, o como una “*pietas*” por los despojos de la historia, acercándola más a la noción de “historia a contrapelo” de Walter Benjamin.

Cabe advertir, que para Vattimo, Benjamin es un ejemplo (entre otros) del pensamiento dialéctico, al que hay que distorsionar, pues a decir de Vattimo, Benjamin todavía espera una especie de redención que haga justicia a lo olvidado, lo cual es interpretado como una pretensión de recuperar todo el pasado,⁴⁶⁷ demostrándose así – a decir de Vattimo-, que Benjamin, trabaja aun con nociones metafísicas no criticadas,⁴⁶⁸ situación que hace imposible a Benjamin lograr su pretensión de disolución de la dialéctica, hasta sus últimas consecuencias, además de que esta tarea lleva a Benjamin a intentar resolver los problemas de la dialéctica, “a través de una asunción de la teología, al servicio del materialismo histórico”.⁴⁶⁹ Benjamin, en resumen, y según Vattimo, sigue pensando en una reconciliación futura, como “apropiación y recomposición de la totalidad”.⁴⁷⁰

Finalmente se detectan dos diferencias más entre el recordar de Vattimo y el de Benjamin. Para Vattimo, la rememoración tiene más un sentido estético (como fruición), de revivir el pasado en una especie de “degustación arqueológica”.⁴⁷¹ Aquí se cuestiona dicha piedad por los despojos en un sentido estético, que aun incorporada a un proyecto político, no sólo aparece demasiado débil, sino cercana a la posición del espectador en política, que prefiere como *Bartleby*, no hacer nada. Por último, para Vattimo, es más correcto hablar de *pietates* “históricamente diferentes”,⁴⁷² situación que una vez más, nos deja en una posición ambivalente y demasiado problemática, por lo

⁴⁶⁵ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996, p. 127.

⁴⁶⁶ Gianni Vattimo, *Ética de la Interpretación*, p.31.

⁴⁶⁷ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El Pensamiento Débil*, Trad: Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, p. 23.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 38.

que respecta a la necesidad de justificar una movilización que parta de un recuerdo por los despojos de la historia, pues la cuestión del sujeto despojado se diluye mucho más. Parece no haber un criterio ético trascendental para lo despojado, pues la piedad se diluye en circunstancias demasiado particulares. ¿O sería mejor decir que universalmente se trata de una piedad hacia aquellos que son despojados, en tanto han sido tratados como objetos y no como sujetos, es decir, se trataría de un principio formal que se materializa en la historia?

Walter Benjamin, por su parte, busca *deconstruir* la historia unitaria oficial o de los vencedores, para reivindicar la historia de y desde las víctimas para buscar motivos que inciten a la revolución. En ese sentido, Benjamin apela más allá de la mera compasión o “*pietas*”, o de la mera dislocación de la pretendida perentoriedad de lo existente. Benjamin pretende mostrar la oportunidad de catalizar esa historia de las víctimas, en un momento revolucionario “en la lucha por el pasado oprimido”,⁴⁷³ esperando, incluso que la revolución, inaugure un nuevo tiempo.⁴⁷⁴

Así, el movimiento emancipatorio, se inspira en los antepasados oprimidos (o en luchas pasadas), pues, dicho en términos de Benjamin, el pasado tiene un derecho⁴⁷⁵ que merece ser reivindicado como acto de justicia. Se trata de hacer una historia diferente a la versión de los vencedores, en la conciencia de que “no existe documento de cultura que no sea a su vez documento de barbarie”; y por eso, la misión del historiador comprometido “es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo”.⁴⁷⁶

Con Vattimo, podríamos decir, que se trata de un recordar compasivo, que distorsiona o perturba la pretendida perentoriedad e inderogabilidad de la historia oficial, atendiendo los mensajes de los oprimidos y despojados de la historia, e intentando responder a ellos. Así entenderíamos una versión histórica-metafísica o de

⁴⁷³ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Península, 1988, p. 129.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 111. Por otra parte, Adolfo Gilly, relaciona esta manera de hacer historia, con los estudios subalternos, que más allá de partir de las víctimas, de los subalternos, o de los que aparecen desde la elite como los actores secundarios, busca insertarse en el campo de lo subalterno mismo, más allá, de la mera relación entre dominadores y dominados. Esta inserción fenomenológica, les permite encontrar fenómenos inéditos, ilegibles desde una lectura tradicional. Se trata de una política, cultura, religión con contenidos demasiado peculiares, que ponen en cuestión, o ayudan a redefinir las concepciones dominantes acerca de la política, de la cultura, de la religión, de la sociedad, etc. Véase Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México: Era, 2006.

la Totalidad, y un intento por reconstruir el presente en continuidad con un pasado inédito a los ojos de la Totalidad.

En Benjamin, esta recuperación desde y a través del *Estado de excepción* que ahora es la regla, y de la que ni los muertos se salvan, se convierte en energía que permite impulsar movilizaciones sociales. Aquí, es posible identificar dos elementos que escaparían a la visión de Vattimo, la posibilidad de la revolución, más allá de la mera compasión, y la importancia de la opción preferencial por los débiles así como por los excluidos de la historia oficial, incluso, como momentos privilegiados de una experiencia ética y de politización.

Así entonces, regresando al planteamiento de Benjamín Ardití y el asunto de lo imposible como elemento movilizador, podríamos decir, que la energía revolucionaria o de transformación, proviene tanto de la conciencia de las injusticias y movilizaciones del pasado, o del recuerdo, como de la promesa de un mundo mejor.

Desde una perspectiva más clara para las necesidades de un movimiento de transformación, así como más integral, que parta de los excluidos, y que esté consciente de la complejidad socio-política, así como de la necesidad de apelar más a triunfos parciales, y a la necesidad de lucha permanente, se encuentran posturas como la de un Gramsci, o bien, actualmente, como la del sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Las comentaré brevemente.

Antonio Gramsci, en uno de sus *Cuadernos de la cárcel*, especialmente en el cuaderno 25, fechado en 1934,⁴⁷⁷ se encuentra un tratamiento de la historia de los grupos populares y que se titula "Al margen de la historia".⁴⁷⁸ A Gramsci parece interesarle más el asunto de la historia de las movilizaciones o conflictos sociales de los grupos populares. Se trata de una propuesta interesante, por enfocarse en el lugar del conflicto o de la zona en donde se tocan, la esfera de la política de la elite y de la política de los grupos populares. Gramsci, como teórico de la hegemonía, o de ese discurso que legitima, justifica y reproduce el poder de la elite, sabe muy bien, que la historia de la elite es la historia del Estado, y por ello es necesario como punto de partida, estudiar a los sectores populares, desde su formación como organizaciones

⁴⁷⁷ Adolfo Gilly, op.cit., p. 81.

⁴⁷⁸ Idem.

populares, sus adhesiones a las formaciones políticas dominantes, su involucramiento o no con partidos de la elite, o con aquellas organizaciones que les garantizan una mera autonomía parcial, o en los términos de la elite, o su articulación con aquellas organizaciones que propongan lo que Gramsci llama su “autonomía integral”, o su conversión en Estado.⁴⁷⁹ Es decir, Gramsci, en coherencia con su “pesimismo de la inteligencia, pero optimismo de la voluntad”, traza en el futuro, la posibilidad y la necesidad de que las clases dominadas se planteen el llegar a ser Estado, advirtiendo la importancia de ser primero cultural o hegemónicamente dirigentes, para llegar a ser políticamente dominantes.

Por otra parte, el sociólogo Boaventura de Sousa, propone una “sociología de las ausencias”⁴⁸⁰, la cual consiste en hacer un estudio riguroso de, y desde las prácticas de los grupos populares e indígenas tradicionalmente excluidos por la sociología dominante, tanto en el pasado como en el presente. De hecho, una sociología de las ausencias, partiendo de la voz ausente de aquellos que no se ajustan al canon metodológico occidental y que por ello, son menospreciados, permite hacer justicia epistemológica, como condición de posibilidad de cualquier otro tipo de justicia o reivindicación.

Aquí lo interesante será, que a partir de ese aprendizaje y diálogo desde las prácticas epistemológicas, culturales, económicas y políticas de grupos como los indígenas, se podrán esbozar, a partir de ellos, visiones alternativas al decadente modelo del capitalismo neoliberal. Se trata de alternativas, que habrán de provenir, desde más allá, de las que pretenden ser alternativas y no lo son, por partir del modelo epistemológico occidental, y que por ello mismo, a decir de Boaventura, no suelen ser verdaderas alternativas. De esta manera, Boaventura nos dice, que gracias a esta ampliación de experiencias, antes insospechadas, puede hablarse de una “sociología de las emergencias”⁴⁸¹, o de diversos proyectos posibles y alternativos al dominante.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 82.

