

Entre el comunismo hermenéutico y el populismo latinoamericano: Gianni Vattimo con Ernesto Laclau*

María José Rossi**

Resumen

Este artículo examina acuerdos y diferencias en torno a la noción de “populismo” en Gianni Vattimo y Ernesto Laclau. Tras una breve reconstrucción de la historia del término, el texto analiza el viraje teórico del filósofo italiano Gianni Vattimo desde el posmodernismo al concepto de “democracias de alta intensidad”, cuya realización ubica en América Latina en la primera década de este siglo. Este concepto se contraponen la noción de “populismo” que el filósofo argentino Ernesto Laclau llevó a la escena académica. A partir de un análisis cruzado, intentamos demostrar que entre las posiciones del “populista” Laclau y el “comunista hermenéutico” Vattimo hay varios puntos de contacto y también algunas divergencias que procuramos identificar a fin de repensar la escena política latinoamericana signada por el avance neoliberal.

Palabras clave

Vattimo – Laclau – Comunismo hermenéutico – Populismo

Abstract

This article examines agreements and differences around the notion of “populism” in Gianni Vattimo and Ernesto Laclau. After a brief reconstruction of the history of the term, the text analyzes the theoretical turn of the Italian philosopher Gianni Vattimo from postmodernism to the concept of "high intensity democracies", whose realization in Latin America is located in the first decade of this century. This

* Recibido: 26/2/19. Aceptado: 15/5/19.

** María José Rossi es Doctora en Filosofía por la Università degli Studi di Torino (Italia). Profesora Asociada regular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC). Correo electrónico: majorossi@hotmail.com.

concept is opposed to the notion of "populism" that the Argentinean philosopher Ernesto Laclau took to the academic scene. From a cross-analysis, we try to show that between the positions of the "populist" Laclau and the "hermeneutic communist" Vattimo, there are several points of contact and also some divergences that we try to identify in order to rethink the Latin American political scene marked by the Neoliberal advance.

Keywords

Vattimo – Laclau – Hermeneutic communism – Populism

Resumo

Este artigo examina acordos e diferenças em torno da noção de "populismo" em Gianni Vattimo e Ernesto Laclau. Após uma breve reconstrução da história do termo, o texto analisa a virada teórica do filósofo italiano Gianni Vattimo do pós-modernismo para o conceito de "democracias de alta intensidade", cuja realização se localiza na América Latina na primeira década deste século. Esse conceito se opõe à noção de "populismo" que o filósofo argentino Ernesto Laclau levou ao cenário acadêmico. A partir de uma análise cruzada, tentamos demonstrar que entre as posições do "populista" Laclau e do "comunista hermeneutista" Vattimo existem vários pontos de contato e também algumas divergências que tentamos identificar para repensar o cenário político latino-americano marcado pelo avanço neoliberal.

Palavras-chave

Vattimo – Laclau – Comunismo hermenêutico – Populismo

Si algo pasó, pasó en Latinoamérica.
 Esto justifica nuestras esperanzas.
 Gianni Vattimo¹

Tras el cierre del ciclo posmoderno que inaugura *Il pensiero debole* (1983), el apoyo del filósofo italiano Gianni Vattimo a los procesos populistas que se sucedieron en América Latina a lo largo de la primera década del siglo XXI, comienza a ser cada vez más explícito. Identificado en los últimos años con la izquierda radical, uno de sus últimos libros, *Ecce comu* (2006), refleja el viraje teórico desde el posmodernismo, dominante en los años 80, al denominado “comunismo hermenéutico”, concomitante con un activismo político cada vez más comprometido y crítico hacia el avance de la centro-derecha en Europa. Electo parlamentario europeo por el partido *Democratici di sinistra* (Izquierda democrática) de orientación socialdemócrata y reformista, en 2005, tras el giro de la izquierda italiana al centro, el ideal de una Unión Europea capaz de funcionar como un programa realista de izquierda comienza a esfumarse. La normalización del juego democrático formal, la tendencia cada vez más pronunciada hacia un occidentalismo sin reservas (esto es, una mayor gravitación norteamericana en cuestiones político-militares), lo vuelven cada vez más escéptico respecto a las posibilidades de la izquierda de estar a la vanguardia de la transformación. Con la decepción adviene la radicalidad y el foco de atención se desplaza a América. Los regímenes latinoamericanos aparecen a sus ojos como la realización del viejo sueño socialista y cristiano. Los viajes a América Latina comienzan a ser cada vez más frecuentes: Cuba, Venezuela, Bolivia, Brasil y Argentina, entre otros. Visita y entrevista a líderes latinoamericanos de peso en la región: Fidel Castro, Hugo Chávez o Cristina Fernández. Hegeliano con reservas, es decir, “sin el absoluto, sin el *logos* absoluto”,² llegará a reivindicar, en una conferencia dictada en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 20 de octubre de 2014, la validez teórica de la “dialéctica del amo y el esclavo” para dar cuenta de los efectos

¹ Entrevista a Gianni Vattimo, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Por Fernando Andrade (2010).

