



HERMENEUTICA, DEMOCRACIA Y EMANCIPACION

Gianni VATTIMO

Cabe «fundar» una política democrática, de emancipación, o incluso, por decirlo más claramente, progresista y de izquierdas, en la hermenéutica? Planteo el tema con suma crudeza, o casi, para no ocultar su carácter directamente escandaloso. La hermenéutica es una filosofía que, en el mejor de los casos, se presenta como políticamente «neutral», aunque muy atenta a no repetir los errores de los «fundacionalismos» filosóficos del pasado, que entre otras cosas pretendieron muchas veces señalar los caminos de la emancipación humana invocando bien un supuesto conocimiento de la esencia del hombre, bien un punto de vista privilegiado sobre la teleología íntima de la historia. Es más, los adversarios de la hermenéutica identifican con frecuencia dicha postura políticamente neutral pura y simplemente con una forma de conservadurismo: conformidad con la tradición, «rehabilitación del prejuicio» (como dice explícitamente Gadamer), desconfianza frente a la ciencia y la técnica y permanente relación con la cultura humanista, negación de cualquier criterio «ob-

jetivo» de verdad y, por ende, relegitimación del mito, de la religión y, acaso, de la magia.

Pero no se trata sólo de responder a estas críticas, que hasta aquí podrían considerarse del todo ajenas al auténtico significado filosófico de la teoría; ni de conferirles un peso más relevante sólo porque estamos hablando en un medio especialmente sensible, por motivos muy evidentes pero no estrictamente teóricos, al tema de la relación entre la filosofía y sus consecuencias políticas (conservadoras o revolucionarias). Lo cierto es que el problema de la relación entre hermenéutica y democracia, o programas políticos de emancipación, es un tema que afecta a la sustancia misma de la hermenéutica como filosofía. Lo que me propongo defender es que si la hermenéutica no responde a la pregunta sobre la emancipación no es por fidelidad a su vocación teórica específica, sino porque como filosofía consciente de sus propios límites, o como filosofía de la interpretación que no quiere confundirse con el viejo fundacionalismo metafísico, se impone no entrar en el terreno político con sus instrumentos teóricos. Así, el rechazo a «comprometerse» con el tema de la emancipación significa, en mi opinión, una insuficiencia del discurso teórico de la hermenéutica. La hermenéutica, como trataré de demostrar, se encuentra en una especie de *impasse*; se ha convertido en una filosofía de límites muy amplios, cuyos principios (toda experiencia de verdad es un hecho interpretativo, con todo lo que ello implica), son más o menos aceptados por casi todas las corrientes filosóficas de hoy; hasta el punto de que creo que se puede hablar de la hermenéutica como de la nueva *koiné*, del nuevo idioma común que, desde finales de los años sesenta, ha desplazado al marxismo y al estructuralismo como fondo de todos nuestros discursos y debates. Pero al convertirse en una *koiné*, la hermenéutica ha perdido también casi por completo cualquier fisonomía identificable: es lo que se aprecia, por ejemplo, en algunos manuales aparecidos en los últimos años, que colocan bajo la categoría de hermenéutica casi todo aquello que, en el lenguaje filosófico anglosajón, recibe el nombre de filosofía continental (léase europea), y que en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se llamaba existencialismo o fenomenología. Ahora bien, de tal condición de vaguedad y, por decirlo todo, de frivolidad y vaciedad, la hermenéutica puede salir tan sólo volviendo a las exigencias originarias que siguieron los autores, Heidegger el primero, que fijaron sus pautas; pero a tal revisión —un examen de conciencia en toda regla, si se quiere—, la misma es impelida también, y sobre todo, por el enfrentamiento a problemas políticos y éticos sobre los cuales, durante las pasadas décadas, no ha considerado necesario pensar. Es posible que la desatención de la hermenéutica a los problemas de la política y la emancipación estuviese justificada, hasta hace pocos años, bien por motivos teóricos internos (se trataba ante todo de combatir en el plano de la teoría el fundacionalismo metafísico; y diría que éste ha sido sobre todo el sentido de un trabajo como el de Rorty, a

