

**VATTIMO: ONTOLOGÍA POSTMETAFÍSICA,
HERMENÉUTICA RADICALIZADA Y COMUNISMO DÉBIL**

**¿Comunismo hermenéutico o descripción política alternativa?
Aporías de la “izquierda heideggeriana” en referencia al proyecto
emancipatorio de Gianni Vattimo**

Jaime Llorente Cardo¹

Resumen: El presente estudio trata de mostrar las dificultades derivadas del vínculo establecido por el más reciente pensamiento político de Vattimo entre la llamada heideggeriana a la rememoración de la historia del Ser y el recuerdo de los vencidos y silenciados por la historia evocado por Benjamin. Se examinan, en primer lugar, las aporías ocasionadas por esta referencia del “comunismo hermenéutico” o “ideal” a la ontología del evento en lo tocante a las nociones de diálogo, historia y libertad, para concluir con una crítica a la distinción entre pueblos “fuertes” y “débiles” fundamentada en las propias premisas teóricas asentadas por la hermenéutica nihilista.

Palabras clave: Heidegger, fuertes, débiles, historia, libertad, silencio.

Abstract: The present study tries to show the difficulties derived from the bond set up by Vattimo’s latest political thought between Heidegger’s call for the remembrance of the history of Being and the memory of the defeated and silenced by history evoked by Benjamin. First to be examined are the aporias caused by this reference of “hermeneutic” or “ideal” communism to the ontology of Enowning regarding concepts of dialogue, history and freedom, to conclude with a criticism of the distinction between “weak” and “strong” peoples founded on the premises themselves settled by nihilistic hermeneutics.

Keywords: Heidegger, the strong, the weak, history, freedom, silence.

**DEL SILENCIO DEL SER AL SILENCIO DE LOS OLVIDADOS:
UNA METÁBISIS ILEGÍTIMA**

La ontología hermenéutica, tras haber sido declarada como nueva *koiné* filosófica propiciada por el envío histórico-destinal o “modo de darse el ser como evento” en el marco de la tardomodernidad, ha devenido recientemente explícita toma de partido ético-política en el marco los últimos escritos de Gianni Vattimo y algunos de sus más destacados discípulos. Esta suerte de *Kehre* política del pensamiento hermenéutico “débil”, ya implícitamente presente, por lo demás, en la propia –y auto-

¹ IES Campo de Calatrava (Ciudad Real).

declarada— vocación práctica de la hermenéutica entendida como *chance* emancipatoria derivada del hecho de radicalizar la implicación del intérprete en el proceso necesariamente interpretativo que representa toda experiencia de la verdad, cristaliza en los últimos años de modo efectivo en forma de dos intuiciones clave. En primer lugar, se trataría de asumir como punto de partida una postulada identificación entre la noción heideggeriana de *Seinsvergessenheit* (“olvido del Ser”) y el relegamiento al cual la historia de los vencedores ha sometido a los débiles, a los perdedores de la historia, silenciando de este modo su voz. El “silencio del Ser” heideggeriano se transmutaría, contemplado a esta luz, en “silencio de los vencidos”, de los excluidos, de aquellos “olvidados” reducidos a perpetua condición silente por las descripciones supuestamente “objetivas” que los históricamente victoriosos imponen de modo “metafísico” con objeto de legitimar y hacer perdurar su privilegiado estatus de vencedores. La praxis política revolucionaria vinculada a la hermenéutica radicaría, pues, en un acto de “rememoración”, de *An-denken* heideggeriano, orientado a recordar esa postergación histórica de los antepasados oprimidos a la cual se refería Walter Benjamin en sus *Thesen* sobre filosofía de la historia. Vattimo sustancia esta hipótesis inicial en forma de la siguiente cuestión, que formula reiteradamente con leves variaciones: «¿No será que el silencio del Ser que Heidegger nos invita a escuchar, fuera de toda interpretación de tendencia mística (que Heidegger mismo tampoco evitó), es el silencio de los «vencidos» de que habla Benjamin? Una hipótesis que acercaría de un modo definitivo la hermenéutica a la filosofía de la praxis, es decir, al marxismo».² La diferencia ontológica postulada por Heidegger entre *Sein* y *Seiendes* se convierte aquí, por tanto, en un gozne histórico-político que escinde y articula el pliegue dado entre el orden institucional vertebrado por los triunfadores de la historia y en cuyo interior éstos se sienten satisfechos (“el ente”) y la voluntad de cambio y avance histórico-proyectual irradiada por los vencidos (“el Ser” captado como acontecer eventual).

La segunda de las mencionadas intuiciones haría referencia al hecho de un supuesto retorno de aquel “realismo descriptivista” (es decir, “metafísico”) que Heidegger —al menos “nuestro Heidegger”, apunta Vattimo— trataba tácitamente de combatir ya en *Sein und Zeit* a través de la idea del Ser como evento y proyecto *geworfen*. Esta concepción de la “proyectualidad existencial” contrapuesta al inmovilismo derivado de las descripciones metafísicas de lo “objetivamente existente ahí

² G. Vattimo, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2013, p. 189 (en lo sucesivo DR). De hecho, según el prisma vattimiano, parece como si nunca cupiese excluir totalmente la posibilidad de que todo silencio de carácter “místico” (el *myein* o “clausura verbal” implicado por la imposibilidad de nombrar lo inefable) resulte susceptible de ser legítimamente interpretado en términos de velada exhortación a la praxis revolucionaria ultraizquierdista. A este respecto, la célebre exhortación wittgensteiniana a guardar silencio acerca de aquello de lo cual no es posible hablar apuntaría, al decir de Vattimo, hacia el mismo silencio de los olvidados-vencidos de la historia al que alude, conforme a su interpretación, el silencio propio del Ser heideggeriano. Un silencio benjaminiano “activo y práctico”, o incluso aquel hipotéticamente propio “de un Wittgenstein leído desde la (extrema) izquierda”: «No sé si Wittgenstein preveía una lectura “práctica” de esta proposición; aunque no se puede excluir, ya que el horizonte de las cosas de las que “hay que guardar silencio”, que en el *Tractatus* se identifica con “*das Mystische*”, era para él evidentemente una cuestión práctica, de vida, de ética y de religión. Por tanto, no estaríamos tan lejos de Adorno, o al menos del Benjamin de las tesis sobre la historia, si pensásemos que el silencio debe transformarse en acción, en una acción en cierto sentido revolucionaria» (G. Vattimo, *Ecce commu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 74-75. En lo sucesivo EC).

fuera”, se aplica y adjudica de modo eminente precisamente a aquellos “débiles” perdedores de la historia a los cuales la descripción impuesta por los vencedores reduce al silencio y al olvido de los que hablaba Benjamin: «Esforzarse en recordar el Ser como proyectualidad y libertad significa obviamente elegir estar con los que más se proyectan porque menos poseen: el viejo proletariado marxista, no titular metafísico de la verdad porque es libre de ver el mundo sin ideologías; pero portador de la esencia genérica porque más que cualquier otro individuo, grupo o clase se define por el proyecto, y está totalmente proyectado hacia la transformación de su propia condición; es decir, es auténticamente *ex-sistente*» (DR, p. 250). De este modo, según Vattimo, lograría superarse la instalación de las actuales “democracias emplazadas” o *framed democracies* en lo “práctico-inerte” sartriano, esto es, en el reaccionarismo inmovilista refractario al cambio y paralizador del avance efectivo de la historia: en la ausencia de conflicto y cuestionamiento efectivo de lo fácticamente dado que subyacería a la noción heideggeriana de *Notlosigkeit* (falta de urgencia). A este respecto, el Ser únicamente puede ser recordado o rememorado, pero en modo alguno “recuperado” o “restaurado”, aunque ello sucediese de tal modo que resultase ya despojado de sus tradicionales atributos metafísicos. En esa recaída en la voluntad de retorno de un Ser no ya “metafísico” radicaría, indica Vattimo, lo esencial del “error político” cometido por Heidegger en 1933; “error nazi” que supondría, desde la perspectiva de la ontología hermenéutica, una profunda contradicción con el sentido auténtico de la “diferencia ontológica, es decir, en cierto modo, una “reificación” u “entificación” de aquel Ser que esencialmente no es (nunca) un ente: algo dado en la perentoria *Anwesenheit* de la presencia: «La idea de que el Ser puede “retornar” me parece una profunda contradicción respecto de lo que Heidegger llama la “diferencia ontológica”, según la cual el Ser no se da nunca como presente, porque de ese modo pasaría a ser ente, aunque fuera el ente supremo, dado como todos los demás. Con una multitud de consecuencias, por ejemplo, el autoritarismo y, en definitiva, la violencia: ante el Ser mismo dado en presencia ya no es posible ninguna pregunta, y mucho menos ninguna “historia” y ninguna libertad» (DR, p. 147).