² “Es porque soy cristiano por lo que soy hegeliano, afortunadamente”, afirma Vattimo en una entrevista que mantiene con Teresa Oñate en febrero de 2004. Y continúa: “Salvo que soy hegeliano sin el absoluto, sin el *logos* absoluto, y quizá por ello es por lo que me siento un poco anti-griego, porque pienso que el *logos* griego parece incluir la subjetividad absoluta del espíritu absoluto” (Royo y Oñate, 2006: 46 y siguientes).

políticos y económicos que conlleva un paradigma de dominio a gran escala del capital, de distribución desigual de la riqueza y de pérdida del reconocimiento.

Los lectores familiarizados con los términos de la construcción teórica de Vattimo en los años 80 -por ejemplo, *Le avventure della differenza* (1980), *Al di là del soggetto* (1981), *Il pensiero debole* (1983), *La fine della modernità* (1985) o *La società trasparente* (1989), entre otros- no dejaron de mostrarse perplejos por el viraje del principal teórico del *pensiero debole*.³ ¿Cómo se entiende el pasaje del momento posmoderno al abrazo con Castro o con Chávez? ¿Qué significaron estos regímenes para el pensador italiano? ¿Por qué ha evitado sistemáticamente la utilización del término “populismo” para caracterizar los regímenes al frente de los cuales se encontraban aquellos líderes? ¿Qué prejuicios obstruyen la comprensión de estos procesos e inhiben el diálogo con aquellos teóricos que, como Laclau, intentaron conferirle otro matiz a este fenómeno político y social? Estos son algunos de los interrogantes que orientan el presente trabajo. Para dilucidarlos, tomaremos -no de manera excluyente- los textos que, de acuerdo con la periodización de Giovanni Giorgio (2006), abren el tercer momento del itinerario especulativo de Gianni Vattimo, es decir, aquel que se inicia en los años 90 y que concierne a la producción relacionada con la relectura “débil” del cristianismo: *Ecce comu* (2006), el cual reúne una serie de artículos aparecidos en la prensa italiana antes y durante su labor parlamentaria, y *Comunismo hermenéutico* (2012), escrito junto con Santiago Zabala.

En relación con el término “populismo”, es preciso subrayar una vez más que el filósofo italiano ha sido renuente a su utilización para caracterizar la modalidad de construcción política con el que la mayor parte de los gobiernos latinoamericanistas aludidos se autodescriben. En los textos que estamos considerando, el término se utiliza solo en tres oportunidades en el primero (*Ecce comu*) y dos veces en el segundo (*Comunismo hermenéutico*). En este último caso, es invocado por un general norteamericano para advertir sobre el peligro que encarna para las democracias la percepción de la injusta distribución de la riqueza y la brecha escandalosa entre ricos y pobres. Evitando siempre la mención del término “populismo”, elige en cambio motes como “socialistas”, “comunistas débiles”, “progresistas” y, en el último tiempo, el

³ Tal como lo expresa Mimmo Pichiéri en la carta “La jugada de Vattimo” (en Vattimo, 2016: 35-36).

sintagma “democracia de alta energía”, para referirse a los procesos latinoamericanos de la primera década del siglo XXI, en particular, los de Venezuela (Hugo Chávez), Cuba (Fidel Castro), Bolivia (Evo Morales), Argentina (Néstor Kirchner), Brasil (Lula da Silva) y Ecuador (Rafael Correa).⁴ En los últimos reportajes, sin embargo, Vattimo concede que hay un “populismo bueno” (conceptualizado por Ernesto Laclau) y un “populismo malo” (representado por Berlusconi). En lo que sigue, nos proponemos demostrar que las posiciones del “populismo bueno” de Laclau y del “comunismo hermenéutico” de Vattimo están mucho más cerca, en algunos de sus puntos, que lo que cualquiera de ellos hubiese estado dispuesto a admitir (aunque es cierto, también, que los reparos del filósofo turinés hacia el posestructuralismo lacaniano lo alejan considerablemente de la posibilidad de concebir el “populismo” en los términos en que lo hace el filósofo argentino).