partir de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*), bien por condiciones culturales y sociales en las que, dada la persistencia de políticas totalitarias que se presentaban como realización de programas filosóficos (el marxismo, obviamente), se hacía forzoso insistir sobre todo en el carácter pragmático de la política. En definitiva, fueron años en los que era «justo» afirmar el carácter no político de la filosofía y el carácter no filosófico de la política. Hoy en día, y en esto me encuentro sin duda condicionado por la perspectiva de la situación italiana, aunque creo que la misma tiene muchas analogías con la situación de los otros países avanzados (y quizás también, con ciertas diferencias, con la situación de las democracias latinoamericanas), las motivaciones teóricas internas (el *impasse* y la generalidad en la que la hermenéutica parece hallarse) o la situación social y cultural general (para mí, claro está, la italiana y europea) parecen exigir que dicha separación radical entre filosofía y problemática política de la emancipación vuelva a someterse a discusión.

Las observaciones hechas hasta aquí podrían ser por sí solas objeto de amplia discusión y espero que podamos profundizar en ellas en el curso de nuestro debate. Me propongo ahora continuar con mi intento de mostrar en qué sentido, con un planteamiento más franco del problema de la emancipación, la hermenéutica no sólo no traiciona sus premisas, sino que más bien da un paso decisivo en el camino hacia la solución de los problemas en los cuales, como *koiné*, parece hallarse envuelta.

Cuando hablamos de hermenéutica, creo que más o menos todos entendemos una posición filosófica que puede definirse mediante dos preceptos: a) distanciamiento del fundacionalismo metafísico (esto es, de la filosofía de los primeros principios, Aristóteles; pero también de la filosofía como consciente desvelamiento de las condiciones de las posibilidades de la experiencia y de la ciencia: de Kant al neopositivismo y la fenomenología); b) concepción del mundo como conflicto de interpretaciones. Estos dos rasgos constitutivos de la hermenéutica son claramente homólogos (en el sentido en el que ha hablado de homologías entre filosofía y sociedad un autor como Lucien Goldmann) con los caracteres que definen la modernidad y el proceso de modernización en la descripción clásica de Max Weber: tanto la disolución del fundacionalismo como la liberación del conflicto de las interpretaciones son correlatos, aunque no efectos mecánicos, de la pluralización de las esferas de existencia y de los sistemas de valores constatable en el mundo moderno. Hasta la «microfísica del poder» de Foucault —que sin embargo considera que se debe seguir hablando de poder en singular, como de un agente en cierta manera único frente al cual, por oposición, se define toda actividad de emancipación— no es en realidad sino una confirmación del hecho de que, en la pluralización de la esfera de la existencia, ya no se da una «racionalidad central» (y tal vez justo por ello los sistemas disciplinarios tienen que volverse más

explícitos, más ramificados y, en definitiva, más rígidos). Pero, por seguir todavía un momento con el tema de la correlación social de la hermenéutica, justamente la sociedad como pluralidad de lenguajes y sistemas de valores irreducibles a una racionalidad central y como lugar del conflicto de interpretación, libre de cualquier pretensión realista-metafísica, es aquella en la que parece que hoy no logra tomar cuerpo ningún proyecto político de emancipación. Sin duda, allí donde las condiciones del libre juego de las interpretaciones son aún gravemente insuficientes —sociedades autoritarias, regímenes de intensa, o casi intensa, explotación colonial—, la política filosóficamente inspirada tiene ante sí el cometido de establecer o restablecer las mínimas condiciones de la democracia liberal. Pero lo que hoy con más frecuencia se constata, en las sociedades industriales avanzadas, es que de hecho las condiciones del pluralismo y del libre diálogo social se encuentran ampliamente realizadas, y que se hace cada vez más urgente decidir, recurriendo a o precisando de la ayuda de la filosofía, aquello que se quiere decir, como participantes concretos en un diálogo, una vez que esto sea, fundamentalmente, posible. Verdad es que posturas como la teoría de la actuación comunicativa nos invitan a desconfiar de las distorsiones y manipulaciones a las que, en las sociedades liberales, el diálogo social continúa pareciendo sujeto; de manera que el programa de instaurar una efectiva pluralidad y una auténtica posibilidad de conflicto de interpretaciones parece una tarea siempre actual (y, tal vez, interminable). Pero esta actitud de desconfianza crítica comporta un grave riesgo, que plantea muchas dudas sobre el conjunto del programa ético-político resultante: si, incluso en ausencia de limitaciones visibles de la libertad de opinión, de prensa, de asociación, seguimos sospechando que la comunicación social está manipulada y distorsionada (debido, por ejemplo, a la propiedad privada de los medios de comunicación, a la publicidad, etcétera), será difícil no admitir que quien está en condiciones de desvelar la distorsión (casi) universal de la comunicación, no puede ser más que una casta de mandarines, un grupo de intelectuales «puros», un comité central o una vanguardia de clase que se considera milagrosamente inmune a las manipulaciones. La hermenéutica, por su parte, no puede sino tomarse en serio cuanto los interlocutores de hecho dicen, considerándose un interlocutor más; y justamente por ello, en lugar de asumir la posición de supremo juez de las condiciones ideales del diálogo, debería decidir qué es lo que en concreto tiene que decir.