Así pues, el Ser simplemente susceptible de ser rememorado (*An-denkend*) y cuya donación tiene lugar únicamente a título de evento histórico-destinal (como *Ge-schick* o *Er-eignis*) se define, de modo inverso al Ser-*parousía* teorizado por la metafísica, merced a esos tres rasgos esenciales aludidos por Vattimo: la permeabilidad al cuestionamiento, a la “pregunta” (es decir, la apertura al diálogo que cancela el silencio de los vencidos), la no clausura de la historia (esto es, la posibilidad de otorgar franquía a su avance fundada en el carácter proyectual del *ex-sistere*) y la salvaguarda de la libertad individual y colectiva frente a imposiciones político-institucionales “descriptivas” presentadas como últimas, definitivas y no susceptibles de apelación.³ Ahora bien, ¿cabe legítimamente la invocación de la compren-

³ Por lo demás, el nexo de contigüidad y afinidad esencial que Vattimo establece entre realismo onto-epistemológico, “descriptivismo objetivista”, “defensa de la “verdad” y conservadurismo político (es decir, justificación del rígido *establishment* impuesto por las “democracias emplazadas”) no se halla tampoco exento de arbitrariedad. En *Comunismo hermenéutico*, obra escrita en colaboración con su discípulo Santiago Zabala, Vattimo recurre a argumentos *ad hominem* a la hora de justificar los términos de la anterior ecuación; en particular, se

sión “eventual” o “proyectual” del Ser a la hora de buscar un puntal teórico que permita oponerse con legitimidad teórica al pensamiento “metafísico-descriptivo” situado en el fundamento de nuestras actuales *framed democracies* occidentales? ¿Resulta realmente plausible esa arbitrariamente postulada coincidencia (que a buen seguro el propio Heidegger no hubiese en absoluto reconocido, ni mucho menos suscrito) entre el “silencio del Ser” y el “silencio de los vencidos”, entre historicidad, proyectualidad y vindicación de los “olvidados de la historia”? En suma: ¿Qué grado de justificación teórica puede reivindicar para sí una “lectura izquierdista” de la ontología de Heidegger? ¿En qué medida resulta verdaderamente posible algo semejante a una “izquierda heideggeriana? La respuesta a tales cuestiones habrá de pasar por un necesariamente somero examen del modo en que las nociones de “diálogo”, “historia” y “libertad” se presentan en el contexto de la teoría heideggeriana del Ser como *Ereignis*: como “evento” merced al cual hombre y Ser resultan recíproca –pero tal vez no simétricamente– apropiados el uno por el otro.

EL SILENCIO DE LAS PALABRAS Y LA PALABRA DEL SILENCIO

Comencemos, pues, por la cuestión del diálogo. Desde la perspectiva nihilista asumida por Vattimo, la noción de acuerdo persuasivo entre la comunidad de los intérpretes deviene decisiva desde el momento en que únicamente a través de tal convergencia de perspectivas hermenéuticas cabe hablar propiamente de algo semejante a la “verdad”. Si no se da “verdad” objetiva alguna, el acuerdo intersubjetivo (es decir, la praxis dialógica) constituye el único lugar posible para la verdad: «Si se dice que la verdad es asunto de persuasión, de consenso, el diálogo desempeña una función central [...] Una “lógica” heideggeriana no puede sino pensar la verdad como resultado del diálogo y nada más; no, en suma: no es que nos pongamos de acuerdo porque hemos descubierto (ahí afuera) la verdad, sino que decimos haber encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo. Por tanto, en la base de la verdad como evento (no reflejo especular...) está la pluralidad de los intérpretes y su acuerdo o desacuerdo» (DR, pp. 241-242).⁴ Sin embargo, esta “ló-

aduce en tal sentido el reconocimiento público-político del que gozan filósofos “realistas” (esto, es, “metafísicos”) como John Searle, frente al boicot institucional al que las instituciones “emplazadas” someten a pensadores “antirrealistas”, “hermenéuticos” y contrarios a la posibilidad de descripción de “verdades objetivas”, como Jacques Derrida. Sin pretensión alguna de proponer meros “contraejemplos”, sino empleando esta misma lógica hermenéutica de argumentación, podría aducirse que un pensador como Merleau-Ponty, fuertemente inclinado a apoyar sus “descripciones” y análisis fenomenológicos en investigaciones de carácter “científico” y “objetivo”, no muestra precisamente, sin embargo, en el aspecto político de su pensamiento (no sólo aquél reflejado en obras como *Humanisme et terreur*, sino el sustanciado en la actividad misma de un órgano expresivo como *Les temps modernes*), una excesiva tendencia a la justificación del *establishment* burgués capitalista vigente en su tiempo. Dígase algo análogo en referencia a filósofos tan marcadamente “descriptivos”, “realistas” o celosos de la preservación de un concepto riguroso de “verdad” como Russell, Carnap o Schlick, los cuales, a pesar de situarse de lleno –en el plano estrictamente teórico– en las coordenadas del descriptivismo más radicalmente “antihermenéutico”, comparten -en referencia al ámbito público-político- una perspectiva sustancialmente afín (a múltiples respectos) a aquella adoptada por la ontología hermenéutica en su variante práctica.

⁴ Asimismo, Vattimo, tras apuntar que el rasgo esencial que define la *Kehre* heideggeriana de los años treinta reside fundamentalmente en «su reconocimiento de que no se puede hablar de autenticidad, *Eigentlichkeit* [...], si no es dentro del *Ereignis*», reitera en referencia a la posible “teoría de la verdad” incardinada en el interior de tal “evento apropiador”: “La verdad, si no es reflejo de un orden eternamente dado de esencias y estructuras,

gica” del diálogo no se aprecia precisamente en el interior del *Ereignis* heideggeriano. Todo diálogo presupone al menos dos interlocutores situados más o menos en pie de igualdad que emplean sus respectivas facultades lingüísticas para transmitirse mensajes “informativos”, “argumentativos” o “persuasivos” de forma mutua. Pero en el marco de la relación de “pertenencia recíproca” (*Zusammengehörigkeit*) entre hombre y Ser instituida por el *Ereignis*, tal relación de homeóstasis dialógica no se verifica en absoluto. Y ello fundamentalmente porque en el interior de la polaridad abierta por el acontecer eventual del Ser, la instancia que propiamente “habla” no es el hombre, sino solamente el Ser mismo o el propio lenguaje en cuanto tal. En tanto que «el hombre es un despliegue de la instantaneidad en la verdad del Ser», el lenguaje, «la palabra no es algo que el hombre “posea” y de lo cual haga simplemente uso, sino aquello en lo cual él puede ser en cada caso aquel que es». ⁵ Así pues, el lenguaje, *órganon* y cauce privilegiado y necesario de todo diálogo, no aparece en Heidegger como instrumento expresivo-comunicativo constitutivamente ligado a la esencia de lo humano (al modo aristotélico), sino en términos de –por emplear la terminología del propio Vattimo– instancia “violenta”, es decir, como un elemento supraindividual cuya presencia “positiva”, autoimpuesta y previa a la subjetividad, cancela la posibilidad de formular ulteriores preguntas, es decir, suprime la raíz de la cual brota todo hipotético diálogo. El intercambio dialógico de perspectivas hermenéuticas, el “conflicto de las interpretaciones” o el virtual acuerdo en el cual éste pudiera potencialmente desembocar, constituye siempre un acontecimiento subsidiario con respecto a la silenciante originariedad de la posición del Ser y a la preeminencia ontológica del lenguaje.

