

### MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA DE LA VERDAD

Gianni VATTIMO; Santiago ZABALA, *Comunismo hermenéutico*. Herder, Barcelona, 2012, 280 págs.

Una de las lecciones que podríamos extraer de la historia del siglo XX es que cierto concepto de «razón objetiva» ha servido para fundamentar algunos regímenes políticos totalitarios, contribuyendo a dar una pátina de legitimidad metafísica o teleológica a procesos sociales que, sin embargo, no han dejado de ser, precisamente, históricos, esto es, no han dejado de ser el producto de acciones sociales colectivas determinadas en un sentido igualmente concreto. Esta «razón objetiva», herencia de la filosofía hegeliana de la historia, ha dotado de *necesidad histórica* no sólo a los contenidos de progreso de las sociedades occidentales sino, lo que es sí es peligroso, a sus catástrofes.

El libro que nos presentan Gianni Vattimo y Santiago Zabala pretende superar esa forma de entender la historia, y las diversas formas contemporáneas de organización social que encuentran en esa «razón objetiva» su fundamento racional, a través de una conjunción de dos conceptos ciertamente potentes y sugestivos: por un lado, el concepto de «comunismo», determinado por el derrumbe histórico del marxismo a finales del siglo pasado; por otro lado, la «hermenéutica», aquella tradición de pensamiento que, con Nietzsche, Heidegger y Derrida, ha querido pensar un mundo, una historia, una sociedad, un pensar más allá de la metafísica.

¿Cómo entienden los autores la relación entre comunismo y hermenéutica? Al contrario que numerosos intérpretes de Marx que se han presentado como «socialistas científicos», estos

autores se presentan defendiendo una nueva forma de pensar las relaciones políticas más allá de fundamentos científicos y racionales, optando en su lugar por la *interpretación*, la *historia* y el *acontecimiento*. Lo que uniría al comunismo y a la hermenéutica sería la «disolución de la metafísica, es decir, la deconstrucción de las demandas objetivas de la verdad, el ser y el logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger y Derrida circunscribieron en sus filosofías» (p. 14).

Además del carácter de superación del marco filosófico de la metafísica, los autores piensan que el comunismo hermenéutico es la unión de dos conceptos que tienen una característica especial desde el punto de vista político: ambos son conceptos denostados por el poder, es decir, que la crítica que se ha hecho en las últimas décadas tanto a la hermenéutica como teoría de la interpretación dentro del campo de la epistemología, y al comunismo en tanto forma de organización social y política, proceden de una ideología «favorable al poder» (p. 13). Por el contrario, la hermenéutica sería la filosofía de los débiles «mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento de los débiles en busca de alternativas» (p. 12).

Justo acabamos de mencionar el nudo gordiano del aspecto político de la metafísica: la *política de las descripciones*. Ésta consiste en tres momentos fundamentales:

-En primer lugar, la *violencia de la verdad*. Según Vattimo y Zabala, la verdad no es sólo violenta en tanto que daría la espalda a la solidaridad social, sino que es violenta en



tanto que puede tornarse fácilmente como una imposición social. Cuando aceptamos una idea de verdad fuerte, que es aquella de la metafísica de la que hablan los autores, lo que estaríamos haciendo es eliminar de un plumazo la posibilidad de interpretaciones múltiples, diferentes y contrapuestas sobre un mismo hecho, sea de tipo epistemológico o social. De tal modo, estaríamos eliminando la capacidad de producir visiones del mundo diferentes, críticas, alternativas, por una única e incontestable posición con respecto a un problema determinado. Es en este sentido en el que hablan de una *violencia de la verdad*: «la violencia es el significado político de la verdad» (p. 32-33). *La epistemología se convertiría, así, en una cuestión netamente política*. Con esta perspectiva, en definitiva, ya no podríamos hablar de un pensamiento analítico, abstracto y alejado de las cuestiones prácticas. Desde la posición teórica abierta por el comunismo hermenéutico vemos cómo todo asunto teórico es, también, un asunto práctico.

-En segundo lugar, la *naturaleza conservadora del realismo*. Con esta idea, los autores quieren afirmar el hecho de que la mayor parte de la tradición filosófica que siguió los pasos de Platón reclamaban que la filosofía no sólo diese con la verdad, sino que, además, la conservara. La filosofía, desde esta perspectiva, habría tenido siempre la perspectiva de dejar intacta a la realidad para poder conocerla, eliminando la necesidad, en todo momento, de su transformación.