Como he señalado antes, en las sociedades en las que determinadas condiciones básicas del diálogo se hallan realizadas y de hecho «el mundo» se configura como un conflicto de interpretaciones, parece que la proyectabilidad social y política tiende a desvanecerse; como si el Babel de los lenguajes que nos rodea acabase desvaneciendo toda efectiva voluntad crítica. Frente a esta situación, las sociedades tardo industriales tienden a reaccionar con el resurgimiento de fundamentalismos de distinto tipo, desde étnicos hasta religiosos, pasando por los

familiares o genéricamente comunitarios. Políticamente, por lo demás, se constata una (no tan) paradójica alianza entre grupos neoliberales (reaganianos, para entendernos) y los fundamentalismos: los dos, por motivos distintos, tienen interés en alentar la ligazón social, como se aprecia en el caso de las subvenciones estatales a la escuela privada. Los liberales las apoyan porque ven en ellas una prolongación del principio de la iniciativa privada (y también la educación se convierte en un negocio...); los fundamentalistas de distinto signo ven en ellas una oportunidad de cerrarse en sus ortodoxias, sin tener que enfrentarse a una sociedad realmente abierta y dialógica.

No pretendo extenderme más en este análisis «político», aun cuando, como he dicho, no creo que diste mucho de los intereses y las tareas de la filosofía. Únicamente quiero subrayar que esta situación de las sociedades industriales avanzadas, donde la liberación del conflicto de las interpretaciones conlleva una especie de caída de tensión en la capacidad de proyección social y el resurgimiento reactivo de los fundamentalismos, la veo como una especie de representación analógica del *impasse* en el que a mi modo de ver se encuentra la hermenéutica filosófica. Como he señalado, los dos rasgos constitutivos de la hermenéutica —distanciamiento de los fundamentos y liberación del conflicto de las interpretaciones— son también los rasgos con los que podemos describir lo que ocurre en las democracias industriales avanzadas, en la atmósfera babélica de la sociedad de mercado y en la correlativa afirmación de identidades comunitarias restringidas que tienden a estallar al margen de cualquier coordinación y a producir fenómenos de disolución del vínculo social. Tal vez se trata de lo mismo que constataba Nietzsche cuando decía que «ya no somos materiales para una sociedad». ¿Puede la hermenéutica limitarse a seguir estos fenómenos disolutivos, que por lo demás serían aceptables si fuesen realmente disolutivos, anárquicos, etcétera, pero que, por lo que parece, preparan solamente el resurgimiento de conflictos más graves entre fundamentalismos opuestos entre sí? Lo que trato de decir es que la hermenéutica de hoy parece demasiado poco radicalmente nihilista para realizar realmente ese sueño «anárquico» de Nietzsche. Tratemos de ver por qué, y también de trazar un recorrido teórico que ponga a la hermenéutica en condiciones de responder mejor tanto a su vocación específica en cuanto teoría como a las preguntas que se le formulan desde la ética y la política.