Partiendo de tales premisas, no ha de resultar sorprendente el hecho de que en el seno de la “apropiación” acontecida merced al darse del *Ereignis* «únicamente se le regale de nuevo a la palabra el precioso valor (*Kostbarkeit*) de su esencia» cuando el posible diálogo entre Ser y hombre deviene cesión perpetua de la palabra a aquél por parte de éste: «El hombre debe, antes de hablar (*bevor er spricht*), dejarse interpelar (*ansprechen*) nuevamente por el Ser, con el peligro de que, bajo este reclamo (*Anspruch*), él tenga poco o rara vez algo que decir» ⁶ (y menos aún en sentido práctico). Desde una perspectiva estrictamente público-política, no parece en modo alguno que semejante diálogo asimétrico (o más bien monólogo sostenido por el Ser-lenguaje consigo mismo a través de la ocasional mediación derivada de la palabra humana) resulte susceptible de ser adoptado como puntal de apoyo a la

es acontecimiento, acontecimiento dialógico («Desde que somos un diálogo», con Hölderlin). Verdad la hay cuando nos ponemos de acuerdo» (DR, p. 246).

⁵ M. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II Unzeitgemässer Betrachtung*, GA 46, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, p. 45. En el ensayo *Hebel, des Hausfreund*, Heidegger identifica esta “lengua objetivamente dada” a cuya (¿silenciosa?) escucha el individuo parlante particular se halla constitutivamente supeditado y abocado, con la *Muttersprache*, la “lengua materna”: «Cuando el hombre habla y diga lo que diga, siempre lo hace solamente tras haber prestado ya oídos al lenguaje. También incluso la no escucha (*Überhören*) del lenguaje es aún un modo del escuchar. El hombre habla a partir de la lengua a la cual su ser está abocado (*zugeprochen*). Llamamos a esta lengua la lengua materna. Considerando el hecho de que la lengua históricamente desarrollada es la lengua materna, podemos decir: *propriamente habla el lenguaje, no el hombre. El hombre no habla (spricht) más que en la medida en la que co-responde (ent-spricht) al lenguaje*» (M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 148. En lo sucesivo ED).

⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 319. En lo sucesivo W.

hora de postular una concepción hermenéutica del acuerdo intersubjetivo (con vistas, por ejemplo, a la asunción de acuerdos en el contexto del parlamentarismo democrático). El punto de vista heideggeriano al respecto parece entroncar en mucha mayor medida con aquellos modos de organización política fundamentados en instancias descriptivamente “fuertes” cuya “verdad” y anterioridad ontológica con respecto a los sujetos individuales justifica el hecho de que las posibles interpelaciones cuestionantes que éstos pudieran hipotéticamente dirigirles hayan de caer, apenas sean formuladas, en el silencio. Pero esta es justamente la esencia de la caracterización vattimiana del “pensamiento violento”: el modo de pensar que, en oposición a la ilimitada proyectualidad del cuestionar interpretativo, asienta un *Grund* metafísico dado perentoriamente en “presencia” ante el cual únicamente cabe guardar un reverencial y respetuoso silencio, habida cuenta de lo “poco o rara vez que hay algo que decir”. Tampoco parece que, desde tales premisas silenciadas, resulte verosímil o mínimamente consistente aventurar coincidencia alguna –y mucho menos identificación– entre el “silencio de los vencidos y olvidados de la historia benjaminiano” y este “silencio del Ser” que, como puede apreciarse, constituye más bien un poder ontológico que ocasiona, en última instancia, el silencio de la palabra comunicativa propia del sujeto humano, es decir, el silenciamiento de todo auténtico diálogo.

Esta radical divergencia deviene particularmente palmaria cuando se comparan aquellas condenatorias declaraciones heideggerianas conforme a las cuales «en la época actual, como consecuencia del apresuramiento y la banalidad de las palabras y escritos cotidianos, se instaura una relación totalmente distinta con la lengua, de un modo siempre más decisivo. Creemos hoy, en efecto, que la lengua, como todo aquello de lo que nos servimos diariamente, no es más que un instrumento, el instrumento de la comprensión (*Verständigung*) y la información» (ED, p. 148), con las anuentes palabras que Vattimo dedica a esa misma lengua cotidiana y banal (la *Gerede* de *Sein und Zeit*), localizando su esencia –de forma tácita– precisamente en su carácter informativo y transmisor de comprensión, esto es, dialógico: «La «palabra esencial» que Heidegger buscó siempre, también en su obstinada retrospectiva de momentos aurales de la filosofía europea, quizá está mucho más próxima a la charlatanería cotidiana del mundo tardomoderno que al silencio arcano de la mística y de la experiencia de lo sagrado» (DR, p. 180). Ahora bien, el “poder inquietante” (*unheimliche Macht*) de esa concepción del lenguaje como herramienta comprensivo-comunicativa propia del sujeto, es contrapuesta por Heidegger a “otras posibles relaciones” diferentes a las propiciadas por el diálogo cotidiano. Como cabía esperar, tales relaciones hallan su punto de cumplimiento eminente en la negación misma de la ilimitada apertura hermenéutica del diálogo, es decir, en el más clausurado de los silencios: «La relación del hombre con el lenguaje se encuentra en una mutación cuyo alcance no medimos aún. El curso de esta mutación no se deja tampoco detener de forma inmediata. Se cumple, más bien, en el más profundo silencio» (ED, p. 149).

LA HISTORIA DE LOS SIN HISTORIA

Por lo que respecta a la cuestión de la historia, expresión temporal de la proyectualidad inherente al *Dasein* en cuanto ser histórico, es necesario indicar que, desde la perspectiva heideggeriana, no todo *Dasein* es igualmente “histórico” o se halla inmerso de igual modo en la “historicidad” que formalmente constituye su más propia esencia. En el curso del semestre de verano de 1934, Heidegger distingue nítidamente entre individuos y pueblos dotados de historia y carentes de ella: «hay hombres y grupos de hombres (los negros, como por ejemplo, los Cafres) que no tienen historia, de los cuales decimos que son sin historia (*geschichtslos*). Pero, por otra parte, la vida animal y vegetal tiene una historia que se cuenta en miles de años y rica en transformaciones [...] Hay, pues, también historia fuera de la esfera humana, mientras que, por otra parte, en el interior de la esfera humana la historia puede faltar, como en el caso de los negros. Así, la historia no sería una determinación distintiva del ser humano».⁷ De hecho, también adviene historia incluso cuando ciertos entes “inanimados” ingresan en ella merced a su privilegiada participación en eventos susceptibles de determinar el curso del devenir de la humanidad. De este modo, las rotaciones de la hélice de una aeronave cualquiera no constituyen un acontecimiento en virtud del cual advenga historia, pero «cuando el avión transporta al *Führer* de Múnich a Venecia al encuentro de Mussolini, entonces acontece historia (*geschieht Geschichte*)» (LFWS, p. 83). Al margen de lo escasamente afortunado de los ejemplos aducidos por Heidegger, el rasgo esencial que hemos de retener es que se postula aquí el hecho de que en torno a determinados *Dasein*, tanto individuales como colectivos, la historia acontece con un volumen de presencia particularmente intenso, mientras que en el caso de otros —en principio “existentes” de modo equivalente— la historicidad acaece con un exiguo grado de vigor, o no acontece en absoluto. El que Heidegger distinga múltiples niveles de grado de posesión de historia, situando además la historia propia de ciertos grupos humanos en parangón con la supuesta historia que cabría atribuir a animales o a entes naturales animados e inanimados,⁸ muestra claramente que no todo colectivo humano es igualmente “histórico”. Partiendo de estas premisas, resulta sumamente problemático postular, apoyándose en la interpelación de un Ser dado como evento “histórico”, que el *An-denken* o “rememoración” de la historia del Ser admita ser identificado de modo legítimo precisamente con “el recuerdo de los vencidos de la historia”. Un Ser cuya donación histórico-destinal hace acontecer historia de modo privilegiado en algunos individuos o grupos en detrimento de otros (los *geschichtslos*) no parece la instancia ontológica idónea en la que apoyarse a la hora de apuntar que «La insistencia que muchos atribuyen a una suerte de misticismo de Heidegger, a la tarea de pensar lo aún no pensado de la historia del Ser, ¿no será otro modo de aludir al deber de recordar a los perdedores del juego de la historia, en la misma

⁷ M. Heidegger, *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 81. En lo sucesivo LFWS.