⁴⁸⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009, pp. 98-135.

⁴⁸¹ Ibid., p. 129. “La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica (...) La sociología de las emergencias consiste en proceder en una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias del futuro (lo Todavía-No) sobre

En síntesis, la ampliación del pasado que se hace posible con la sociología de las ausencias, permite una ampliación del futuro.

“Escuchar al oprimido” y aprender de él, en una posición expectante, y dispuesta a la autocrítica y la auto-transformación podría ser el método hermenéutico para adoptar por parte de una propuesta rememorante, que más allá de rumiar en los escombros desde la compasión, apele racionalmente, a la *ob-ligación* ética de hacer justicia para el excluido.

5.5.2 Una lectura política a la relación entre experiencia abismal y transformación imaginario-poética en Nietzsche: el nihilista activo⁴⁸²

Se ha hablado de la importancia de la identificación de los dispositivos discursivos hegemónicos y dominantes que posibilitan el mantenimiento, la legitimación y la reproducción del modelo, sobre todo, una vez que dicho dispositivo es inoculado en los sujetos, dejándolos en la situación de individuos despolitizados, a-críticos y consumistas. Así pues, frente al discurso dominante, o frente a la aparentemente imparable expansión del modelo del mercado, manifestándose en términos de mercantilización, cosificación, dominación y exclusión, es necesario buscar estrategias de resistencia y transformación, en búsqueda del reconocimiento de los excluidos. Partiendo de la tesis de pensadores como Gramsci, Althusser, Foucault, o del mismo Vattimo, quienes descubren que la dominación de la elite se sostiene primordialmente en el dispositivo discursivo, la estrategia aquí propuesta, irá en términos de la construcción de un discurso contra-hegemónico, a través de la re-significación de conceptos clave o “disparadores de la acción social”; construcción que es posible desde el espacio educativo.

las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración”.

⁴⁸² Si bien el tema no es nada nuevo, respecto de la relación entre tragedia y poesía como transformación, busco partir de “Así hablaba Zaratustra”, y busco hacer un intento de lectura política, como liberación o transformación del otro, o de uno mismo en comunidad. Vattimo parece ir en esta línea en varios de sus libros, aunque no parece darle continuidad a esa reflexión. También me fueron de ayuda diversas interpretaciones, como Deleuze, Colli, Klosowsky y sin duda la interpretación de Jorge Manzano.

Dado que uno de los más graves defectos de la izquierda, ha sido, la reducción de su capacidad de imaginación, y en ese sentido tanto de crítica como de propuesta de una contra-hegemonía, es importante retomar la lectura de Vattimo acerca del ultrahombre como filósofo artista, que disloca, inventa, propone y renueva metáforas o conceptos clave. El ultrahombre, en la lectura que nos ofrece Vattimo, es quien asume un “nihilismo activo”, que levantando acta de la muerte de Dios, al contrario de la posición reactiva, él se anima a la creación de nuevas metáforas de carácter tentativo, pero en un ejercicio poético. De esta manera, se puede enlazar la interpretación estética de Nietzsche y lectura política del filósofo alemán.

Una de las hipótesis que se propusieron desde el principio en el presente trabajo, era de que Vattimo no parecía seguir su propia propuesta, y se quedaba más en una posición reactiva, quizá por sus propias premisas que le impiden dar un paso más allá, por temor a recaer en planteamientos “violentos” o “metafísicos”. Es por esta razón, por la que se considera pertinente, ir más allá de Vattimo para hacer una lectura política de la relación entre experiencia abismal y transformación poética, realizada por el “nihilista activo” o “ultrahombre” en Friederich Nietzsche, desde la interpretación de Gianni Vattimo.

5.5.2.1 Introducción

Se entenderá en el presente trabajo al ultrahombre o al nihilista activo, como el filósofo artista o poeta que crea metáforas, o que en la lectura de Vattimo, que interpreta la realidad.

Por su parte, se entenderá la idea de la poesía como invención, como *propuesta* radical, creación o apertura de un mundo (Heidegger).⁴⁸³ Y por ello también, se hablará de la importancia del poeta o de la figura del filósofo artista, el cual inventa, crea, re-crea, instituye o transforma, y que habiendo pasado por la experiencia trágica, dolorosa o dionisiaca de fusión con el *Uno primordial*, o que habiendo constatado la muerte de Dios (Nietzsche), regresa para *inventar-nos* metáforas que den sentido; es

⁴⁸³ Como nos lo dice Heidegger: “el arte es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder; (...) el arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente (...)”. Martín Heidegger, *Nietzsche I*, Tr. Juan Luis Verma. Barcelona: Destino, 2001, p. 81.

decir, para crear un *kosmos* social y personal de carácter *phronético* (prudente y por ello de alguna manera inestable y tentativo). Esta reflexión permite concebir al poeta o al filósofo artista o ultrahombre, como aquel que nos propone *mundos alternativos* gracias a una *imaginación de inocencia* (Ricoeur).

Conviene señalar ciertas características pertinentes y genéricas del proceder poético en las cuales me quiero enfocar:

1) El asunto del éxtasis como un salir de sí. Así se entiende la inspiración dionisiaca o la salida de sí hacia al *espacio de la exclusión*, o hacia la experiencia de la muerte de Dios (en Nietzsche). Aquí también cabe el propio sufrimiento o la experiencia de lo irracional, como un no estar en sí, sino fuera de sí, o simplemente la experiencia de la muerte o de la irrupción de lo que está afuera de mi cotidianidad, como un exponerse a lo otro que se me presenta en un primer momento *sin-sentido*.

2) La propia experiencia dolorosa del afuera o del sin-sentido, hasta el debilitamiento o cierta disolución del sujeto. Esta es la experiencia de la propia muerte del yo, que puede por su parte desencadenar la fusión con el *uno primordial* (el fin de la experiencia dionisiaca), o el donarse y fundirse en el otro (primera posibilidad de interpretación política como cura comunitaria).

3) La labor creativa y poética de expresión de lo irracional en lenguaje poético o alegórico (Nietzsche). Es el momento de intentar crear (o transformar) una metáfora nueva que da sentido habiendo desenmascarado la antigua, es decir, una vez que dios ha muerto. No era casualidad que en el pensamiento griego, los que deseaban ser sabios, tenían que aprender a morir en vida, para luego convertirse en "*iatromantis*",⁴⁸⁴ curadores o sanadores (*¿Ultrahombre? ¿sacerdote?*) e intérpretes de dioses. Aquí señalo algo que me parece interesante en Nietzsche, pues él no propone ocultar el dolor o lo abismal, sino afirmarlo alegremente y de manera danzante⁴⁸⁵ para que el filósofo poeta o ultrahombre siga creando, tal y como el niño que construye castillos de arena a pesar de que las olas, una y otra vez se los puedan tragar (segunda posibilidad

⁴⁸⁴ Véase al respecto, Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, Tr. Carmen Francí. España: Atalanta, 2006. En este libro existe todo un capítulo que nos habla de esta clase especial de filósofos o *iatromantis*, en p. 96.

⁴⁸⁵ Esta idea de afirmación del dolor, la realizan varios intérpretes. Pero se aclara que en la Voluntad de Poderío de Nietzsche se encuentra la idea de fortaleza o "salud" a través de los grandes dolores de la existencia.

de interpretación política).⁴⁸⁶ De ahí que para ir expresando lo que desea, tenga que inventar (heurísticamente), o bien, tenga que crear nuevas metáforas. Tal es, nos dice Vattimo, “*la gran redención del sufrimiento y así es como se hace posible que la vida se vuelva más ligera*”.⁴⁸⁷

5.5.2.2 Planteamiento inicial: Nietzsche y la experiencia abismal

La pertinencia de Nietzsche (1844-1900) es considerable, puesto que frente a la experiencia abismal, de lo espantoso o del sin-sentido, él propone un ¡sí! afirmador de la vida⁴⁸⁸ por parte de un -filósofo poeta- creador de metáforas, como se puede leer en el aforismo 876 de la Voluntad de Poder.⁴⁸⁹ De esta manera, como se lee en la Voluntad de Poder,⁴⁹⁰ en donde también se establece la diferencia entre un nihilismo *activo y uno reactivo*,⁴⁹¹ tanto Nietzsche, como Vattimo, nos invitan a pasar a un nihilismo activo,⁴⁹² el cual es aquel que no sólo destruye los obstáculos que impiden la afirmación de la vida, sino que fundamentalmente se atreve a crear de manera libre, a inventar mundos y valores alternativos, pero siempre consciente de que “todo

⁴⁸⁶ Esta idea, propiamente de Heráclito, se encuentra en Nietzsche en *El origen de la tragedia*, en el aforismo número 24.