La hermenéutica no puede reducirse a ser sólo antifundacionalismo más liberación del conflicto de las interpretaciones, porque de ese modo traicionaría su inspiración de fondo (es obvio que no hay razón que imponga que una filosofía no pueda traicionar su inspiración original; pero tampoco parece legítimo remitirse a esta inspiración original justo en el instante en que, por motivos internos y externos — como los sociales y políticos—, da la impresión de que la teoría se halla en un punto muerto). La inspiración originaria de la hermenéu-

tica —como he argumentado en otros lugares—, es el rechazo heideggeriano de la metafísica, esto es, de aquel pensamiento que identifica el ser «verdadero» (el *ontos on* de Platón y Aristóteles) con la objetividad verificable, mensurable y manipulable de los objetos de la ciencia-técnica moderna. Este rechazo a identificar el ser con el ente, se halla a su vez motivado no por razones puramente teóricas, sino por exigencias ético-políticas que Heidegger comparte con las vanguardias filosóficas y artísticas de principios de siglo (pienso, por ejemplo, en el *Geist der Utopie* de Ernst Bloch). La identificación del ser con la objetividad manipulable de los objetos de la ciencia-técnica es entendida como premisa de la inevitable transformación de la sociedad en lo que, más tarde pero en la misma línea, Adorno llamará la organización total. Lo que aquí importa, para comprender la original inspiración heideggeriana de la hermenéutica, es que Heidegger no puede, sin contradecirse, rechazar la metafísica (la identificación del ser con la objetividad, por tanto, el olvido del ser) *por motivos teóricos*. Es decir, que no puede sostener que la concepción metafísica del ser es falsa, inexacta, no conforme con aquello que realmente el ser, «objetivamente», es. Si procediera así buscaría sólo una noción del ser más adecuada a su modo objetivo de darse, y la identificaría además con un ente presente, un objeto, etcétera. Así también se nos despeja el camino del antifundacionalismo de la hermenéutica: ésta no se propone como teoría que «funda» su propia validez en la exhibición, como prueba, de cualquier estructura establemente dada del ser, a la cual luego debería adecuarse también en la práctica. Como escribe Nietzsche, «no hay hechos, sólo interpretaciones»; pero tampoco con esta frase se enuncia un hecho, sino «sólo» una interpretación. La hermenéutica se mantiene fiel a su inspiración básica y alcanza su significado más propio si desarrolla todas las consecuencias de estas observaciones de Nietzsche. La primera de estas consecuencias es la de que la hermenéutica no podrá presentarse (sólo) como la (meta)teoría de la pluralidad de las interpretaciones porque ello seguiría siendo una especie de posición metafísico-descriptiva.

¿Qué procede, entonces? De este *impasse* —que es además la causa de una relativa pérdida de peso de la hermenéutica convertida en *koiné*— creo que cabe salir reconociendo que la hermenéutica no es sólo antifundacionalismo más conflicto de interpretaciones, sino que implica una filosofía de la historia, aunque sólo se entienda por la misma una filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia. Con esta expresión un tanto artificiosa trato de decir que quien, como es el caso de Lyotard, declara el final de los metarrelatos, de las grandes narraciones, siempre que quiera que esta declaración sea una enésima tesis metafísica (no hay metarrelatos, éstos no se corresponden con el estado de los hechos, etcétera.), tendrá que argumentar lo que dice justamente (y solamente) en base a un relato de la consumación y disolución de las grandes narraciones. La filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia, a la que la hermenéutica debe re-

mitirse si no quiere volver a presentarse como una tesis metafísica, no podrá ser más que una historia de la consumación del ser metafísico. Este ser, en efecto, no es negado por una teoría que lo reconoce objetivamente como distinto, no identificable con los objetos, sino sólo a partir de un relato que lo muestra como «ya no sostenible», una mentira reconocida como tal porque ya no se precisa, ya no es necesaria, etcétera. Y, como se habrá entendido fácilmente, la lógica de la «muerte de Dios» anunciada por el Zarathustra nietzschiano; no la tesis (metafísica) «Dios no existe», sino la enunciación narrativa: «Dios, cuya idea ha servido para crear condiciones de mayor seguridad y para que el hombre salga de la selva primitiva, es una hipótesis hoy excesiva, embarazosa, innecesaria, y ello precisamente porque ha alcanzado sus objetivos de establecer seguridad, sociabilidad regulada, etcétera».