⁸ «También la naturaleza, tanto la viviente como la inerte, tiene su historia. Pero, ¿qué es lo que nos ha llevado a decir de los Cafres que ellos serían sin historia? Ellos, no obstante, tienen ciertamente tanta historia como los simios y las aves. ¿O tal vez la Tierra, las plantas y los animales no tienen, pues, historia?» (LFWS, p. 83).

dirección que Benjamin?» (EC, p. 128). Parece más bien que la caracterización vattimiana del “nuevo proletariado minimalista” (de los actuales “olvidados de la historia”) como «aquellos que, en la situación de exclusión en la que se encuentran, por cuanto viven en condiciones de pura subsistencia, disponiendo de una fracción mínima de los recursos y estando excluidos del derroche que, por el contrario caracteriza al mundo “rico”, padecen más la debacle a la que el planeta se encamina» (EC, p. 110), coincide puntualmente con aquello que, desde la óptica histórica heideggeriana, es posible atribuir a los Cafres y otros olvidados-perdedores de la historia del pasado y del presente.

No deja de resultar llamativo el hecho de apelar a una teoría de la historicidad (fundada en una concepción “eventual” y “proyectual” del Ser) que despoja de historia *tout court* a ciertos individuos y pueblos perfectamente susceptibles de ser reconocidos como “débiles” u “olvidados” (o no reconoce su historia como propiamente tal), cuando de lo que se trata es de favorecer la invocación del recuerdo de unos “débiles” cuyo rasgo esencial reside en presentarse como “los más proyectados”, “los realmente ex-sistentes”, es decir, aquellos que entroncan en mayor medida con la proyectualidad e historicidad constitutivamente propias del Ser mismo. Conforme a la perspectiva vattimiana, aquellos sujetos y colectivos más “proyectados”, más definidos por su condición *geworfen* (los débiles históricamente oprimidos) deberían ser simultáneamente los *Da-sein* en sentido eminente, los existentes históricos por excelencia, esto es, quienes propician el avance de la historia a través de la impugnación del estado de cosas actualmente existente en el cual ellos poco o nada tienen realmente que perder. Y sin embargo, la referencia explícita y reiterada a la historia del Ser heideggeriana por parte del “comunismo ideal” preconizado por el pensador turinés, los haría devenir, de hecho, todo lo contrario: seres “naturalmente” excluidos de la historia en tanto que ya carecen -desde el comienzo y por esencia- de ella (o, a lo sumo, comparten su “modo de ser” histórico con animales y plantas, es decir, con seres no precisamente definidos por su *Da-sein* ni merced a su ex-sistencia proyectual). Así pues, esta apelación a la historicidad del Ser teorizada por Heidegger, lejos de apuntalar el proyecto emancipatorio de los “excluidos de la historia” o de constituir un fundamento para reivindicar a los silentes en ella, justifica, más bien, de modo inverso, su propia condición de habitantes del extrarradio de la historia desde el comienzo. De hecho, suministra un fundamento teórico a quienes establecen escisiones entre pueblos históricamente relevantes (generalmente “vencedores”) y grupos o individuos irrelevantes (es decir, vencidos, silentes y olvidados por la historia); una distinción fácilmente parangonable con la establecida por Heidegger entre el “acontecer de historia” ligado al encuentro entre dos líderes de pueblos que poseen y configuran historia (Alemania e Italia) y la indigencia histórica o *Geschichtlosigkeit* en la que se hallan sumidos –al parecer de modo constitutivo e irremediable– pueblos como los “Cafres”. Una teoría de la historicidad conforme a la cual ésta es inherente a todo *Dasein* pero se da de modo más agudo y profundo en unos *Dasein* que en otros, no puede sino desembocar en tesis como aquellas que vienen de ser puestas de relieve.

Además, la *Geschichte des Seyns* heideggeriana no constituye en modo alguno la narración diacrónica de *res gestae* efectivas vinculadas en último término a la activi-

dad del sujeto humano expresada en lo temporal e histórico, sino fundamentalmente una “historia del Ser” en el sentido objetivo del genitivo: una crónica –necesariamente anónima e impersonal– de los avatares ontológico-temporales propios del Ser mismo (al margen de la *historia rerum gestarum* propiamente humana). Poco es lo que parece poder hacerse merced a la invocación de tal historicidad ontológica neutra a favor de aquellos individuos concretos fácticamente excluidos de la historia efectivamente existente. Contemplada desde esta perspectiva, aquella posible «ética de inspiración heideggeriana» (DR, p. 236) que Vattimo y Zabala identifican con la diferencia ontológica entre Ser y entes en clave emancipatoria,⁹ resulta difícilmente justificable cuando es situada ante declaraciones tan meridianas y taxativas como aquella que Heidegger consigna en uno de sus tratados inéditos de finales de los años treinta: «la meditación permanece aún en el peligro de ser recibida como una «ética existencial» o algo parecido, contrarrestando así aquello que la historia del Ser se propone en el futuro: la desaparición (*Verschwindung*) del hombre, del *animal rationale* y de la subjetividad».¹⁰ Si consideramos que la auténtica emancipación es experimentada por los individuos concretos (los sujetos racionales determinados, las subjetividades particulares) o no se experimenta en absoluto, este ocaso de lo subjetivo que Heidegger asigna como tarea futura a la “historia del Ser” obtura el cauce que permite realmente un discurso dotado de sentido acerca de los “antepasados oprimidos” o de “los excluidos de la historia”, dado que éstos han de ser contemplados –a la hora de hallarse legítimamente en disposición de emprender tal discurso emancipatorio en referencia a ellos– como sujetos concretos y realmente determinados: aquellos únicamente susceptibles de resultar “olvidados”, oprimidos” o “liberados”. Subjetividades que constituyen justamente aquello cuya desaparición y supresión asume como proyecto la “historia del Ser” heideggeriana. Resulta palmario que en ausencia de auténtica individualidad subjetiva se torna sumamente problemático hablar de emancipación alguna, habida cuenta de que tal hipotético acto emancipatorio debe recaer sobre algún tipo de “sujeto político” investido de al menos un mínimo grado de consistencia y pregnancia. De este modo, el único posible resultado derivado de la mixtura de la historia heideggeriana del Ser y el proyecto de rememoración-emancipación de los débiles facturada por la hermenéutica nihilista de Vattimo, no sería sino un programa de liberación sin liberados “reales”: un proyecto emancipatorio carente de sujetos concretos a los cuales emancipar de modo efectivo. El hecho de que claramente en el caso de Vattimo no se trate de esto, pone de manifiesto que la ontología heideggeriana del evento y la historia del Ser que deriva de ella no constituyen precisamente el ámbito más apropiado a la hora de “fundamentar” proyecto revolucionario alguno en contexto ético-político.

⁹ «Mientras que el Ser se refiere a la historia oprimida por la metafísica según Heidegger, los débiles, es decir, aquellos que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada, son una consecuencia de ese mismo olvido. En definitiva, de igual modo que el Ser fue descartado en beneficio de los entes, los débiles son oprimidos en beneficio de los vencedores, es decir, de aquellos que ejercen el dominio dentro del orden moralizado conservador de la democracia emplazada» (G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012, p. 53. En lo sucesivo CH).