⁴⁸⁷ Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989, p. 260. Las cursivas son mías.

⁴⁸⁸ Véase también a Jorge Manzano, “La filosofía ante el sufrimiento: La danza de los ocho filósofos”, en *Revista de Filosofía XIPE TOTEK*, ITESO-Guadalajara, núm. 71, septiembre, 2009, p. 234.

⁴⁸⁹ “¿Qué es lo mediocre en el hombre común y corriente? No considerar como algo muy necesario el reverso de las cosas; combatir las calamidades como si estas se pudieran evitar (...) Nuestro modo de ver, en definitiva, es el opuesto, nosotros creemos que con la mejoría del hombre, mejora también su reverso; que el hombre más alto, si se acepta como lícito tal concepto, sería el que representase más plenamente el carácter contradictorio de la existencia, como gloria y única justificación de la existencia misma” (Nietzsche, VP, 876), Nietzsche, *Voluntad de Poderío*, Tr. Dolores Castillo Mirat. Madrid: EDAF, 1980, p. 479.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 41. “El nihilismo tiene un doble sentido: a) el nihilismo como signo del creciente poder del espíritu, es nihilismo activo; b) el nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu, es nihilismo negativo”.

⁴⁹¹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Ensayos 1961-2000, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2007, p. 207.

⁴⁹² Vattimo interpretando a Nietzsche, nos habla de la necesidad de una transformación del sujeto para pasar de un nihilismo pasivo a uno activo” Ciertamente esta reflexión se puede encontrar en Así habla Zaratustra, cuando se nos habla de las transformaciones. Véase Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989, p. 192.

encantamiento como amistad hacia lo que vendrá implica desencantamiento de todo lo que es actualmente”.⁴⁹³

Así pues, Nietzsche, nos habla de la necesidad del filósofo poeta, danzante o super-hombre (Ultrahombre en Vattimo),⁴⁹⁴ quien de manera valiente, puede navegar entre el sin-sentido sin quedarse anquilosado ante lo espantoso de manera reactiva, sino que, en cambio, como un niño que juega en la arena,⁴⁹⁵ se ve en la necesidad de crear nuevas metáforas, sabiendo -y aquí se muestra el carácter doblemente trágico y afirmador de Nietzsche-, que esas metáforas son de igual manera de tipo interpretativo, y por tanto, frágiles, tentativas y “golpeadas por los embates de las olas de altamar”, o dicho con otras palabras, “*humanas, demasiado humanas*”.

Incluso, y llegando aún más lejos, en su escrito *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos muestra el carácter ficticio, artístico o metafórico⁴⁹⁶ de nuestras concepciones acerca de la verdad y de la realidad, para mostrárnoslas

⁴⁹³ Ibid., p. 118. Nos dice Vattimo: “La tarea del filósofo, como Nietzsche la entiende para sí, es decir, del filósofo que no quiera ser un simple codificador de las valoraciones corrientes e instintivas de un determinado mundo, es la de crear valores”. Y más adelante: “La soledad, el no sentirse en casa del filósofo, nace del hecho de que todo “hacer encantamientos” (*Zaubern*), como amistad hacia lo que vendrá, implica un desencantamiento (*Entzauberung*) de todo lo que es actualmente”.

⁴⁹⁴ En adelante preferiré la traducción de Vattimo, quien prefiere Ultrahombre a Superhombre. Esto por diversas causas, entre las que cabe destacar: según Vattimo el prefijo ultra además de significar no sólo diferencia cuantitativa sino cualitativa, también nos permite evitar la tendencia superadora (de super) propia de la metafísica de la modernidad, de lo contrario, a decir de Vattimo, se nos imposibilitaría salir de la metafísica de la modernidad y de la organización total, situación a partir de la cual, Vattimo, en diálogo con Nietzsche, desea comenzar su crítica o “debilitamiento”.

⁴⁹⁵ Ya tan sólo en el aforismo “De La Transformaciones”, Nietzsche, nos habla de tres transformaciones que nos permiten comprender las tres etapas que deberá atravesar aquel ser humano que desee convertirse en un filósofo poeta y creador: “la del espíritu en camello, la del camello en león y la de león en niño” El camello es el que vive atado a las cargas, a la moral y a la coerción. Es sin duda un “espíritu de pesadez”: “¿Qué es pesado?”, pregunta el espíritu sufrido, y se arrodilla cual camello, ansioso de llevar pesada carga”. El camello, llevando sus cargas, se adentra no sólo en el desierto, sino “en su propio desierto”, en palabras hegelianas, diríamos que se ahonda en su primera inmediatez, en su pura indeterminación abstracta y tautológica. Por otra parte, el león es aquel que encontrará hasta en aquello que consideraba sagrado pura falacia, pero su gran tragedia radicaré en su gran incapacidad para crear algo nuevo. Sin embargo, en esa lucha encarnizada y feroz, encontrará la semilla de su transformación para pasar a la última etapa: el niño. En palabras de Nietzsche: “Es el niño inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que echa a girar espontáneamente, un movimiento inicial, un santo decir ¡sí!” (De las Transformaciones).

⁴⁹⁶ Vattimo nos dice: “(...) las reacciones emotivas estimuladas por el encuentro con las cosas son asociadas con imágenes y objetos, se convierten en conceptos y nombres de ellos, pero sin que haya entre unos y las otras ningún nexo objetivo. El mundo de la verdad se constituye cuando, con el surgimiento de la sociedad organizada, un determinado sistema metafórico es elegido como canónico e impuesto a la observancia de todos”. Véase Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Tr. Juan Carlos Gentile. España: Paidós, 1992.

como si se trataran de meras proyecciones ideológicas,⁴⁹⁷ o como una mera adecuación de nuestros discursos a “ciertas reglas universales aceptadas en un determinado mundo”.⁴⁹⁸ En esta línea interpretativa, que en sentido estricto ya ha sido criticada en capítulos anteriores, se busca recatar ciertas ideas que se consideran pertinentes para un pensar diferente, como por ejemplo, cuando Nietzsche nos habla de la decadencia como el “bloquearse de la productividad metafórica dionisiaca”,⁴⁹⁹ situación que nos petrifica en el nivel del “espíritu de la pesadez” y de las cargas impuestas por la moral de las ideas frías y del tú debes. Por ello, en un primer momento, ante la experiencia abismal, se nos invita a ser destructores, a trans-valorar o transformar los valores de un mundo al revés, creando unos nuevos que permitan afirmar la vida. Cito a Pierre Klossowski:

(...) así Nietzsche emprende a su vez el combate contra la cultura –en nombre de una cultura de los afectos (...). Esta cultura de los *afectos* sólo será posible después de una desarticulación progresiva de las subestructuras que se han elaborado a partir del lenguaje.⁵⁰⁰

Nietzsche, también nos invita a salir de nosotros mismos, esto es, a tener una experiencia extática, o una experiencia del más allá de mi cotidianidad para retornar una y otra vez transformando. Me refiero a la experiencia dionisiaca, la cual consiste, no sólo en este salir de sí, sino además, en un salir de sí como olvido de sí para llegar hasta la fusión con el *uno primordial*.⁵⁰¹ Se trata entonces, de un impulso hacia la unidad, en un desbordamiento tanto apasionado como profundamente doloroso,⁵⁰² a través de un extraño don original, toque divino, o condición provocante de la danza divina, *¿cabe aquí la posibilidad de la pro-vocación del otro como don original?* Como nos lo dice Vattimo: la experiencia dionisiaca “(...) (*Se trata del*) inmediato sentirse al unísono del acontecer de la vida y de la muerte, donde las fronteras de la individualidad

⁴⁹⁷ Gianni Vattimo, op.cit., p. 209.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 69.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 199.

⁵⁰⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Tr. Roxana Páez. Madrid: Arena, 2004, p. 36.

⁵⁰¹ Jorge Manzano, *Nietzsche, Detective de bajos fondos*, México: UIA, 2002, p. 27.

⁵⁰² Idem.

y de la conciencia son arrolladas como por la crecida de un río”,⁵⁰³ hasta la identificación con la otredad.