La verdad de la hermenéutica —ya se trate de su inspiración original, ya de la única posible motivación de su validez como teoría— se enlaza así con una visión de la historia de nuestra cultura, y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes, o, por emplear el término de Nietzsche, con el advenimiento del nihilismo, esto es, de una situación en la que, según la expresión de Heidegger alusiva a Nietzsche, «del ser como tal ya no queda nada» (*es mit dem Sein selbst nichts mehr ist*). Reconociéndose inseparable de una filosofía de la historia de cuño nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar, un tanto vacíamente, el mundo como conflicto de interpretaciones libre de cualquier metafísica (salvo una: aquella que precisamente describe el mundo como conflicto de interpretaciones), sino que propone sus «tesis» como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios. Nótese que este sentirse «*unterwegs*», y por ello en situación de tener que tomar postura, no sólo de contemplar, describir, desvelar condiciones de posibilidades, etcétera, corresponde perfectamente a la idea heideggeriana de que el ser ahí existe como proyecto desplegado y que, en consecuencia, el pensamiento no es reflejo «objetivo» de un mundo ahí fuera. También el «deber» de la hermenéutica de no situarse como mirada «neutral» frente a la política y a los proyectos de emancipación depende, en última instancia, de esto.

Una explícita filosofía de la historia es necesaria a la hermenéutica para no traicionar su propia inspiración original, recayendo de un solo golpe en la metafísica, de la que quería escindirse, y en la vaciedad de una relativista «filosofía de la cultura». Y una filosofía de la historia es también lo que han necesitado siempre, al menos en la sociedad moderna donde las masas han tomado la palabra, todos los movimientos políticos de emancipación. (Los invito a pensar en el alcance decisivo del breve escrito de Walter Benjamin titulado *Tesis sobre la filo-*

sofía de la historia, que sería errado considerar sólo como una crítica negativa de toda filosofía de la historia). Hoy en día las filosofías de la historia que inspiraron efectivamente a los movimientos políticos revolucionarios (fracasados) de nuestro siglo, ya no se sostienen, pero, también en su caso, no porque hayan reconocido ser «objetivamente falsas», sino más bien porque han desaparecido las condiciones sociales e ideológicas sobre las que se fundaban: ya no se puede concebir la historia como un decurso unitario —y por ende eurocéntrico— ni la cultura humana como la realización de un modelo universal de hombre, una vez más, el hombre occidental moderno. Con ello, sin embargo, no sólo se ha dejado el campo libre para que cada cual haga valer su propia interpretación del mundo. Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser lucha física e imposición del más fuerte (lo que volvería a ser una forma de exaltación metafísica de la objetividad, la asunción del hecho, la fuerza, como derecho), hace falta que las interpretaciones ofrezcan argumentos. El movimiento político de emancipación parece afín a la hermenéutica en esto, en que nunca ha podido ofrecer argumentos metafísicos, pruebas basadas en las estructuras de hecho, sino sólo argumentos «*geschichtsphilosophisch*», de filosofía de la historia. Bien es cierto que en el pasado las posiciones políticas revolucionarias se apoyaban en teorías de los derechos «naturales», vale decir, en filosofías esencialistas. Pero tal vez el fracaso de dichas revoluciones (el proletariado marxista debía ser también el portador del sentido «verdadero», no ideológicamente falseado, de la historia...) se explique igualmente con estos residuos metafísicos no superados. Hoy, en cualquier caso, esta fundación «iusnaturalista» de la política progresista es imposible, bien porque no podemos renunciar a la crítica de la ideología, que nos ha puesto definitivamente en guardia contra la fundación de los derechos sobre supuestas esencias, bien porque —y también éste es un signo de que el final de la metafísica se produce con la puesta en evidencia de sus implicaciones extremas— la conformidad con la «naturaleza» (incluidas las diferencias «naturales» entre pueblos, razas, individuos, etcétera) se ha convertido en un patrimonio de la política de derechas, que revela así lo que es, una exaltación del orden existente entendido como norma «natural» que hay que respetar y fomentar con todas sus consecuencias (liberar la competencia económica de los lazos y de las maniotas del «estatalismo» es un ejemplo de ello).