Para explicar este elemento, Vattimo y Zabala recurren al concepto derridiano de *iterabilidad*. Este concepto presupone, en primer lugar, que la filosofía entendida como una tradición conjunta de pensamientos sobre un mismo conjunto de problemas no puede entenderse sino como una suma de textos, es decir, aquellos materiales textuales sin los cuales el pensamiento filosófico no hubiera podido desarrollarse. Esta condición *textual* de la filosofía habría permitido, según Derrida, la posibilidad de que cada texto pudiera ser insertado en marcos de interpretación siempre diferentes que, a su vez, producirían

significados igualmente diferentes de las interpretaciones anteriores. Cada signo, texto o palabra no podría ser interpretada sin aquello que hace posible la aparición del significado, es decir, sin el contexto en el que cobran sentido. A este fenómeno Derrida lo llama «diseminación», indicando con ello que la comunicación nunca es un ámbito unificado debido a que sus horizontes escapan de los elementos no plenamente presentes de sus componentes. Los autores usan este concepto de Derrida para denunciar que el realismo, en cuanto filosofía que necesita de, y se apoya en, una concepción fuerte de la verdad, implica la conservación de esa misma realidad conocida. ¿Cómo transformar una realidad si la relación que establecemos con ella es en términos de verdad, es decir, de una relación que pretende descubrir y contemplar la realidad *tal y como ella es*? ¿Cómo introducir un elemento diferencial en el plano del conocimiento si éste tiene que conocer lo transformable, en primer lugar, tal y como es?

-En tercer lugar, los autores hablan de una *historia de los vencedores*. Hay dos referentes claves para entender esta idea: por un lado, la pregunta por el Ser de Heidegger; por el otro, la «tradición de los oprimidos» de Benjamin. Puesto que la segunda parece poder identificarse sin mayor problema con el sentido de una historia de los vencedores frente a una historia de los vencidos, es necesario pararse en el primer referente.

Para Vattimo y Zabala, la temática del «olvido del ser» a favor de los entes, tematizada por Heidegger, podría identificarse sin demasiados problemas con una reivindicación de esta historia de los débiles que sí está tematizada de modo claro en Benjamin. La idea es que, al reivindicar el ser frente al ente, Heidegger estaría *desocultando* todo aquello que, en el régimen del pensamiento ontológico occidental, habría sido ocultado por el olvido del ser. *La entera historia de los oprimidos tendría su paralelo ontológico en el olvido de la pregunta por el ser*. Si esto es así, piensan los autores, la vuelta a la pregunta por el sentido del Ser, que atraviesa toda la obra de Heidegger, sería la base



ontológica para poder recuperar aquello perdido desde un cierto punto de vista histórico. Los autores defienden esta idea del modo siguiente:

«[...] tampoco la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger se interesaba en descubrir la verdad del ser. Por el contrario, lo que quería era descubrir su emancipación política, es decir, el ámbito dentro del cual la libertad es efectivamente posible. Esta «otra» historia revela posibilidades, proyectos y derechos inadvertidos que habían quedado al margen en beneficio de la racionalidad occidental, pero, sobre todo, revela las 'urgencias' de la democracia emplazada» (p. 57)

«Frente a la mayoría de los intérpretes de Heidegger, nosotros creemos que éste no demandaba una búsqueda científica más profunda del 'objeto' del ser, sino más bien una rememoración de la historia de los oprimidos de la metafísica, aquello que Derrida denominaba 'los márgenes de la filosofía' y Benjamin 'la tradición de los oprimidos'» (p. 30)

Tal vez éste sea uno de los mayores problemas que tiene la perspectiva general de esta obra: el papel central que tiene la filosofía heideggeriana, junto con la de Nietzsche y Derrida, como base filosófica para poder superar la metafísica y su política de las descripciones. El problema estriba, precisamente, en la interpretación de una posible historia de los oprimidos a partir de la pregunta heideggeriana por el ser. Además de que esta interpretación no está fundamentada en absoluto en el texto, salvo por su fugaz aseveración, lo cierto es que en la obra de Heidegger no es nada obvio el que nos podamos encontrar con formulaciones semejantes en el sentido que defienden los autores.