5.5.2.3 Una lectura de Nietzsche desde América Latina en clave política

En palabras de Vattimo: “Lo dionisiaco aparece (...) como una posibilidad “libremente poetizante” (...) el impulso metaforizante que crea las ficciones útiles para la vida quiere desarrollarse más allá de esta utilidad, poniendo en peligro las instituciones”.⁵⁰⁴

Sin duda, Nietzsche y la experiencia original en los griegos, así como su concepción trágica de la vida, nos invita a la reconciliación, al reconocimiento y a la comprensión del carácter trágico de la vida, pero fundamentalmente, se nos invita a la transformación poética de lo que niega la vida, y gracias a ella, a la afirmación gozosa de la vida, siempre así, frágil, paradójica, contra-intuitiva, adversa, o en ocasiones, alegre. Como se ha comentado, Nietzsche nos invita a salir de nosotros mismos en la experiencia dionisiaca, hasta el olvido de sí y hasta la fusión con el *Uno primordial*.

Ahora bien, si es que la experiencia dionisiaca se nos puede presentar como dolorosa o trágica, por ir hacia aquel otro –*homo sacer*-⁵⁰⁵ excluido,⁵⁰⁶ o casi, sin vida y que se me presenta sin-sentido para mi mundo, así entonces, dándome a ese otro, representante de la agonía de un pueblo e incluso de la agonía de lo otro de mí mismo, o bien, a partir de mi propia agonía, en esa salida de mí para identificarme con el otro que también agoniza, es entonces, en donde a partir de la formación de la comunidad de los que agonizan, es en donde Nietzsche, nos invitaría a la liberación (cura comunitaria). Así pues, en la búsqueda de la liberación se nos invitaría a la subversión

⁵⁰³ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Ensayos 1961-2000, Tr. Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2007, p. p. 254. En otra página, Vattimo nos ayuda a comprender al “impulso dionisiaco, como impulso a la negación de la identidad” en *Ibid.*, p. 165.

⁵⁰⁴ Gianni, Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1989, p. 44.

⁵⁰⁵ Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo sacer II,I*, Tr. Antonio Gimeno Cuspinera. España: Pre-Textos, 2004.

⁵⁰⁶ Y en esta de salir hacia el otro me estoy inspirando en la literatura existente sobre la Filosofía de la Liberación, por ejemplo en Enrique Dussel y *su Filosofía de la Liberación*, México: FCE, 2011, aunque el mismo Dussel se muy crítico con Nietzsche. En quien se encuentran estas relaciones entre Nietzsche y el tema del otro, aunque de manera, a mi parecer, muy tenue, es en Gianni Vattimo, por ejemplo en sus *Diálogos con Nietzsche*, op.cit.

y a la transformación poética e incluso, a la danza gozosa a pesar del siempre presente trasfondo de imperfección y contradicción.

De esta manera, la constante transformación poética en Nietzsche, podrá estar alejada de un mero *esteticismo*, y podrá estar más cercana al acto político por excelencia: al de la invención con sentido comunitario, de mundos alternativos y posibles como *pro-puesta* radical, o como crítica al orden social establecido, o bien, podrá estar más cercana a la búsqueda de alternativas o maneras diferentes de enfrentar nuestros problemas sociales.

En este sentido, retomando el asunto de la libre *metaforización*, dicha transformación poética tendrá que partir desde el lugar de la exclusión, en donde constato la muerte de dios en el rostro del oprimido, y cuya sólo presencia contradice y critica al orden socio-político establecido, posibilitando descubrir la falsedad de las representaciones que sostienen mi mundo o de ese dios falso que lo legitima. Paralelamente al descubrimiento de la falsedad de máscaras que sostienen mi mundo, se tendrá que ir presentando la necesidad de las nuevas metáforas que afirmen la vida de los que *no pueden poder ser*.

Evitando exagerados romanticismos, y al menos por ahora, desde el punto de vista conceptual-epistemológico, la tarea tendría que ir en el sentido de crítica o de desfundamentación de la ciencia dominante y, en su lugar, tendría que enfocarse en la construcción de concepciones teóricas que posibiliten la liberación, en un ejercicio metafórico, libre y constante. De esta manera, se entiende, que el filósofo poeta de vocación ética, no sólo habrá de intentar balbucear su experiencia de lo funesto, sino incluso, darle voz a los que no la tienen, a los que comúnmente permanecen ausentes, es decir, y de igual manera, habrá de ofrecer alternativas, a través de una renovada concepción de política y de sociedad en pugna con la tradicional. Tal y “como la abeja que construye en un primer momento las celdillas y luego las llena de miel”.⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ Gianni Vattimo, op.cit., p. 69.

5.5.3 Un ejemplo práctico de nihilismo activo: acerca de cómo sería posible construir un discurso de resistencia y transformación a través del análisis de una obra literaria

Es posible hacer crítica política y ejercicios de re-significación, desde la obra *Diario de un mal año*, por ejemplo. Incluso, trabajando con obras críticas como la citada, se abre la posibilidad de desmarcarnos del lenguaje de la hegemonía dominante, y la posibilidad de construir un discurso contra-hegemónico, a través del establecimiento de nexos heurísticos, o a través de ejercicios de renovación metafórica. Éste ejercicio, podría ser aplicado pedagógicamente en el terreno académico, con cualquier otra obra que se juzgue pertinente. Cabe advertir, que la ventaja de ciertas obras artísticas como las literarias (y no todas), permite en ocasiones, acceder a una experiencia con un otro excluido, pero desde una novela, la cual desempeña el papel de portavoz o metáfora de un otro colectivo y oprimido.

Para Roland Barthes⁵⁰⁸ es posible ver a la literatura en sí, como ejercicio dislocador o liberador de las formas dominantes o ya institucionalizadas de escritura, es decir, frente a lo que el mismo Barthes denomina “escritura policial”.⁵⁰⁹ De hecho, dicha escritura liberadora, frente a la literatura oficial,⁵¹⁰ tratará de “liberar a la palabra de sus compromisos sociales y culpables”,⁵¹¹ hasta convertir a la escritura en una fiesta. Esta acción nos permitirá esbozar “puntos de fuga” (Deleuze) o re-significaciones totales.⁵¹² Como ejercicio de re-significación o de metaforización (como tarea del ultrahombre que asume el nihilismo activo), se propondría como ejemplo la lectura *Diario de un mal año* de Coetzee, pues ésta, posibilita una lectura anárquica, “estrábica” o tri-óptica,⁵¹³ por la manera en la que el autor la escribe en una relación entre ensayo, crítica política-cultural y ficción.⁵¹⁴ Esta especie de desviación, en la hipótesis propia, permite preparar pedagógicamente al sujeto desestabilizador o ideal para la re-significación como arma

⁵⁰⁸ Pablo Lazo Briones, *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los (débiles) márgenes entre filosofía y literatura*, México: Siglo XXI, 2006, p. 138.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁵¹¹ *Idem.*

⁵¹² *Ibid.*, p. 146.

⁵¹³ Pablo Lazo Briones, *La crítica a la violencia de la cultura política en J.M. Coetzee*, (artículo inédito) México: UNAM, 2012, p. 7.

⁵¹⁴ *Idem.*

conceptual.⁵¹⁵ En síntesis, se estaría tratando de un sujeto hábil para re-significar sus prácticas cotidianas, moviéndose en los intersticios o en la transversalidad (como la figura de Hércules o del piojo en Deleuze), y convirtiéndose en un sujeto subversivo, inquieto y crítico.

John Maxwell Coetzee (1940), es un literato sudafricano que se ha ido ganando un amplio reconocimiento mundial por la calidad de su obra.⁵¹⁶ Se considera, que es en la obra *Diario de un mal año*,⁵¹⁷ en donde Coetzee construye un relato con alto contenido político, enlazando sus reflexiones con la pasión, con las miserias y con la grandeza de cada uno de los actores de la novela,⁵¹⁸ delineando de esta manera, un

⁵¹⁵ Althusser al respecto afirma que “en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra” Y más adelante dice, citando a Lenin “(...) de la consolidación de tal o cual matiz puede depender el porvenir de la social-democracia rusa (...)” en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Tr. Óscar del Barco. México: Siglo XXI, 1976, p. 20. Algo parecido nos lo dice el filósofo mexicano Porfirio Miranda al criticar la imposición (discursiva) de los cánones positivistas, y cómo los economistas a los que se refiere, sustituyen intencionalmente, por ejemplo, el término extorsión por el término intercambio, de manera que “la elección misma de sus términos clave es ya un acto de neutralización que equivale a decir que el fenómeno observado no es malo”, acción que justamente Porfirio Miranda denominará como “acciones mutiladoras”, véase Porfirio Miranda, *Apelo a la Razón*, Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 474-475.