¹⁰ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 30.

LA LIBERTAD EMPLAZADA Y EL OCASO DE LA INDIVIDUALIDAD

Abordemos, finalmente, la cuestión de la libertad. A este respecto, Vattimo se opone al “realismo descriptivista” pretendidamente fundado en verdades objetivas que se halla en la base de las *framed democracies*, no en nombre de verdades alternativas o diferentes a las metafísicamente asentadas, sino –apoyándose nuevamente en su particular interpretación de Heidegger– en virtud de una pretensión de orden ético-práctico: la exigencia de libertad: «Lo que inspira el rechazo heideggeriano y nuestro de la metafísica realista no es la voluntad de una mayor verdad [...] Es la exigencia de libertad: el mundo del objetivismo metafísico que se está formando ante la mirada de los filósofos y de los artistas de comienzos del siglo XX [...] les parece a ellos justamente un mundo en el que las decisiones del individuo no tendrán ya ningún peso» (DR, pp. 128-129). Así pues, «Nos rebelamos frente la metafísica porque reconocemos en ella la base de la organización total del mundo dentro de la cual nosotros mismos no podremos ya llamarnos Ser. Y la metafísica, con su correspondiente función práctico-política de la organización total, “silencia” ella misma el horizonte de la *alétheia*, no nos deja oír el silencio en cuyo trasfondo únicamente pueden recortarse y ser audibles las palabras de la cotidianidad» (DR, pp. 235-236). Pero, una vez más, es justamente en el interior del *Ereignis* heideggeriano donde no es en absoluto posible “ser” del modo en el cual Vattimo lo concibe; un modo aún estrechamente ligado al paradigma propio de la subjetividad moderna. Al margen de que “el peso de las decisiones del individuo” revista ya escaso valor en el marco de un pensamiento histórico-ontológico cuya meta declarada consiste en eliminar la propia idea de hombre como sujeto y *animal rationale* (es decir, como “individuo” definido por la subjetividad), lo cierto es que en la esfera del “evento apropiador” (*Er-eignis*) merced a cuyo acontecer el hombre y el Ser se apropian y co-pertenecen de modo recíproco, se aprecia un exiguo margen de espacio para la autonomía y la libertad individuales.

En efecto, cuando se cifra la dignidad del individuo humano (su capacidad para «llamarse a sí mismo Ser», diría Vattimo) en ser distinguido con el título de *Hirt des Seins* (“pastor del Ser”) que a cambio de sus servicios obtiene como beneficio «la pobreza (*Armut*) esencial del pastor cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio Ser para la guarda (*Wahrnis*) de su verdad» (W, p. 342), se establece claramente una relación de subsidiariedad y “servidumbre” del hombre con respecto al Ser. Aquí la dignidad del hombre no radica en sus facultades particulares (subjetivas) o en sus “decisiones individuales” (libremente adoptadas), sino solamente en su condición –ya dada *de facto* y en absoluto elegida– de ente escogido y llamado (*berufen*) por el Ser para dar testimonio de su aparecer, es decir, para actuar como su espejo y guardián.¹¹ De ahí que Heidegger se refiera al singular estatus que convie-

¹¹ «El hombre está, efectivamente, forzado (*genötigt*) a tal ex-sistir; está arrojado (*geworfen*) en la necesidad (*Not*) de un tal Ser, porque la fuerza sometedora como tal, para aparecer imperando necesita (*es braucht*) para sí el lugar de lo manifiesto» (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, p. 171). Tal vez esto es lo que realmente significa la –tan celebrada por Vattimo– “proyectualidad arrojada” (*geworfen*) de los ex-sistentes heideggeriana: el sometimiento no libre ni voluntario a una necesidad

ne al antiguo sujeto moderno ahora transmutado en *Da-sein* apropiado por el Ser en el *Ereignis*, mediante el recurso a investiduras tan escasamente vinculadas a la noción de libertad como “siervo” (*Hörige*),¹² “empleado-vigilante (*Wächter*)”¹³ o “víctima” (*Opfer*) del Ser.¹⁴ Se da, pues, una disimétrica relación de dependencia que subordina al hombre a la “imperante fuerza” del Ser. Más allá del hecho de que la libertad de decisión individual quede seriamente restringida en el marco de tal escenario ontológico, lo cierto es que la evocación vattimiana del “mundo de la organización total” y el “objetivismo metafísico” frente a la cual se alzaría supuestamente el rechazo heideggeriano de la “metafísica realista” coincide en sus rasgos esenciales con aquella estructura “emplazada” a la cual Heidegger se refiere mediante el término *Gestell* y en la cual el pensador alemán ve la esencia de la técnica moderna en cuanto consumación de la metafísica. Ahora bien, se trata del mismo *Gestell* en el cual (en un pasaje profusamente citado por Vattimo pero interpretado en un sentido muy diferente al que intuimos aquí) Heidegger contempla asimismo un atisbo de la esencial co-pertenencia de hombre y Ser que acontece merced al *Ereignis*: «En el *Ge-stell* divisamos un primer e insistente destello (*Aufblitzen*) del *Ereignis*. Aquél define la esencia del moderno mundo técnico. En el *Ge-stell* avizoramos una mutua *pertenencia* de hombre y Ser en la que el dejar pertenecer (*Gebören-lassen*) determina primeramente el modo de lo mutuo y su unidad».¹⁵ El auténtico sentido antropológico y político que late tras esta relación aparentemente paradójica entre *Gestell* y *Ereignis* es explicitado por Heidegger (sin aludir a este pasaje, pero con un vínculo claro con él cuando se sabe leer entre líneas) en la célebre entrevista concedida a *Der Spiegel*. Allí, interpelado acerca de la posibilidad de que el hombre pueda ayudar a preparar el advenimiento del dios ausente mediante el pensamiento, Heidegger responde que «el Ser necesita del hombre, que el Ser no es Ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración (*Offenbarung, Wahrung und Gestaltung*). La esencia de la técnica la veo en aquello que llamo la “im-posición” (*Ge-stell*) [...] El imperar de la “im-posición” significa: el hombre está emplazado (*gestellt*), requerido (*beansprucht*) y provocado (*herausgefordert*) por un poder que se torna patente en la esencia de la técnica. Justamente en la experiencia de tal estar emplazado (*Gestelltseins*) el hombre por algo que no es él mismo y que no domina, se le indica la posibilidad de comprender que el hombre es requerido

ontológica frente a la cual al individuo no le cabe posibilidad de decisión alguna, esto es, todo lo contrario de cualquier hipotética “exigencia de libertad”.

¹² Así, en referencia al claro (*Lichtung*) en el cual aparece la verdad del Ser, y en conexión con la cuestión del preguntar a la que aludíamos al comienzo, Heidegger escribe: «Si preguntamos, somos totalmente oyentes (*Hörende*) y siervos (*Hörige*) de este claro, entonces *somos* también ya apropiados (*ereignet*) a través de lo esencialmente en él: *la denegación (Verweigerung)*» (M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997, p. 129. En lo sucesivo B).

¹³ Del mismo modo que como “pastor”, también el hombre es empleado por el Ser como “guardián” o “vigilante” de su propia manifestación y configuración: La pertenencia del hombre al Ser se determina como guarda (*Wächterschaft*) de la “verdad del Ser” (B, p. 148).

¹⁴ En el sentido de “víctima-ofrenda” sacrificada u ofrecida a la pertenencia al Ser: «*Da-sein* sobre todo a partir del “Ser” y del “hombre”, pero pensar el Ser como comienzo, y al hombre como como víctima de la pertenencia al evento apropiador (*Opfer der Zugehörigkeit in das Ereignis*)» (M. Heidegger, *Über den Anfang*, GA 70, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2005, p. 124).

¹⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2006, p. 47.