El problema es que sí que hay una voluntad política explícita en un sentido contrario. En los últimos años, y gracias a ciertos estudios realmente valientes, a la vista del peso de la tradición que ya ha creado la ontología heideggeriana, hemos podido conocer cómo sí hubo una intención explícitamente política de adhesión al nacional-socialismo por parte de Heidegger. Pese a que esto es sabido por multitud de documentos, estos nuevos estudios nos demuestran la imbricación fundamental entre el filósofo y el funcionario del III Reich. Hemos podido comprobar cómo, en especial desde mediados de los años 20 hasta

finales de los 30, el compromiso de Heidegger con el nazismo fue, esencialmente, *filosófico*: su pregunta por el ser y la superación de la metafísica como régimen de conocimiento en el que había sido posible el olvido del ser llevaba aparejada la interpretación del nazismo como aquel movimiento en el que se superaría la metafísica occidental (con categorías propias tales como «razón», «valor», «representación», etc.) y sus organizaciones sociales correspondientes (democracia liberal, regímenes burocráticos del Este de Europa, etc.). Por lo tanto, lo que sí ha sido demostrado, y de forma ciertamente rigurosa, es que de la ontología de Heidegger, basada en la vuelta al ser y a su contemplación, a su desocultación, atenta a su acontecimiento, sí que se pudo extraer una ontología que aspiraba a convertirse en la filosofía de esa nueva regeneración europea que tenía que ser el III Reich<sup>1</sup>.

Con esta afirmación no queremos decir que de la ontología heideggeriana no pueda desarrollarse una hermenéutica más allá del marco de la metafísica occidental. Lo que queremos afirmar es que en la hermenéutica heideggeriana había una voluntad explícita de conectar esta superación con una organización social que, ya en los tiempos de Heidegger, había llevado a cabo las leyes de separación racial. Una interpretación en el sentido «comunista» que defienden los autores tendría que ser defendida todavía de un modo explícito y convincente. Entendemos que, tal vez, ese proyecto no podía tener cabida en *Comunismo hermenéutico*. Sin embargo, el hecho de que los autores hayan dado por demostrada que esta interpretación no sólo está ahí sino que es obvia hace que nos tengamos que preguntar dónde está la obviedad a la luz de los últimos estudios sobre la relación entre la ontología de Heidegger y su proyecto geopolítico basado en la pregunta por el ser.

---

<sup>1</sup> Principalmente, pensamos en los siguientes estudios, escasos todavía para la magnitud del problema: FAYE, Emmanuel; Heidegger. *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Albin, Paris, 2005; QUESADA, Julio; *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.





Además de explicar esta política de las descripciones que, ciertamente, es muy útil para pensar la necesidad de nuevas formas de relaciones políticas en nuestra contemporaneidad, los autores hacen una breve historia de la hermenéutica para defender una tesis ciertamente problemática, aunque muy sugestiva: «[...] la hermenéutica ha sido siempre la espina dorsal latente de las revoluciones culturales contra quienes poseen el poder, es decir, de los movimientos más fecundos contra la verdad impuesta» (p. 126).

Uno de los primeros momentos en los que la interpretación se convirtió en una herramienta epistemológica para la transformación social fue la Reforma llevada a cabo por Lutero. Para Vattimo y Zabala, Lutero fue uno de los padres de la hermenéutica por haber dado importancia a la materialidad del texto bíblico y a la interpretación que cada lector pudiera hacer de él frente a la interpretación exterior y autoritaria de la Iglesia. Sin embargo, aquí los autores no reparan en una afirmación que ellos mismos reproducen al hablar de la Reforma: Lutero quitó legitimidad a la interpretación única de la Biblia por parte de la Iglesia porque *ésta no era fiel al texto*. El componente sagrado del texto (¿hay algo menos hermenéutico que otorgar un componente sagrado a la interpretación de texto alguno?) podía ser aprehendido por cualquiera que tuviera fe. Tal y como reproducen los autores, para Lutero la Biblia era *«per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, indicans et illuminans»* (p. 129)<sup>2</sup>. Por lo tanto, la Reforma de Lutero no fue la apertura a la interpretación múltiple y diferenciada de cada creyente desde su «fe sola» (*sola fide*), sino la atribución absoluta del sentido de toda interpretación al texto mismo. Tal vez los autores habrían podido extraer otras consecuencias más acordes con la idea de comunismo hermenéutico de los textos de Thomas Müntzer, predicador contemporáneo de Lutero, el cual fue uno de los principales instigadores de las Guerras Campesinas de 1525, cuyos textos sí podríamos entenderlos como una

interpretación ciertamente propia, políticamente interesada desde esa posición de «los débiles de la historia», del texto bíblico<sup>3</sup>.

Otro de los momentos históricos que destacan Vattimo y Zabala es la aparición de la obra *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn. La importancia de esta obra dentro de la perspectiva hermenéutica radica en dos ideas principales: por una parte, la «inconmensurabilidad» entre teorías científicas, lo cual relativizaba la idea de «progreso» dentro del campo científico; por otra, la teoría de los paradigmas como la introducción de la interpretación dentro del mundo de la ciencia. Si Kuhn es importante dentro de la filosofía de la ciencia contemporánea, y en esto creemos que aciertan los autores, es porque ha sido en dicho ámbito donde se ha desplegado con mayor fuerza la idea metafísica de verdad, es decir, esa idea de verdad en la que Heidegger pensaba al identificar el pensamiento metafísico con la técnica moderna.