⁵¹⁶ Su obra se mueve generalmente desde las contradicciones de la Sudáfrica post-Apartheid, y nos permite de esta manera no sólo enfrentarnos a su obra como fenómeno saturado (Scannone) que nos muestra el rostro de un otro colectivo oprimido, de hecho no sólo nos regala la posibilidad de imaginar el dolor de la exclusión de un otro (Nussbaum) para acrecentar nuestra empatía, nuestra comprensión del problema y nuestra responsabilidad ética por ese otro, sino también, a través de su crítica, nos permite re-pensar y re-significar una serie de conceptos que son clave en la “lucha por el reconocimiento” o en lo que se ha ido denominando, como una lucha de resistencia y transformación frente al poder dominante y violento de lo “Mismo-Político”.

⁵¹⁷ J.M. Coetzee, *Diario de un mal año*, Tr. Jordi Fibla. México: Mondadori, 2008. *Diario de un mal año* (2008) trata de un famoso, solitario, resentido y crítico escritor de 72 años, que le es encomendada la tarea de colaborar en un volumen de ensayos que será publicado junto con otros famosos escritores, para tocar diversos temas, entre los cuales, lo político es un tema constante. Al mismo tiempo, el escritor se enamorará de una voluptuosa joven, que debido a las diferencias de edad, llevarán al viejo escritor a contratarla como secretaria para transcribir los ensayos en los que el escritor está trabajando. De esta manera, se entrecruzarán las historias de ambos, y de un tercero que será el postmoderno, enamorado de Anya. Ya en el propio relato de *Diario de un mal año* se irá desplegando una lucha por el reconocimiento –nunca logrado– en la relación entre el escritor y la joven Anya. Esta relación, por su parte, se verá perturbada por la presencia de un tercero, que será Alan, el novio de Anya. No menos interesante, será el hecho de que cada uno de los personajes, en ocasiones de forma un tanto caricaturizada, pero no por ello poco sincera, representarán tres tiempos, tres paradigmas o tres visiones encontradas en la época postmoderna. Así tenemos al viejo escritor, que como ultrahombre a pesar de su soledad, afirma su propia vida, consagrándose a la creación artística y a la respuesta responsable por el otro excluido a través de la crítica para apoyar así, de manera sutil y humilde, a la lucha por el reconocimiento.

⁵¹⁸ En la página 59 de la novela se lee lo siguiente: “Hace unos días escuché una interpretación de la quinta sinfonía de Sibelius (...) orgulloso de que los seres humanos podamos crear semejantes cosas a partir de la nada. Contrastemos eso con los sentimientos de vergüenza, porque nosotros, nuestra gente,

espacio público-privado, que por su parte, posibilita no sólo el enlace de dos espacios rigurosamente separados por la dominante política moderna (racional),⁵¹⁹ sino también, la tan buscada re-significación y re-habilitación de lo público y de lo político desde el mundo de la vida cotidiana, tema por cierto, ampliamente discutido y reflexionado por los alcances de la fenomenología en el estudio de lo social (Schütz, por ejemplo) en el escenario de una marcada escisión entre el ámbito de lo político-institucional y el ámbito de lo ciudadano-colectivo, ámbito civil, en donde justamente lo institucional se sostiene, se reproduce o se modifica, abriendo con ello, diversas alternativas frente a la auto-referencialidad de la política dominante, así como, frente a sus expresiones individualistas-electorales propias de una democracia meramente instrumental y contradictoria.

Quizá finalmente convenga concluir, con Barthes y con Foucault, que también es el arte, y en este caso la literatura, un campo estratégico de batalla, por lo que habremos de hacer algo que en otro contexto, otro literato llamado Houellebecq titula una de sus obras como *Ampliación del campo de batalla*,⁵²⁰ es decir, aprender a abrir espacios de polémica, tomándonos en serio a la literatura, o al cruce de ésta con la filosofía como campos de batalla estratégicos.

hemos credo Guantánamo. Creación musical por un lado, una máquina para infligir dolor y humillación por el otro: lo mejor y lo peor de lo que somos capaces los seres humanos”, en Coetzee, op.cit., p. 59.

⁵¹⁹ “En resumen: fuera de la cosa pública están el imperio de las pasiones, la guerra, el temor (...) dentro del imperio de la cosa pública están el imperio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza (...)”, Ibid., p. 13.

⁵²⁰ Michel Houellebecq, *Ampliación del campo de batalla*, Tr. Encarna Castejón. Barcelona: Anagrama, 1999.

VI. REFLEXIONES FINALES

En el presente trabajo se ha reflexionado acerca del papel del “pensamiento débil” en la propuesta política de Vattimo, o en lo que se ha llamado “izquierda débil”. Para ello, se ha presentado lo que Vattimo entiende como pensamiento débil, a partir de sus dos fuentes principales: Heidegger y Nietzsche.

De Heidegger, se ha destacado su crítica a la metafísica y a la modernidad. De Nietzsche, de igual manera, se ha destacado su crítica a la moral dominante y su propuesta de inversión de los valores, así como sus propuestas del “ultrahombre” o del “nihilismo activo”. A ambos pensadores, desde la lectura de Vattimo, se les ha presentado no sólo como meros críticos de la tríada metafísica-modernidad-violencia, sino, principalmente, como alternativas a la metafísica (a lo que entienden por tal), a la modernidad, a su violencia, a la razón instrumental y a la razón dialéctica. Esto último, hace de Vattimo y de su propuesta débil, también inspirada en el cristianismo (*kénosis*), un pensador alternativo a la metafísica y a la violencia de la modernidad, que ha puesto en la mesa del debate filosófico el tema de la diferencia, de lo multicultural, de la oscilación, y sobre todo, del asunto del ser, ya no como presencia, sino como mensaje (s) a interpretar.

Vattimo, respecto de lo peor de la modernidad propone ya no superarla pues a su parecer eso sería violento y también demasiado moderno (por el énfasis moderno en lo nuevo). Por esa razón, en cambio, propone debilitar, o mejor dicho distorsionar (*Verwindung*) los presupuestos metafísicos de la modernidad. Así pues, mientras que hay quienes siguen pensando en términos dialécticos, o por el contrario, *analécticos* o de transformación, Vattimo, por su parte, apela a la distorsión.

Sin embargo, se ha demostrado, que tanto en términos de sus premisas, como en términos políticos, el planteamiento de Vattimo entra en una serie de dificultades que hacen que el pensamiento débil se torne ambivalente o auto-contradictorio. Dicho carácter auto-contradictorio tendrá graves efectos en el ámbito socio-político, y esto, a pesar de ser una propuesta autocalificada como de izquierda, comunista, comprometida, comunitaria o *kenótica*.

Quizá, en efecto, la generosidad o caridad a la que apela Vattimo, hace que su propuesta ya propiamente política sea ingenua, ineficaz, cercana a la abdicación y en consecuencia, políticamente irrelevante e impertinente, sobre todo para un contexto tan conflictivo como el latinoamericano.

De cualquier manera, Vattimo tiene reflexiones interesantes que hacen que el propio Dussel afirme que hay que estar con Vattimo pero más allá de él. Da la impresión que Vattimo a pesar de autodenominarse de izquierda, se queda siempre sin dar el paso decisivo de la apuesta por la transformación. Parece que le preocupa mucho no parecer dogmático o violento, o metafísico (y lo que él entiende por ello), y por ello parece más bien afirmar un pensamiento de la diferencia o de la multiplicación de interpretaciones, sin ser relativista.

Y no es relativista, porque a pesar de las críticas que se le hacen acusándolo de tal, él termina apelando como límite a la misma *kénosis* o a la debilidad del principio de la caridad como traducción del mensaje cristiano. Pero eso, también hace problemática su propuesta, pues apelando al mero sentimiento amoroso, no parece percatarse de la debilidad e irrelevancia de su planteamiento en términos políticos. Valdría la pena, como se comentó con Ricoeur, apelar también a un principio más de tipo racional como el de la justicia o de la equivalencia, que en Ricoeur vuelve operativo al principio de la sobreabundancia o del amor.

Además, en Vattimo, esa problemática y extraña combinación entre fruición (individual) y comunidad, o entre comunidad y sentimiento estético, junto con su apelación a un sujeto demasiado flexible, nómada y líquido, parece colocarlo más cercano a aquellas formas postmodernas de lo comunitario, pero en la forma flexible, errante, líquida, transitoria y fugaz de la *tribalización* (Maffesoli). Estas formas de *comunalidad*, arraigadas más en la fruición, que en un principio racional que implique perdurabilidad y un serio proyecto de vida, me parece que en términos políticos, se enfrenta a dos problemas considerables que mencionaré más adelante.

Por otra parte Vattimo, asume como imperativo la disolución de cualquier tipo de violencia. Al respecto, ya se comentó el problema de asumir sin discernimiento el principio de la no violencia en la realidad política, pues ese imperativo en Vattimo, lo

acerca a la posición de aquel que prefiere no hacer nada (como en el ejemplo de *Bartleby*).