(*gebraucht*) por el Ser. En aquello que constituye lo más específico de la técnica moderna se oculta precisamente la posibilidad de experimentar el ser requerido y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades». ¹⁶

Repárese en que en esta experiencia de exposición a un poder ontológico en cierto modo dado “objetivamente” con anterioridad a él mismo, es el propio hombre el que se halla “colocado” o “emplazado” (*gestellt, framed*) por el Ser. La coincidencia entre el término que Heidegger utiliza a la hora de referirse al estatus emplazado de lo humano en el marco del *Gestell-Ereignis* (*gestellt*) y la expresión que Vattimo y Zabala emplean para designar la esencia de las actuales democracias emplazadas occidentales (*framed*) resulta decisiva en este contexto, dado que si se acepta —como hace Vattimo— una lectura del “centelleo” del *Ereignis* en el *Gestell* orientada en sentido emancipatorio o “liberador”, es necesario afrontar la aporía de que tal destello ilumina fundamentalmente el hecho de que el sujeto se encuentra ya desde el comienzo él mismo *framed* por una instancia “metafísica” externa a él y cuyo dominio no es capaz de controlar, es decir, privado de libertad o libre capacidad de decisión individual. El sometimiento del sujeto al *Gestell* constituye, pues, una propedéutica, una *áske̅sis* o “preparación” para asumir el carácter esencialmente supeditado al Ser de la subjetividad, la individualidad y la libertad; entendidos tales conceptos en el sentido “moderno” que aún asumen claramente en el discurso emancipatorio del comunismo hermenéutico. Es el Ser, por tanto, la instancia que siempre pronuncia la primera y la última palabra. Difícilmente podría extraerse de tal condición inicial e inevitable que no permite margen alguno para el libre disenso, crítica alguna dirigida hacia el inmovilismo de la política de descripción única que según el comunismo hermenéutico define a las *framed democracies* “metafísicas”. Sucede, más bien, todo lo contrario: las democracias “emplazadas” se hallarían más en consonancia con la provocación (*Herausforderung*) del Ser que “centellea” manifestando su poder en el *Gestell* y emplazando al hombre en el evento del *Ereignis*, que un hipotético orden político definido por la pluralidad interpretativa, la “exigencia de libertad”, el peso concedido a las “libres decisiones de los individuos” o la apertura al cambio histórico (es decir, por todo aquello que Vattimo cree implicado por la captación del Ser como *Ereignis*). Esta aparente paradoja no se muestra

¹⁶ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2000, p. 672. El *Gestell* es, pues, la “hipóstasis material” del acontecer del *Ereignis*: ocasiona un efecto análogo al causado por la exposición a un poder ontológico que al darse “a-propia” al hombre. Desde esta perspectiva, en sentido “material” o concreto, la opción histórica de Heidegger a favor del nacionalsocialismo (en detrimento de otras posibles opciones políticas) puede considerarse como un acto particular del “hombre Martin Heidegger” o del “filonazi privado Heidegger”, pero, en sentido “formal”, la ubicación del individuo en un ámbito en el cual ha de encontrarse necesariamente entregado a “un poder que no controla” y con una individualidad reducida al mínimo que su pensamiento ontológico propicia, torna expedito el camino para cualquier opción política de orden totalitario, tanto como para la instauración de las *framed democracies* en cuyo interior derechos y libertades revisten un carácter meramente formal. Heidegger podría, de hecho, haber optado de forma igualmente coherente por el comunismo soviético; esto resultaría, en este contexto, contingente: lo esencial es el modo formal (previo a cualquier adscripción o elección política concreta y determinada) en que se prepara el escenario político en el cual el *Ereignis* supraindividual y anónimo emplaza al individuo y le impone *velis nolis* su pertenencia a tal acontecer carente de libertad e individualidad auténticas. Y hay múltiples regímenes políticos susceptibles de dar cumplimiento a tal exigencia: el nacionalsocialismo es, desde este prisma, solamente uno de los posibles ¿dónde queda en este contexto el “silencio de los (ya) vencidos” por el *Ereignis-Gestell* antes incluso antes siquiera de haber comenzado a combatir?

como tal cuando se toma en serio el hecho de que la noción de *Ereignis* supone, en Heidegger, la asunción de una “historia del Ser” que a su vez implica tanto la destrucción del moderno concepto de sujeto libre y autofundado surgido del cartesianismo, como la superación de la antigua antropología aristotélica: «la desaparición del hombre, el *animal rationale* y la subjetividad».

De este modo, el hombre sería “utilizado” o “puesto en uso” (*gebraucht*) y “emplazado” (*gestellt*) por el Ser, de modo análogo a como el *establishment* político dominante es im-puesto o “emplazado” (*framed*) por los “fuertes” y los “vencedores de la historia”. Así pues, partiendo del hecho de que en el acontecer propio del *Ereignis* mismo (en cuanto esencia del darse el Ser como evento) es el hombre el que se encuentra irremediamente emplazado por un poder ajeno, y de que, según Heidegger, se trata solamente de «ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más: la filosofía ha llegado a su fin», ¿cómo es posible derivar desde tales postulados una crítica consistente al carácter *framed* propio de los regímenes democráticos descriptivo-metafísicos? ¿Podemos legítimamente “llamarnos a nosotros mismos Ser” en el seno de la “organización total” del *Gestell* que nos prepara para reconocernos como seres involuntaria y necesariamente requeridos, utilizados y emplazados por nuestra pertenencia esencial a un poder ontológico exterior a nosotros y que somos incapaces de dominar? Más bien tal exposición de la subjetividad a un Ser indomeñable y exterior a sí misma implica la tácita asunción de un punto de vista férrea y radicalmente realista (“dogmático”, diría Fichte), y por tanto negador de la libertad ¿Y no es precisamente “la exigencia de libertad” –supuestamente derivada de la idea del Ser como evento-*Ereignis*– aquello que Vattimo opone al realismo descriptivo de cuño “metafísico” que las “democracias emplazadas” utilizan como instrumento teórico a la hora de autojustificarse (legitimando su propia existencia merced a una descripción “objetiva” acerca de cómo son realmente las cosas “ahí fuera”)? Estas aporías a las que nos hemos venido refiriendo muestran la implausibilidad de que la vocación práctica de la hermenéutica se encuentre en legítima disposición de apelar –como reza el subtítulo del libro de Vattimo y Zabala– a un itinerario conducente “de Heidegger a Marx”, es decir, ponen de relieve hasta qué punto resulta inconsistente la referencia del “heideggerianismo de izquierda” a la ontología heideggeriana del evento cuando de lo que se trata es de construir una perspectiva ontológico-política tendente a salvaguardar la individualidad y la libertad de los “débiles” y “excluidos de la historia”, así como de favorecer su efectiva emancipación a partir del parangón entre el silencio del Ser y su propia condición de individuos y pueblos históricamente silentes o silenciados.¹⁷

¹⁷ A este respecto, nos parece que el dictamen emitido por Emmanuel Levinas acerca de las implicaciones ético-políticas contenidas en la ontología de Heidegger resulta mucho más certero y lúcido que la interpretación arbitrariamente postulada por el recurso de la hermenéutica vattimiana al “silencio de los vencidos” de Benjamin; según confesión propia «un recurso no ciertamente no autorizado por ningún texto explícito de Heidegger, y tampoco por sus posiciones políticas» (DR, p. 236). En este sentido, Levinas escribe: «La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el Ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de una obediencia al Ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad [del Ser] la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía

LA PARADÓJICA FUERZA HERMENÉUTICA DE LOS DÉBILES

Aparte de esta interpretación “ontológico-eventual” del silencio de los vencidos en clave heideggeriana de cuya crítica nos hemos ocupado ya, el otro pilar sobre el que se asienta el proyecto emancipador del comunismo hermenéutico lo constituye la propia distinción entre dos categorías antropológico-políticas coincidentes con otros tantos colectivos: los “fuertes” (o “triunfadores de la historia”) y los “débiles” (o “vencidos de la historia”). Pero, situándonos en las propias premisas de las cuales parte el discurso de la ontología hermenéutica, podemos legítimamente cuestionar: ¿quiénes son realmente estos “débiles” cuya rememoración persigue el programa político del comunismo hermenéutico, y quienes, inversamente, los “fuertes” que mantienen a aquéllos interesadamente en silencio? Vattimo y Zabala hablan acerca de unos y otros de un modo que parece presuponer que ambas investiduras se dan simplemente “de hecho”, sin que se requiera al respecto interpretación ulterior alguna, es decir, como si “hubiese hechos y no solamente interpretaciones” ¿Es esta condición asumida por “fuertes” y “débiles” también una interpretación? Y en caso de no serlo, ¿debemos considerarla como algo que se da objetiva y lamentablemente “ahí fuera”, es decir, como una descripción certeramente ajustada a lo real y situada al margen de aquello que el sujeto pone de su parte en lo interpretado,¹⁸ cuando la perspectiva hermenéutica consiste precisamente en la radical negación de todo prisma pretendidamente “realista-descriptivo” que trate de reproducir fiel y objetivamente la supuesta realidad dada? Dicho de otro modo -y empleando la fórmula utilizada por el propio Vattimo en referencia al silencio wittgensteiniano-, “no puede excluirse una lectura” de este discurso acerca de la fuerza y la debilidad que incluya la posibilidad paradójica, pero desde luego justificada por los propios postulados de la hermenéutica, de que los *prima facie* supuestos “débiles” puedan llegar a ser contemplados como los auténticos “fuertes” y a la inversa. Acaso, podríamos decir, el “hecho” de la debilidad de los débiles e históricamente excluidos no sea “tan externo e independiente (de nuestro modo de interpretar) como nos lo imaginamos” o como lo imagina el comunismo hermenéutico.

occidental y por la cual se define [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el Ser en general [...] permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía [...] El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia» (E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 69-71). En este caso, sí parece darse congruencia entre lo dicho, los textos heideggerianos y las conocidas posiciones políticas concretas adoptadas por el pensador de Messkirch. En una de sus obras primerizas indicaba ya Levinas en este sentido que «Toda civilización que acepta el Ser, la desesperación trágica que comporta, y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara» (E. Levinas, *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 116).

¹⁸ Siguiendo la explicación de Zabala conforme a la cual “el significado de la sentencia de Nietzsche es que no hay explicaciones capaces de agotar un hecho o un evento. Sólo hay interpretaciones que nos permiten seguir ciertos aspectos del hecho en el que estamos interesados, y lo que es más importante, el hecho no es tan externo e independiente de cómo nos lo imaginamos, puesto que si hubiese algo independiente de nosotros ahí fuera ya no estaríamos en condiciones de afirmarlo o nombrarlo, en cuanto hablo de ello deja de ser independiente» (J. Catalán/S. Zabala, «¿Por qué no hay hechos sino sólo interpretaciones? Diálogo sobre Filosofía, Ciencia y Política sin verdad», *Claves de razón práctica*, nº 211, (2011), p. 26.

Recurrimos, para aclarar esta paradójica virtualidad, a la interpretación –igualmente paradójica– sugerida por los propios Vattimo y Zabala en el último capítulo de *Comunismo hermenéutico* en referencia a la distinción entre pueblos dotados de mayor o menor volumen de libertad. En el mencionado capítulo puede leerse lo siguiente: «Aunque se trate de un argumento espinoso, uno debería preguntarse si, en la actualidad, los ciudadanos estadounidenses son de veras más libres que los cubanos. Después de todo, las libertades que los cubanos han perdido en estos últimos años no son constitucionales, sino ocasionadas por las limitaciones impuestas a su economía por años de embargo estadounidense. Por esa razón, figuras públicas progresistas estadounidenses [...] han subrayado reiteradamente que hoy en día todas las posibilidades efectivas de llevar una vida justa están del lado de los cubanos» (CH, p. 194). Lo que realmente se defiende aquí es una perspectiva hermenéutica conforme a la cual acontece la paradójica transmutación de los ciudadanos supuestamente libres en individuos no libres, y el paralelo reconocimiento de aquellos ciudadanos presuntamente privados de libertad como “verdaderamente” más libres que los anteriores. Si el prisma interpretativo propio del comunismo hermenéutico reconoce como válido y legítimo –como de hecho lo hace– este quiasmo no totalmente exento de descriptividad “metafísica” dotada de rasgos veritativos (¿son “*de veras*” más libres los cubanos que los estadounidenses?), entonces debe aceptar de modo análogo la posibilidad de que tal lógica hermenéutica válida en referencia a las categorías de “libertad”-“no libertad” resulte legítimamente aplicada con igual volumen de validez a las –desde este punto de vista– equivalentes categorías de “fuerza” y “debilidad”. Así pues, podemos preguntarnos si son “de veras” más “fuertes” los estadounidenses que los bolivianos, los británicos que los venezolanos o los alemanes que los paraguayos; algo que Vattimo y Zabala parecen dar por supuesto cuando “describen” a los marginados de la historia y de la globalización, pero que, desde una perspectiva hermenéutica consecuente, podría resultar ser tan legítimamente falso (y paradójicamente verdadero su contrario) como el hecho, generalmente dado por supuesto, de que los ciudadanos estadounidenses gocen de un mayor grado de libertad que quienes viven sometidos al régimen castrista.

Así pues, ¿debe contemplarse la distinción entre “triunfadores de la historia” (“fuertes”) y “excluidos de ella” (“débiles”) como la constatación de un “hecho” real y objetivamente dado? La respuesta positiva a esta cuestión por parte del comunismo hermenéutico significaría el reconocimiento tácito de un estado de cosas verdaderamente dado “ahí fuera” e independiente de nuestra interpretación de los supuestos “hechos” (de “cómo nos lo imaginamos”), que además es caracterizado mediante una larvada descripción “realista”, esto es, merced a la encubierta asunción de un *arkhé* metafísico. Justamente aquello que la hermenéutica débil niega y trata de combatir en su polémica contra el prisma “metafísico-descriptivo” en el cual se fundamentan las democracias liberales emplazadas. A la inversa, una hipotética respuesta negativa salvaguardaría el prurito “antidescriptivo” y “antirrealista” característico de la hermenéutica nihilista, pero supondría, a cambio, la simultánea negación de la propia razón de ser de su vocación práctico-política. Y ello porque aceptar la posibilidad de que (de modo análogo a lo que sucede, según ella misma, en el caso de la paradójica libertad de la que “realmente” disfrutaban aquellos

presuntamente no libres) los “débiles y olvidados por la historia” admitan ser interpretados como los auténtica e inesperadamente “fuertes”, implicaría la supresión inmediata del “sujeto político” mismo al que se dirige el proyecto emancipatorio propio del comunismo hermenéutico, y por tanto la superfluidad e inanidad del propio comunismo hermenéutico como propuesta política. Se aprecia con claridad que Vattimo y Zabala toman partido subrepticamente a favor de la primera opción, pero ello, aparte de suponer una palmaria contradicción con respecto a sus propios postulados “antidescriptivos” y “an-árquicos” que proscriben la posibilidad de privilegiar una determinada interpretación como en mayor medida “verdadera” que las restantes, ocasiona nuevas aporías derivadas del propio modo en que resultan concretamente caracterizados (¿deberíamos decir “descritos”?) los pueblos e individuos supuestamente débiles.