Sin embargo, aquí los autores desacreditan la ciencia como paradigma de conocimiento por su identificación con el «poder». Si nos preguntamos cómo ha llegado esto a ser posible, dando por buena la tesis de Vattimo y Zabala, nos encontramos con que el problema se vuelve mucho más complicado que una simple identificación entre ciencia y poder. La ciencia no sólo ha llegado a tener un papel preponderante dentro de los paradigmas de conocimiento del siglo xx porque la metafísica haya llegado a su época de máximo esplendor con el desarrollo de la técnica contemporánea, sino porque contiene dos elementos distintivos que la hacen, *desde un punto de vista práctico*, superior a otros tipos de conocimiento:

-*Cambia el mundo*. En contra de lo que afirman los autores, que relacionan el conocimiento científico con un realismo conservador que no transforma ningún elemento de la realidad, la ciencia es capaz de transformar el mundo. Es capaz de transformar el medio

<sup>2</sup> Cita extraída de LUTHER, Martin; *Dr. Martin Luthers Tischreden (1531-1546)*. Hermann Böhlhaus, Weimar, 1914, 3, p. 170.

<sup>3</sup> Sobre Thomas Müntzer, v. MÜNTZER, Thomas; *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Gütersloher, Gerd Mohn, , 1968.

ambiente; es capaz de cambiar los modelos productivos; es capaz de transformar la naturaleza humana; es capaz de transformar nuestras formas de comunicación, etc. El problema no estribaría, por tanto, en rechazar la ciencia porque no cambia el mundo, sino investigar en qué sentido lo cambia. Podríamos estar, no obstante, de acuerdo en que la ciencia es conservadora en el sentido de que la tendencia general del conjunto de transformaciones que opera sobre el terreno social parece no abrir, efectivamente, todo un campo de posibilidades de organización alternativas acordes con su fuerza de transformación.

*-Predicción.* Frente a la metafísica y a la hermenéutica, la ciencia empírica es capaz, con mayor o menor acierto, de predecir, esto es, de poder decir con anterioridad lo que puede pasar si se dan una serie de circunstancias determinadas que son, o pueden ser, también determinadas por ella. Tanto la metafísica como la hermenéutica son conocimientos históricos en el sentido de que se relacionan con un conjunto de materiales ya dados, ya producidos. A partir de ellos no pueden establecer diagnósticos y propuestas tan concretos como los que sí produce la ciencia. Ésta, debido a su esencia calculadora, determinista, matemática, sí es capaz de determinar, repetimos que con mayor o menor acierto, acontecimientos que caen bajo su objeto de estudio. Esta característica es una ventaja fundamental con respecto a la pregunta de cómo podemos transformar el mundo, en general, y de cuáles son las posibilidades abiertas en nuestro presente desde las condiciones dadas.

Este no es el único aplanamiento conceptual que podemos encontrar en *Comunismo hermenéutico*. Hay otro que es especialmente inquietante. Para ejemplificar políticamente su concepto de un sistema social que haya superado el carácter realista, conservador y autoritario de la «verdad» entendida al modo metafísico, los autores se fijan en las sociedades «comunistas» latinoamericanas de Bolivia, Cuba y, especialmente, Venezuela. Los argumentos para defender esta tesis se centran en

determinadas mejoras sociales: sanidad universal y gratuita, reducción del analfabetismo, reparto de la riqueza, nacionalización de industrias estratégicas (la petrolera en el caso venezolano), etc.

Hablamos de un aplanamiento conceptual inquietante por un motivo principal: no deja de sorprender que se hable de una «superación metafísica de la verdad» en una sociedad como la venezolana en la que poco hay de política de la interpretación y mucho de *Realpolitik*. Aunque los autores no explicitan, otra vez, en qué sentido podemos hablar de un «comunismo hermenéutico» en Venezuela, sí que podemos adelantar por qué no existe tal cosa, de acuerdo a los elementos que ya hemos mencionado: la afirmación de un líder fuerte como garante casi mítico de la Revolución (siempre escrita en mayúscula para resaltar su carácter histórico); el paulatino desprecio a la libertad de expresión a través del encarcelamiento y amenaza de opositores; la militarización de los altos estamentos de la política (el propio Hugo Chávez tenía el cargo de comandante). Estos tres elementos son sólo algunos de los muchos que podríamos afirmar para poner en duda que en Venezuela, o en Bolivia o en Cuba haya un verdadero «comunismo hermenéutico».