A estas inconsistencias, habría que sumar las que hacen otros pensadores, como Grondin o Eco acerca de la cuestionada “*fabulación*” o “*hermeneutización*” de la realidad que hace Vattimo desde su lectura de Nietzsche. Si todavía sumamos el hecho de que para algunos autores, Vattimo no deja de ser un modernista, que se pone a trabajar mal, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la propuesta política de Vattimo, a pesar de decirse de “izquierda”, no es más que una “política del espectador” (Jacob Blumenfeld), un “*revolucionarismo pequeño-burgués*”, o lo que aquí se ha llamado un “izquierdismo de cubículo, de moda o a la carta”, es decir, postmoderno.

Sin embargo, el hecho de calificar la propuesta de Vattimo como postmoderna pero al mismo tiempo de izquierda y comunitaria (¿?), la vuelve polémica, y esto, por pretender ser también crítica y antimetafísica en bloque, cuestión problemática, dígame de paso, para los planteamientos postmodernos. Dicha actitud crítica y postmoderna a la vez, desde otra perspectiva, podría reflejar la consecuencia de aquel intento demasiado forzado de Vattimo por hacer derivar una posición política de izquierda, desde Nietzsche, pero sobre todo, desde Heidegger.

Así pues, no es entonces difícil suponer con Žižek, que en realidad Vattimo niega la política y de izquierda, es decir, esquiva el asunto de la política como ruptura con el *statu quo* (Rancière), como desacuerdo o cortocircuito, y deja todo en un gesto demasiado optimista, en manos de la torsión (*Verwindung*) de la *Gestell*, y esto por querer evitar parecer dogmático, cuando se sabe, que no hace falta ser un dogmático violento para apelar a la transformación gradual del sistema con una lúcida conciencia de las complejidades de la realidad socio-política, así como con conciencia de tratarse de una tarea y de unos resultados siempre parciales. Respecto de no ser dogmático, lo mismo se demostró con el hecho de apelar a un principio o fundamento de tipo trascendental, ya que no necesariamente apelar a una especie de filosofía primera (e incluso de metafísica como en Lonergan) implica ser violento o dogmático.

De cualquier manera Vattimo, en ese alejamiento de toda violencia, y en este apelar a la mera compasión, entra bien en la clasificación que hace Žižek acerca de las negaciones de la política o del traumático acontecimiento político, situación, dígame de

paso, demasiado extraña para una posición que se dice ser de izquierda como la de Vattimo. Así pues, el planteamiento político de Vattimo, podría ser para Žižek una *postpolítica interpasiva*,⁵²¹ la cual es común en los planteamientos de la identidad o del multiculturalismo –a decir de Žižek - , que no consideran, diríamos, ni aun en sus planteamientos, la posibilidad de la ruptura con el *statu quo*, prefiriendo en cambio, hablar sin parar como en el caso del neurótico obsesivo,⁵²² haciendo esto para que lo que realmente importa no cambie y siga igual.

Regresando a los problemas que señalaba respecto del asunto de la “tribalización” en Vattimo, o respecto de su *comunalidad* emotiva (*kenótica*), es importante tomar en cuenta que una comunidad fugaz y arraigada en el mero sentimiento estético, respecto de lo político, no sólo posibilita un “intervencionismo intermitente” (Arditi) y poco comprometido, sino que además, desde el punto de vista de la lucha por la transformación, se presenta a este tipo de comunidad como débil e ineficaz, y poco capaz de luchar en los diferentes frentes que se hacen necesarios según la circunstancia, es decir, desde una postura teórica, práctica-social, institucional, etc. Dada la fugacidad de un vínculo que se sostiene en la mera identificación emotiva o compasiva, es posible pensar que dicho vínculo tiene todavía “fuertes” dosis de egoísmo, pues a estos tipos de *comunalidad*, parece unirse el sujeto según sus “particulares” gustos o deseos del momento, hasta que dicha comunidad deje de satisfacerlo. Es decir, ¿de fondo no estaríamos hablando de un bello, sutil e impotente caso de un individualismo romántico o quijotesco pronto a sucumbir frente a la fuerza de la realidad?

Dicho individualismo sutil presente en las figuras del *Romántico* y luego del *Quijote*, se encuentran en Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, Hegel nos indica, que tanto el *Romántico* como el *Quijote* fracasan en sus intentos. Además de que tanto uno como otro son individualistas, y terminan en la más desdichada auto-contradicción. Al *Romántico* lo guía la ley de su corazón, y al *Quijote* lo guía su propia virtud. Ambos parten del supuesto de que la realización de lo que consideran el bien, depende de ellos, de su acción o de su sacrificio, y así, se olvidan de pasar por la

⁵²¹ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Tr. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid: Sequitur, 2009, p. 123.

⁵²² *Ibid.*, p. 122.

sociedad o por los otros. De esta manera, ambos son unilaterales, parciales y abstractos, además de tener un final trágico. En efecto, el *Romántico* termina siendo reformista, y a la postre termina en la locura. El *quijotesco*, por su parte, terminará paralizándose y fracasando, pues su adversario no se paralizará para enfrentarlo.⁵²³

Aunque Vattimo pudiera tener rasgos del romántico, no parece que su posición sea furiosa como la del *Romántico* dogmático que cree que sólo él puede hacer el bien. Vattimo por el contrario, se parece más al *quijotesco*, pues como señala Hegel, la lucha de este consiste en pura palabrería hueca, o pura abstracción, o sutilidad retórica, pues se trata de aquel que “habla palabras edificantes pero no edifica nada”.⁵²⁴

Recapitulando lo reflexionado hasta ahora, se puede decir que la propuesta política de Vattimo es ambivalente, auto-contradictoria, se acerca a la abdicación, tiene rasgos de negar a la política misma en una especie de *post-política interpasiva* (Žižek), o en el mejor de los casos es una mera “política del espectador” (Blumenfeld) o bien, un “izquierdismo de cubículo”. Por si fuera poco, su propuesta es impertinente para América Latina, no sólo por no discernir el asunto de la violencia, sino porque parece plantear un sujeto que leído desde nuestro contexto pareciera estar invitando más a la adaptación al modelo que a su transformación. Finalmente, su apelación a la mera compasión o a la fruición estética, puede estar acorde con la constitución de grupos o tribus fugaces e incapaces de incidir efectivamente en la política. Además, fue posible constatar que la propuesta de Vattimo tiene mucho del individualismo sutil del *Romántico*, pero mucho más, del *quijotesco*, el cual sólo habla sin poder hacer realmente nada.

A pesar de ello, no se puede negar que Vattimo, finalmente, tiene rasgos de una posición de izquierda, así como ciertos rasgos de una posición crítica y comprometida. Ciertamente, se trata de una izquierda peculiar, si se prefiere, por ser un planteamiento colonizado por la agenda del capitalismo neoliberal. Aun así, no deja de ser un planteamiento de alguna manera comprometido, ya que llama a la crítica al capitalismo, al autoritarismo, a su violencia y a las premisas *cosificadoras* del sistema. Incluso, y en

⁵²³ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología de Hegel*, Barcelona: Laia, 1979, p. 192.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 193.

términos prácticos, Vattimo invita a la movilización, al boicot y a la reflexión inspirada en el ideal del comunismo.

En ese sentido, desentrañando en esos malabarismos retóricos de la propuesta de Vattimo, se pudieron encontrar planteamientos interesantes y pertinentes para la izquierda latinoamericana o contemporánea. Aunque Vattimo los plantea como en germen, a pesar de ello, se posibilita re-significarlos de la manera en que se intentó en el presente trabajo. Estas estrategias “pertinentes” provinieron de la lectura que hace Vattimo del *Andeken* o rememoración y del asunto nietzscheano del “nihilismo activo” o del “ultrahombre”. Al *Andenken* se le relacionó con la “*historia a contrapelo*” de Walter Benjamin, la “*historia popular*” en Gramsci, o la “*sociología de las ausencias*” y de las “*emergencias*” en Boaventura de Sousa. Al nihilismo activo, por su parte, se le reinterpretó como posibilidad de recrear maneras de leer la realidad pero en un sentido subversivo.