Del *pensiero debole* al “comunismo hermenéutico”

Sin pretender ser exhaustiva en un tema que ha sido largamente revisitado por la academia (Gutiérrez, Leiro y Rivera, 2009; Oñate y Royo Hernández, 2006; entre otros), la noción de *pensiero debole*, acuñada por Vattimo junto con Pier A. Rovatti en un libro homónimo (1983), implica el debilitamiento de la noción de “ser” sostenida por la tradición metafísica (desde Sócrates hasta Marx), su transmisión descolorida en rastros y textos (deviniendo en hermenéutica, es decir, arte de la re-signación, del recobramiento de la enfermedad metafísica y su recuerdo piadoso) y la disminución de la angustia ligada al lastre de los valores absolutos, que hace mirar de una forma “más amistosa” el mundo de las apariencias promovido por la emergencia de los *mass media*. Es el momento de eclipse de los grandes relatos (Lyotard, 1987) que sigue a la caída del Muro de Berlín, el fin del Estado de bienestar y el comienzo de la expansión del neoliberalismo a nivel global. El ocaso de las estructuras fijas del ser y la emergencia

⁴ “Espoleados por la elección democrática de Chávez y la revuelta social contra el neoliberalismo, en 2002 Lula fue elegido (democráticamente) presidente de Brasil, Kirchner en Argentina en 2003, Bachelet en Chile en 2005, Morales en Bolivia en 2005, Correa en Ecuador en 2006, Ortega en Nicaragua en 2006, Lugo en Paraguay en 2008, Funes en El Salvador en 2009 y Mujica en Uruguay en 2009. Si bien la mayor parte de los políticos pusieron en marcha, de formas diferentes, programas de comunismo débil, el aliado más representativo y más cercano a Chávez es Evo Morales” (Vattimo y Zabala, 2012: 161).

del nihilismo (sostenido desde la aparición de la tesis sobre Nietzsche, *Il soggetto e la maschera*, de 1974 implican para el filósofo “la única chance” para la libertad. La emancipación de las “diferencias”, esto es, de las minorías de todo tipo (desde sexuales hasta étnicas) solo es posible si se debilitan los fundamentos que amarran la existencia a los absolutos (llámense Idea, Dios, Razón o Partido), se reconfigura la categoría sustancial de clase y se desmantela la visión unilineal de la historia entendida como progreso, signada por un *telos* y sostenida por un relato de liberación.

Una primera lectura superficial podría ver en la fundamentación de este debilitamiento de las estructuras y valores de Occidente, un nuevo relato legitimante de la fase capitalista emergente. De hecho, así fue entendido por muchos de sus principales críticos, como Jürgen Habermas, que lo ha visto como “una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual colocando en el orden del día teorías de postilustración, posmodernidad e incluso posthistoria” (1998: 19). Sin embargo, contra lo que pareciera ser una mera claudicación nihilista, la defensa explícita del filósofo de un “nihilismo activo”, explícitamente consciente de su naturaleza hermenéutica, lo desmarca de toda concepción declinante de la acción: “El nihilismo filosófico que profeso, que no tiene necesariamente un sentido desesperado, negativo, pesimista, pero que quiere ser algo como el nihilismo activo de Nietzsche [...] implica un distanciamiento tal de la retórica política del desarrollo, y también de la democracia” (Vattimo, 2016: 82). Así, del “nihilismo activo” comprometido por la emancipación de las minorías en los años 80, se llega a una nueva fase crítica del capitalismo y la democracia formal en la primera década de este siglo. Como señala Julián de Zubiría Samper: “La preocupación por ‘fundar’ una política democrática, emancipatoria y de izquierda, es una inquietud recurrente en el pensar del filósofo de Turín” (2009: 236).

En una obvia referencia paródica al título del libro de Friedrich Nietzsche, *Ecce homo, cómo llegar a ser lo que ya se es* (2011) el escrito político del tercer Vattimo, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era* (2006), compila diversas intervenciones en la prensa italiana antes y durante su labor parlamentaria. Contiene, también, la evaluación que le merecen los procesos políticos, económicos, sociales y militares del periodo a nivel mundial. Por más coyunturales que puedan ser, los análisis nunca faltan a la densidad teórica o, al menos, siempre remite a ella como su horizonte. Las