Así pues, ¿qué ofrece una hermenéutica entendida como filosofía de la historia nihilista a la política democrática y a los movimientos de emancipación? La sustancia de la filosofía de la historia que la hermenéutica debe reconocer como contenido central, repitémoslo, es ésta: 1) La idea de que la única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionalismo metafísico, es una racionalidad «histórico-narrativa-interpretativa». Esto es, una racionalidad que afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores

tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad. 2) Estos temas, tras la asunción de todos los riesgos inherentes a generalizaciones de este tipo, la hermenéutica los interpreta de acuerdo con un hilo conductor, no determinista porque se lo reconoce sólo *a posteriori* y sin la menor pretensión de anticipación, y que llamamos nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las «ultimidades» incluso en el seno del sujeto (el psicoanálisis como ejemplo de ello), fragmentación de toda racionalidad «central» con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los universos culturales contra la idea de un decurso unitario de la historia humana. Todos son aspectos del proceso nihilista de la modernidad que podrían ilustrarse, además de con los textos de Nietzsche, con otros de autores como Max Weber, Norbert Elias, René Girard, y con los de muchos novelistas y poetas de nuestro siglo, desde Proust hasta Musil, e incluso con directores de cine como Fellini. Como se ve, estamos casi en lo trivial: es la situación espiritual en la que todos de hecho vivimos. Importan, sin embargo, la interpretación filosófica que se da y las implicaciones que, también en el plano de la proyectabilidad política, quepa extraer.

Pasando por alto algunos pasajes intermedios, trataré de enunciar, como conclusión y sin elaborar nexos sistemáticos, algunos puntos de la respuesta que la hermenéutica entendida como ontología y filosofía de la historia nihilista debe ofrecer a la pregunta ético-política acerca de la democracia y la emancipación.

1) El ideal de la igualdad, que durante largo tiempo ha predominado en los movimientos políticos progresistas, se ve reemplazado por el ideal de la reducción de la violencia. El motivo es fácilmente comprensible: la igualdad se mantiene como una tesis metafísica que se expone, en cuanto tal, a ser refutada por la crítica de la ideología; en cuanto pretensión de captar una esencia humana dada de una vez para siempre, se expone al riesgo, entre otros, de reducir la historia y las diferencias entre culturas a puros yerros, o al de ver en ella un proceso que tiende a realizar un ideal ya dado y provisto de un rígido significado normativo. Piénsese, además, en la escasa validez que, hoy en día, puede tener la idea de igualdad tanto frente a los peligros de la homologación de hecho que amenaza a las sociedades tecnológicamente avanzadas, como frente a la conciencia, más extendida cada vez, de los límites del «especismo», ya que el valor de la igualdad está estrechamente ligado, en la tradición, a la idea de que el hombre es distinto de los animales. Por el contrario, una interpretación de la historia de la modernidad en términos de disolución de las estructuras fuertes del ser, pone de manifiesto el hilo conductor de la reducción de la violencia, entendida no como violación del derecho de toda «esen-

cia» a su «lugar natural», sino como afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico (o también como el Dios de los filósofos), no admite ulteriores preguntas sobre el porqué, interrumpe el diálogo, hace callar.

2) Semejante visión de la historia como reducción de la historia da pie además a la inclusión, en un proyecto político de emancipación hermenéuticamente inspirado, de las distintas instancias del ecologismo contemporáneo, que pueden reconocerse, y también delimitarse, desde la perspectiva del hilo conductor de la reducción de la violencia (hacia la naturaleza, ante todo). El ideal de reducción de la violencia es un *telos* al que nos acercamos asintóticamente y, por tanto, evitando esas violencias que serían fatalmente exigidas por una eliminación completa e inmediata de toda violencia... Todavía puedo comer carne, por ejemplo, pero ya no podré ir de caza por diversión o para fabricar costosos abrigos de piel...