Vattimo, como se podrá observar hasta ahora, no sólo tiene rasgos de rebeldía,⁵²⁵ sino quizá, es posible encontrar en su planteamiento estrategias que posibiliten la construcción de hegemonía popular (Gramsci). Entonces, si el planteamiento de Vattimo es de izquierda, o tiene rasgos de las izquierdas, y ante el marasmo de clasificaciones de las izquierdas es pertinente preguntar: ¿qué clase de izquierda es la izquierda débil? Decir que es postmoderna no dice mucho, ni tampoco decir que es parte de la “nueva izquierda”. Quizá entonces sea importante proponer un intento breve de clasificación para ubicar a la izquierda débil y para, en su caso, ubicar la izquierda más pertinente para el contexto latinoamericano, al margen por ahora, de quién represente esta posición.

⁵²⁵ Juan Carlos Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*, México: UIA-Puebla, pp. 264-265. Para el politólogo español Juan Carlos Monedero, una posición política socialista, o en nuestros términos, de izquierda, ha de ser revolucionaria, rebelde y reformista. Revolucionaria porque tiene que ver con los espinosos asuntos de la propiedad colectiva y de la nacionalización de lo que en una circunstancia determinada se considere estratégico para un Estado. Reformista, por lo que tiene que ver con la importancia de articularse, con la política institucional, díganse, partidos, organizaciones o con el mismo parlamento. Rebelde, por lo que tiene que ver con nuevas maneras (subversivas) de leer la realidad, y nuevas maneras, creativas, de transformar el sistema. Con otros autores, veíamos también la importancia de considerar la estrategia de una izquierda social, pero también institucional, o lo que para Gramsci sería lo relacionado con la hegemonía, y lo relacionado con el Estado o lo burocrático.

Así como Marcel Detienne,⁵²⁶ dicho aquí a grandes rasgos, nos explica el paso (no dado de una vez y para siempre) histórico del mito al logos, ubicando la variable independiente de dicho paso en las circunstancias históricas de la Grecia antigua, y que tuvieron que ver con una necesidad de tipo político-militar que demandó de un pensamiento no ambiguo ni ambivalente como el del mito, sino más claro, lógico y que partiera de las necesidades de la realidad social, así pues, es posible pensar que en ese *continuum* entre lo mítico ambiguo y lo lógico racional, existen de igual manera, diversos tipos de izquierdas según las circunstancias. De esta manera, del lado de lo ambiguo (mítico) se ubicaría la izquierda de Vattimo y sus estrategias más de tipo intelectual (nada despreciables), y en un extremo contrario, se ubicaría una izquierda más de tipo militante (según diversos grados). Ahora bien, el hecho de que diversas posiciones estén más cercanas a lo mítico o a lo lógico-racional dependerá de las circunstancias. Así se explicaría, por ejemplo, la diferencia entre la posición de un Vattimo que parte del contexto europeo y la propuesta de Dussel que parte desde la particularidad latinoamericana.

Se le ha llamado *continuum* porque es posible encontrar híbridos o posiciones, que intentando estar en el centro, se repite, -según lo impone la circunstancia-, se acerquen más a uno de los extremos pudiéndose mover de cualquier manera. Un ejemplo histórico de una posición de centro cercana a lo lógico racional y más cercana al análisis de la realidad social, podría ser el famoso debate del doble poder en Rusia en 1917. Así, una posición como la de Vattimo en aquella época, y frente a la posición de Rosa Luxemburgo,⁵²⁷ por ejemplo, hubiese sido desechada desde el principio.

Finalmente, se tendría que considerar la conveniencia de una posición de izquierda que incluyera una postura mítica-intelectual y que partiera del análisis de la realidad social, esbozando estrategias tanto de tipo intelectual, como de tipo práctico. Se trataría de una posición demasiado lúcida y flexible que permitiría moverse según las circunstancias, pero siempre considerando, tanto la necesidad de la lucha discursiva e intelectual, como de la lucha de tipo práctico-material.

⁵²⁶ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Tr. Juan José Herrera. México: Sexto piso, 2004.

⁵²⁷ Sobre Rosa Luxemburgo hago una breve reflexión al final del capítulo en donde se confronta al pensamiento débil y a la Filosofía de la Liberación, p. 87.

Así, dicho esquemáticamente, se elegiría como ejemplo al planteamiento de Antonio Gramsci, quien no sólo consideró la tremenda importancia de la lucha ideológico-discursiva (para la construcción de hegemonía), sino también de la práctica. Tal es su definición ampliada de Estado, el cual es hegemonía más institucionalidad burocrática o coercitiva.⁵²⁸ De esta manera, Gramsci no sólo llama a la construcción de una hegemonía popular partiendo de un análisis de la realidad social (o del elemento objetivo-estructural), sino que también invita a la militancia. Cualquier clase que pretenda ser dominante, nos dice Gramsci, antes ha de ser dirigente cultural o hegemónica. Así pues, Gramsci, a diferencia de otros revolucionarios o ultrazquierdistas, señalará la importancia de la lucha hegemónica o pedagógica, pues la hegemonía es el consentimiento de la dominación, y por eso es importante construir una hegemonía diferente a la dominante. Para Gramsci, sin una conciencia clara de las diversas estrategias que es necesario emplear en la lucha por la transformación, difícilmente se puede pensar en la autonomía integral de las clases populares.

Respecto de la necesidad de la construcción de un discurso contra-hegemónico, Vattimo se puede insertar en esta lucha discursiva, pues el ultrahombre, es el ejemplo de la necesidad de sujetos capaces de establecer nexos heurísticos más allá de la experiencia escindida propia de las sociedades capitalistas y contemporáneas, y más allá del discurso dominante. Si por una parte, la propuesta *heideggeriana* de Vattimo, posibilita una crítica histórica de la “ontificación” capitalista, por otra parte, la propuesta *nietszcheana* de Vattimo, nos permite esbozar alternativas de politización de los sujetos, entendiendo por politización, la concientización del papel del sujeto, de su posición y de su responsabilidad en determinada circunstancia, o en las relaciones de poder, así como de su capacidad de transformación como condición de posibilidad de una efectiva transformación socio-política. Y esto sólo es posible pensando alternativamente, es decir, pensando más allá o más acá del lenguaje de la dominación, y Vattimo sin duda, puede ayudar mucho en esta tarea.

⁵²⁸ Véase Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado (Hacia una teoría materialista de la filosofía)*, Tr. Juan Carlos Garavaglia. México: Siglo XXI, 1988 y Francisco Piñón, *Gramsci: Prolegómenos Filosofía y Política*, México: Plaza y Valdés, 1989.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción, Homo Sacer II,I* (tr. Antonio Gimeno Cuspinera). España: Pre-Textos, 2004.
- Albano, Sergio, Naughton, Virginia. *Martín Heidegger: Génesis y Estructura de Ser y Tiempo*. Argentina: Quadrata, 2005.
- Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución* (tr. Óscar del Barco). México: Siglo XXI, 1976.
- Apel, Karl-Otto. *Semiótica trascendental y filosofía primera* (tr. Guillermo Lapiedra). Madrid: Síntesis, 2002.
- Arditi, Benjamin. *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, España: Gedisa, 2010.
- Bernstein, Richard. *Beyond objectivism and relativism, Science, hermeneutics, and praxis*. EE.UU: University of Pennsylvania, 1983.
- Beuchot, Mauricio. *La Hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*. México: Plaza y Valdés, 2000.
- _____. *Historia de la Filosofía en la Posmodernidad*. México: Torres Asociados, 2004.
- _____. *Filosofía Política*. México: Torres y Asociados, 2006.
- Beuchot Mauricio, Vattimo Gianni, Velasco Gómez Ambrosio. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: UNAM, 2004.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia* (tr. Marco Aurelio Sandoval). México: Premiá, 1982.
- Bobbio, Norberto. *Derecha e Izquierda* (tr. Eduardo Rozo Acuña). Madrid: Taurus, 1988.
- Borón, Atilio. "Poder, "contra-poder" y "antipoder" [en línea], Revista Herramienta de Buenos Aires, <http://www.herramienta.com.ar/debate-sobre-cambiar-el-mundo/poder-contra-poder-y-antipoder>. [Consulta: 12 de agosto de 2012].
- Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el Estado (Hacia una teoría materialista de la filosofía)* (tr. Juan Carlos Garavaglia). México: Siglo XXI, 1988.
- Camara, Helder. "Spiral of Violence" [libro en línea], en <http://www.alastairmcintosh.com/general/spiral-of-violence>. Documento en pdf. [Consulta: 2 de septiembre de 2012].