Si los autores se fijan en estas sociedades por sus avances en la igualdad social o en el reparto de la riqueza tenemos que fijarnos, entonces, en un hecho ciertamente significativo: en la historia del siglo xx, ciertos avances en políticas de redistribución de la riqueza no han implicado necesariamente una organización social determinada. Sin ir más lejos, uno de los argumentos que el pensamiento liberal ha desarrollado durante todo el último siglo para defender la superioridad del libre mercado, de la competencia y del capitalismo como elementos de una sociedad superior a la del socialismo o a las de los regímenes autoritarios en general, es, precisamente, la misma: aumento de la seguridad, disminución radical del analfabetismo por la escolarización obligatoria, etc.

Con esto no queremos, de ningún modo, igualar dos tipos teóricos de organizaciones sociales separadas en contexto y en condiciones temporales. Lo que queremos decir es que la carga de la prueba para saber si nos encontramos ante aquello que los autores entienden por una sociedad donde se reflejen los principios de un





cierto comunismo hermenéutico no pueden ser principios formales que sirvan para afirmar lo mismo de modelos políticos, aparentemente, contrapuestos. O podrían serlo, a costa de entender que el comunismo hermenéutico es algo así como lo que existió en la Rusia soviética, lo cual sería más que problemático para poder identificarlo con un comunismo hermenéutico coherente.

Sin embargo, esta interpretación demasiado benévola y apresurada con la Venezuela de Chávez no la encontramos sólo en Vattimo y Zabala. Es, más bien, un error de cierta izquierda europea que ha visto en la revolución bolivariana un reflejo de lo que Europa, y la socialdemocracia dentro de ella, debería ser. Bajo un principio que podríamos formular de una forma esquemática como «los enemigos de mis enemigos son mis amigos», gran parte de la izquierda europea ha entendido que Chávez fue la nueva esperanza para los pobres y los desfavorecidos del mundo. Aun cuando haya podido ser así, lo que no puede darse, salvo que se esté dispuesto a entrar en el mundo del dogma y del autoritarismo, es pensar que la revolución bolivariana es el *único y definitivo* modelo de una sociedad emancipada. Es más: no puede pensarse que sea imposible una crítica desde posiciones emancipatorias a la Venezuela chavista. Este dogma que, repetimos, está muy extendido en la izquierda europea, vuelve invisible los elementos fundamentales por los que una sociedad debería ser considerada como una sociedad «progresista» en sus rasgos principales. Esta posición encerrada

en sí misma, además, remite a una de las críticas que Vattimo y Zabala realizan justamente contra la política de las descripciones: la naturaleza conservadora del realismo, en este caso, del realismo de la *Realpolitik* bolivariana<sup>4</sup>.

Por lo tanto, en términos de posicionamiento político debemos luchar decididamente contra la idea de que la Venezuela socialista de Chávez es la *única y definitiva* plasmación de una sociedad emancipada, comunista y hermenéutica en los términos que manejan Vattimo y Zabala. Además, debemos luchar, aún con mayor fuerza, contra la idea de que criticar una sociedad de este tipo es hacerle el juego al liberalismo o al imperialismo estadounidense. La crítica a la revolución bolivariana no tiene que proceder, de ninguna forma, de un pensamiento conservador, sino que puede proceder, sin duda, de un pensamiento mucho más crítico y dialéctico (esto es, atento al carácter conflictivo de todo pensamiento) que el del ejemplificado por el comunismo hermenéutico. Si realmente podemos encontrar un interés en la conjunción de hermenéutica y comunismo propuesta por estos autores, tendríamos que elevar las expectativas de una sociedad acorde con ella. Es más, debería afinarse mucho más cómo debería ser una sociedad de este tipo. De lo contrario, al quedar meramente perfilada su definición, podría aplicarse a cualquier sociedad y a su contraria.

Cristopher MORALES

---

<sup>4</sup> Por poner sólo algunos ejemplos de esta posición de la izquierda europea: GOTT, Richard: *Hugo Chavez and the Bolivarian Revolution*. Verso, London, 2011; WILPERT, Gregory: *Changing Venezuela by Taking the Power: The History and Policies of the Chavez Government*. Verso, London, 2007; RAMONET, Ignacio: «Qué significa Chávez», en *Le Monde Diplomatique*, ([www.monde-diplomatique.es/?url=mostrar/pagLibre/?nodo=e83712cb-011d-4c26-ad04-44fb4981ceee](http://www.monde-diplomatique.es/?url=mostrar/pagLibre/?nodo=e83712cb-011d-4c26-ad04-44fb4981ceee))