3) La insistencia en el valor igualdad no tiene mucho que oponer a aquel que hoy en día, con creciente claridad, se erige como el valor central de los movimientos políticos conservadores y de derechas, esto es, la exaltación de la competencia y de los concursos de méritos, en todos los planos de la vida social, como garantía de «desarrollo». Una sociedad fuertemente competitiva no pone necesariamente en entredicho los principios de la igualdad y, sin embargo, difícilmente podemos definirla como una sociedad democrática, humana, acorde con el ideal de la emancipación. En cambio, esta contradicción se desbarata en base al «principio» de la reducción de la violencia, que constituye un límite bastante más claro a la exaltación de la competencia y también a la ideología del desarrollo a cualquier precio.

4) El principio de la reducción de la violencia conlleva además la posibilidad de asumir posturas no genéricas pero tampoco contradictorias, en relación a los dos aspectos que, en la hipótesis aquí propuesta, resultan característicos de las sociedades industriales avanzadas: la cultura del supermercado y los fundacionalismos reactivos que a la misma se oponen. La cultura del supermercado es un pluralismo sin orientación nihilista, que desconoce el hilo conductor de la reducción de la violencia y en nombre del cual, mucho más racionalmente que con las perspectivas esencialistas del Papa, cabe rechazar el consumismo desenfrenado, el vacío de los significados existenciales, el tedio de las sociedades opulentas generadoras de compensaciones violentas. El hilo conductor de la reducción de la violencia conserva su validez como principio para la crítica de los fundamentalismos reactivos que creen imponerse sobre el Babel del supermercado recuperando identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y a la vez amenazadoras. La disolución moderna de los metarrelatos universalistas no conduce a la reapertura del camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera.

5) Es probable que este tema de las identidades locales toque alguno de los aspectos francamente débiles del movimiento político de emancipación; débiles tanto en el plano de la capacidad persuasiva de sus imágenes como en el de su coherencia teórica. Los movimientos democráticos se ven todavía hoy constantemente tentados por ideales comunitarios, que tienen su raíz, como el valor igualdad, en la persistencia de posiciones metafísicas. A la naturaleza humana, de acuerdo con esta perspectiva, no le corresponde sólo la igualdad, sino también la pertenencia a comunidades naturales que correrían peligro por la fragmentación moderna y por el surgimiento de vínculos sociales convencionales, etcétera. Este comunitarismo naturalista hace que todavía hoy el pensamiento democrático mire con recelo el mundo que Marx llamó de prostitución generalizada: el mundo de la fantasmagoría de la mercancía, de la *hybris* experimental en la que pensaba Nietzsche cuando hablaba del *Übermensch*. Es probable que no sea sólo por contingencias locales por lo que el movimiento progresista italiano, en los últimos años y sobre todo en las últimas elecciones, ha parecido, y en realidad ha sido, una posición política «conservadora», o cuando menos demasiado prudente y desconfiada frente a las grandes transformaciones (constitucionales, económicas, etcétera), que constituyeron, en cambio, el programa de las fuerzas tradicionalmente «conservadoras». Aunque parezca paradójico, precisamente la adopción de una perspectiva nihilista puede dar a la política democrática la capacidad de encarar de un modo no simplemente defensivo y reactivo la fantasmagoría del mundo posmoderno. Quizás haya algún buen motivo (por ejemplo, el que, en Italia y en Europa, la izquierda democrática necesita tranquilizar a las clases medias para que la acepten como posible partido de gobierno), que explique la exclusión del ámbito de sus programas de gobierno las numerosas propuestas, calificadas a veces de «delirantes», que pusieron en circulación a finales de los años sesenta autores como Deleuze y Guattari, o incluso las mucho menos turbadoras ideas de la revolución «estético-instintual» de Marcuse. El esfuerzo de repensar la emancipación a la luz de una filosofía de la historia de cuño nihilista podría tener también el sentido de recuperar, paradójicamente, aunque tampoco tanto, esas dimensiones utópicas que con excesiva premura nos hemos resignado a relegar.

Este ensayo forma parte del libro Política, religión, ética. Más allá del pensamiento débil, que coordinado por Lluís Alvarez publicará próximamente Ediciones Nobel.

Traducción de César Palma