- Camps, Victoria. *El malestar en la vida pública*, Barcelona, Grijalbo, Hojas Nuevas, 1992.
- Cansino, César. *La muerte de la Ciencia Política*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.
- Cansino, César y Alarcón Olguín, Víctor. *La Filosofía Política de fin de siglo*. México: UIA-Triana, 1994.
- Castro Merrifield, Francisco y Lazo Briones, Pablo (comps.). *Filosofía y crítica de la ideología*, México: UIA, 2011.
- Coetzee, J.M. *Diario de un mal año* (tr. Jordi Fibla). México: Mondadori, 2008.
- Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche* (tr. Romeo Medina). España: Pre-textos, 2000.
- Critchley, Simon. *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. New York: Verso, 2007.
- Darós, W.R. “La defensa del nihilismo posmoderno realizada por Gianni Vattimo”, en *Revista de Filosofía UIA*. México: UIA, Número 89, Año XXX, Mayo-Agosto 1997(p. 174).
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* (tr. Carmen Artal). Madrid: Arena, 2002.
- Descartes. *Discurso del Método* (tr. Manuel García Morente). España: Calpe, 1968.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (tr. Juan José Herrera). México: Sexto piso, 2004.
- Duque, Felix. *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, México: Universidad Autónoma de Chapingo, 1994.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica* (tr. Marta Rojzman). Buenos Aires: Amorrurtu, 2000.
- Dussel, Enrique. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI, 2008.
- _____ *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México, Puebla: UIA-ITESO, 1999.
- _____ *Filosofía de la Liberación*. México: FCE, 2011.
- _____ *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2006.

- _____ “Participación democrática y estado de rebelión”, en *La Jornada*, 25 de mayo de 2011.
- Eagleton, Terry. “Cultura y barbarie. Metafísica en tiempo de terrorismo”, en *Revista Votos de Pobreza, revista de pensamiento y cultura*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, número 7, año 2, mayo-junio, 2012 (p.12).
- Fernández Dávalos, David. *Jesús: El Galileo. Doce nuevas cartas*. México: Buena Prensa, 2009.
- Galán, Francisco, Xolocotzi, Ángel y De La Garza, Teresa (coeditores). *El futuro de la filosofía*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Galán, Francisco. “¿Qué es hacer metafísica según el Insight de Lonergan?”, en *Revista de filosofía, Gregorianum 85/4* Roma, 2004.
- Gilles Lipovetsky. *La era del vacío* (tr. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx). Barcelona: Anagrama, 2005.
- Gilly, Adolfo. *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: Era, 2006.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* (tr. Antonio Martínez Riu). Barcelona: Herder, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento Posmetafísico* (tr. Manuel Jiménez Redondo). México: Taurus, 1990.
- Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo* (tr. José Gaos). México: FCE, 2002.
- _____ *Nietzsche I* (tr. Juan Luis Vermal). Barcelona: Destino, 2001.
- _____ *Introducción a la Metafísica* (tr. Angela Ackermann Pilári). Buenos Aires: Nova, 1980.
- Heller, Ágnes, y Fehér, Ferenc. *Políticas de la Postmodernidad, ensayos de crítica cultural*, (tr. Montserrat Gurguí). Barcelona: Península, 1989.
- _____ *Anatomía de la izquierda occidental* (tr. Marco-Aurelio Galmarini). Barcelona: Península, 1999.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Revista Herramienta-BUAP, 2002.

- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporánea* (tr. Peter Störand Diller). México: FCE., 2009.
- _____ *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* (tr. Judit Romeu Labayen). España: Katz-Editores, 2010.
- Houellebecq, Michel. *Ampliación del campo de batalla* (tr. Encarna Castejón). Barcelona: Anagrama, 1999.
- Jameson, Frederic. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (tr. José Luis Pardo Torío). México: Paidós, 1991.
- Kingsley, Peter. *En los Oscuros Lugares del Saber* (tr. Carmen Francí). España: Atalanta, 2006.
- Klossowsky, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso* (tr. Roxana Páez). Madrid: Arena, 2004.
- Lanceros, Patxi. *Política Mente. De la Revolución a la Globalización*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- _____ *La Modernidad Cansada. Y otras fatigas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Lazo Briones, Pablo. *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México D.F.: Plaza y Valdés, 2010.
- _____ *La frágil frontera de las palabras*. México: Siglo XXI, 2006.
- _____ *La crítica a la violencia de la cultura política en J.M. Coetzee* (artículo). México: UNAM, 2012.
- Lonergan, Bernard. *Insight: estudio sobre la comprensión humana* (tr. Francisco Quijano). México: Salamanca, Sígueme, 1999.
- Lyotard, J.F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (tr. Mariano Antolín Rato). Madrid: Gedisa, 1987.
- Manzano, Jorge. *Nietzsche: detective de bajos fondos*. México: UIA, 2002.
- _____ "La filosofía ante el sufrimiento: La danza de los ocho filósofos", en *Revista de Filosofía XIPE TOTTEK*. México: ITESO-Guadalajara, núm. 71, septiembre, 2009 (p. 234).
- Miranda, Porfirio. *Hegel tenía Razón*. México: UAM, 1989.

_____ *Apelo a la Razón*. Salamanca: Sígueme, 1988.

Monedero, Juan Carlos. *Disfraces del Leviatán*. México: Ibero Puebla-BUAP, 2° edición, 2009.

Nietzsche, Friederich. *Así habló Zaratustra* (tr. Andrés Sánchez Pacual). Madrid: Alianza, 1997.

_____ *Voluntad de Poderío* (tr. Dolores Castillo Mirat). Madrid: EDAF, 1994.

Nussbaum, Martha. *Sin fines de lucro: Porqué la democracia necesita de las humanidades* (tr. María Victoria Rodil). Madrid: Katz, 2010.

Piñón, Francisco. *Gramsci: Prolegómenos Filosofía y Política*. México: Plaza y Valdés, 1989.

Polo Blanco, Jorge. *Perfiles Postmodernos, algunas derives del pensamiento contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2010.

Prado-Galán, Javier. *El marido, don Juan y Narciso, La ética y la estética en la postmodernidad*. México: Calima, 2010.

_____ *Ética sin disfraces: una aproximación a la antropología, la cultura y la ética de nuestro tiempo*. México: UIA-ITESO, 2010.

Ricoeur, Paul. *Amor y justicia* (tr. Adolfo Castañón). México: Siglo XXI, 2009.

_____ *Del Texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II* (tr. Pablo Corona). México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Rodríguez Araujo, Octavio. *Izquierda e Izquierdismo. De la Primera internacional a Porto Alegre*, México: Siglo XXI, 2002.

Rojas Hernández, Mario. *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*. México: Itaca, 2011.

Sanabria, José Rubén, Mardones, José María. *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México: UIA-México, 1997.

Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO, 2009.

Scannone, Juan Carlos. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina*. México: Anthropos, Universidad Iberoamericana, 2009.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*. Barcelona: Laia, 1979.

Vattimo, Gianni, y Zabala, Santiago. *Hermeneutic Communism, From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.

Vattimo, Gianni, y Rovatti, Pier Aldo (eds.). *El Pensamiento débil* (tr. Luis de Santiago). Madrid: Cátedra, 1983.

Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000* (tr. Carmen Revilla). Barcelona: Paidós, 2002.

_____ *El Fin de la Modernidad* (tr. A. Báez). Barcelona: Gedisa, 1997.

_____ *La Società trasparente, Nuova edizione accresciuta*. Italia: Garzanti, 2007.

_____ *Las aventuras de la diferencia, pensar después de Nietzsche y Heidegger* (tr. Juan Carlos Gentile). España: Península, 1998.

_____ *Creer que se cree* (tr. Carmen Revilla). Barcelona, Paidós, 1996.

_____ *Ecce Comu: Cómo se llega a ser lo que se era* (tr. Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda). Buenos Aires: Paidós: 2009.

_____ *Adiós a la verdad* (tr. María Teresa D' Meza). España: Gedisa, 2010.

_____ *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000* (tr. Carmen Revilla). Barcelona: Paidós, 2002.

_____ *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación* (tr. Jorge Binaghi). Barcelona: Península, 1989.

_____ *Más allá del sujeto: Heidegger, Nietzsche y la hermenéutica* (tr. Juan Carlos Gentile). Barcelona: Paidós, 1992.

_____ *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos* (tr. Rosa Rius Gatell y Carme Castells). Barcelona: Paidós, 2008.

_____ *The Responsibility of the philosopher*. EUA: Columbia University Press.

_____ *Introducción a Heidegger* (tr. A. Báez). México: Gedisa, 1987.

_____ *Ética de la Interpretación* (tr. Teresa Oñate). Barcelona: Paidós, 1991

Zabala, Santiago (ed.). *Debilitando la filosofía, ensayos en honor de Gianni Vattimo* (tr. Francisco Javier Martínez Contreras). España: Anthropos, 2009.

Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia* (tr. Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández). Madrid: Sequitur, 2009.