En efecto, cuando se considera no sólo que naciones formalmente libres como Estados Unidos son acaso realmente menos libres que otras como Cuba (donde las garantías constitucionales y las libertades y derechos democráticos son, a todas luces, mucho más exiguos), sino también que el hecho de que la isla caribeña haya logrado la en principio inverosímil proeza de resistir durante décadas “el ataque de la superpotencia del hemisferio” —es decir, en palabras de Chomsky, “padecer el terrorismo, la represión y la censura”— y sobrevivir a pesar de todo «la convierte en “un símbolo de la resistencia valerosa a la agresión» (CH, p. 191), lo que realmente se acepta con ello de forma tácita es que los (o algunos) supuestos pueblos débiles muestran ser, en la práctica, realmente más fuertes que los pueblos en principio indiscutiblemente más fuertes. Si «la revolución cubana representa la resistencia victoriosa de un pequeño país frente a la explotación moral del imperialismo estadounidense» (*Ibid.*) y a la vez las medidas sociales y económicas puestas en marcha por regímenes bolivarianos como Venezuela y Bolivia logran triunfar allí donde las democracias liberales habían fracasado, todo ello supone la demostración de una paradójica fuerza propia de los débiles que permite, desde un prisma hermenéutico, interpretarlos como débiles únicamente aparentes (es decir, como realmente fuertes), a la vez que pone de relieve la paradójica debilidad “real” que presentan, contemplados bajo esta luz hermenéutica, los presuntos fuertes. Fuertes meramente aparentes (esto es, verdaderamente débiles) que ponen de manifiesto su debilidad al ser incapaces de vencer económica y militarmente a sus adversarios o de implementar políticas socioeconómicas fructíferas y efectivas que “curiosamente” sí conocen el éxito en manos de éstos. ¿No constituye todo esto un inequívoco síntoma “fáctico-práctico” de la auténtica fortaleza que poseen aquellos pueblos caracterizados de forma excesivamente apresurada y simple como “débiles” y “marginados de la historia”? ¿Y no resulta, a la inversa, igualmente posible interpretar tal fuerza como una suerte de preeminencia sobre los “oficialmente fuertes y libres” en la medida en que éstos, ciudadanos de las democracias emplazadas liberal-realistas, viven, a pesar de su fuerza político-económica, sometidos a una permanente neurosis de seguridad nacida del temor a posibles atentados terroristas, al advenimiento de crisis económicas cíclicas o a la pérdida de su estatus privilegiado en el contexto internacional?

Además –manteniéndonos siempre en el horizonte marcado por las propias premisas asentadas por la hermenéutica vattimiana–, aquellos caracterizados como “débiles” son simultáneamente “los que más se proyectan” (los más *Da-sein*, podría decirse), “los auténticamente ex-sistentes”, los “definidos por el proyecto” y, por tanto, los verdaderos “portadores de la esencia genérica” de lo humano en mucha mayor medida que los “fuertes”, dado que éstos permanecen anclados en el inmovilismo histórico no-proyectual propio de lo “práctico-inerte”, careciendo por ello de la *Eigentlichkeit* existencial y la intensidad de *Da-sein* que sí poseen los “débiles”. Esto significa que –habida cuenta de que la hermenéutica vattimiana parte de la rememoración del Ser como evento y proyectualidad– el “modo de ser” de los “débiles totalmente proyectados” de los que habla Vattimo entroncaría en mucha mayor medida que el de los fuertes con la donación eventual y proyectada (*geworfen*) propia del Ser mismo. Este superior grado de coincidencia implica, a su vez, una superioridad ontológico-existencial de los débiles sobre los fuertes, dado que éstos, al esclerotizar la proyectualidad constitutiva de la existencia ralentizando y deteniendo el avance de la historia a través de la instauración de regímenes “emplazados”, lo que realmente hacen es negar su propia esencia: caer en la *Uneigentlichkeit* existencial al atrofiar su propia proyectualidad en cuanto *Da-sein* ex-sistentes. Así, los débiles muestran ser en realidad no sólo práctica, sino también “ontológico-existencialmente” superiores a los supuestos fuertes (esto es, “más fuertes”), dado que paradójicamente se adecuan en mayor medida que éstos al modo de darse el Ser como evento, es decir, se hallan más en consonancia con el Ser mismo y su constitutiva historicidad.

¿Quiénes son, por tanto, conforme a una perspectiva hermenéutica coherente consigo misma, los auténticos débiles y los genuinos fuertes? El hecho de que la distinción entre ambos se difumine merced a la consideración de los argumentos que acabamos de exponer significa, en último término, que, del mismo modo que los libres no son tal vez tan libres como lo son “de veras” los supuestos “no libres”, quizá tampoco los débiles son “realmente” tan débiles como los imaginan-interpretan los fuertes (y con ellos los hermeneutas débiles), sino que “no puede excluirse” la posibilidad de que se muestren -ante la propia mirada hermenéutica- como los verdaderos fuertes. Esto podría ser interpretado, ciertamente, como una interesada y “reaccionaria” justificación teórica del *establishment* que trata de preservar las desigualdades socioeconómicas entre diferentes pueblos a través de la negación de la debilidad “real” de aquellos más “objetivamente” desfavorecidos, pero tal objeción resulta pertinente desde cualquier perspectiva excepto desde aquella sostenida precisamente por la hermenéutica débil. En el interior de las coordenadas teóricas propias del nihilismo hermenéutico vattimiano esta posibilidad paradójica resulta tan perfectamente posible y coherente como la igualmente paradójica inversión de los términos operada por Vattimo y Zabala en relación al binomio “libres-no libres” referido al estatus de los ciudadanos estadounidenses y cubanos. La paralela inversión de los términos “fuertes-débiles” debe, pues, considerarse igualmente legítima, puesto que en caso contrario, ¿desde qué perspectiva o criterio podría justificarse la legitimidad de la inversión referida a la libertad o no libertad, a la vez que se niega esa misma legitimidad a la análoga inversión referida a la fuerza-

debilidad? No desde luego desde un prisma descriptivo-metafísico que considere que en el primer caso las cosas son “realmente así” (ahí fuera), mientras que no lo son en absoluto en el segundo, puesto que ello significaría una palmaria y arbitraria transgresión de los presupuestos fundamentales –antidescriptivos y antirrealistas– sobre los cuales se asienta el propio discurso hermenéutico.

CONCLUSIÓN

Esta *subtilitas interpretandi* que pone de relieve la posibilidad de que, desarrollando las implicaciones contenidas en las propias coordenadas teóricas asentadas por la hermenéutica, el discurso emancipatorio del comunismo hermenéutico resulte finalmente privado de “objeto” propio (tanto porque los supuestos “débiles” a los cuales se dirige la *chance* emancipatoria no lo son realmente y por tanto no precisan de ella en absoluto, como a causa de que la apelación a la “historia del Ser heideggeriana hace devenir tal *chance* un proyecto de liberación sin sujetos reales susceptibles de ser liberados) muestra hasta qué punto resulta apropiada la propia forma en que Vattimo bautiza su propuesta política como “comunismo ideal” o “comunismo espectral”. Si efectivamente, el comunismo hermenéutico pretende presentarse como «una teoría capaz de poner al día el marxismo clásico y volver a hacer creíble la posibilidad efectiva del comunismo» (CH, p. 190), entonces debe acaso revisar tanto su filiación con la ontología heideggeriana como el carácter potencialmente autodestructivo propio de algunas de las premisas que extrae de la hermenéutica teórica. Y ello so pena de que, en caso inverso, el “espectro” del comunismo hermenéutico permanezca eternamente descarnado y no llegue a encarnarse materialmente del modo en que sí logró hacerlo su fantasmal predecesor marxiano –en el “gran y terrible experimento soviético” (EC, p. 121)– tras recorrer bajo su forma espectral la totalidad de Europa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Catalán, J. y Zabala, S. (2011). “¿Por qué no hay hechos sino sólo interpretaciones? Diálogo sobre Filosofía, Ciencia y Política sin verdad”, en *Claves de razón práctica*, nº 211, pp. 26-29.
- Heidegger, M. (2003). *Zur Auslegung von Nietzsches II Unzeitgemässer Betrachtung*, GA 46. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1976). *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1998). *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1983). *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13 Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (2006). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1998). *Die Geschichte des Seyns*, GA 69. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (1997). *Besinnung*, GA 66. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

- (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- (2005). *Über den Anfang*, GA 70. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1999). *De la evasión*, trad. I. Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*, trad. A. Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- (2009). *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, trad. R. Rius Gatell y C. Castells Auleda. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, trad. M. Salazar. Barcelona: Herder.