incursiones militares y los fracasos de las máximas potencias que custodian el capitalismo global (sobre todo en Medio Oriente), la constatación de una miseria cada vez más extendida (producto de la injusta distribución de la riqueza) y el hecho no menos lamentable de una subjetividad devastada, consolidan el compromiso ético-político de Vattimo con la izquierda radical europea y con los movimientos tercermundistas, sin que ello implique la recaída en una nueva metafísica. Habida cuenta de que ya no es posible creer más en la democracia “normal” por las nuevas formas de autoritarismo y de “fascismo” que ha adoptado, el nuevo interrogante plantea si se puede volver a ser comunista. De la confluencia de la lectura del presente con las elaboraciones posmetafísicas de los 80 (en particular, la *kénosis* cristiana, momento del descenso del dios trascendente al mundo material que culmina en su inmanencia y secularización) surge la noción de “comunismo hermenéutico”, la cual ya no aspira a volver al comunismo científico ni al socialismo real, sino a un comunismo “ideal” o -mejor- más “auténtico”, en el que predomine una visión de la política como empresa ética de promoción humana. Esta noción descansa en el debilitamiento del fundamento (monopolizado por los poderosos) como forma objetiva y su trastrueque en posmetafísica, la cual, como sostiene en el libro escrito junto con Zabala, “no sólo sobrepasará a la metafísica, sino que, además, será favorable a su desecho, es decir, a los débiles, convertidos en la mayoría de la población de todo el mundo” (2012: 12). Si bien este periodo posmetafísico marca una ruptura o un viraje respecto de los temas de reflexión de los años 80 (el debilitamiento se desplaza del “ser” a “los seres”, es decir, a “los débiles”), es posible constatar una continuidad con un leve cambio de foco: ya no se trata de la emancipación de las minorías sino de los oprimidos y menesterosos. La verificación de una justicia social redistributiva en aquellos países latinoamericanos que llevaron adelante las transformaciones (Venezuela, Ecuador, Bolivia, Brasil y Argentina) inviste las raíces cristianas de su pensamiento y reaviva la esperanza:

El continente donde aconteció algo significativo en la historia contemporánea es América Latina. En Europa no se transforma nada, todo se repite. India y China que son los grandes poderes nuevos de los cuales se habla se desarrollan solo desde un punto de vista económico, de bienes siempre más competitivos frente al Occidente norteamericano; pero no hay ninguna transformación política que podamos esperar. Si

algo pasó, pasó en Latinoamérica. Esto justifica nuestras esperanzas. (en Andrade, 2010)

El retorno al viejo ideal emancipatorio socialista renace, pues, en el último Vattimo, aunque amortiguado por el filtro posmoderno que lo concibe, por momentos, ya no como lucha revolucionaria sino como resistencia. Pero las reminiscencias sustancialistas con las que carga aún el concepto de “populismo” aquilatan la posibilidad de una adscripción sin prevenciones. Reconstruiremos brevemente los matices del concepto en el horizonte europeo y latinoamericano para situar con precisión su punto de vista y la de su par latinoamericano.

Populismos “buenos” y “malos”

Para comprender la prevención de Vattimo hacia los fenómenos populistas, es conveniente realizar una breve reseña que los sitúe en el imaginario del intelectual europeo. De acuerdo con la reconstrucción del historiador argentino Ezequiel Adamovsky (2015), el término “populismo” fue utilizado por primera vez hacia fines del siglo XIX en Rusia para nombrar una fase del desarrollo del movimiento socialista vernáculo, según el cual los militantes socialistas tenían que aprender del pueblo antes que pretender, conforme con la tradición ilustrada, erigirse en sus guías. Pocos años después, la noción adquirió entre los propios marxistas rusos un tinte peyorativo y quedó referida a los socialistas que pensaban que el principal sujeto de la revolución sería el campesinado, que las comunas y tradiciones rurales serían la base de la sociedad socialista del futuro. Recién en la década del 50, el término es reutilizado, entre otros, por el sociólogo Edward Shils, quien lo desplaza de su contexto rural para ubicarlo en áreas urbanas. Pero las connotaciones descalificadoras se replican al tratarse, según Shils, de una “ideología de resentimiento” contra la clase dirigente poseedora del monopolio del poder, la propiedad, el abolengo o la cultura. Se expresa así en una variedad de formas: el bolchevismo en Rusia, el nazismo en Alemania y el Macartismo en Estados Unidos, entre otros casos. El populismo, a través de sus adláteres, es el

encargado de desafiar el orden social impuesto por las elites a través de la movilización de los sentimientos “irracionales” de las masas.

Loris Zanatta (2014) intenta elucidar la existencia de un núcleo esencial a todo populismo, más allá de los condicionantes particulares de su contexto de emergencia. Dicho núcleo, consistente en un imaginario o visión de mundo, remitiría a un origen temporal concomitante con una visión organicista de la sociedad, caracterizada por su presunta homogeneidad. Cada fenómeno populista es, para el autor, un *revival* de ese imaginario de cohesión y orden social que se reactiva con diversas formas e intensidad ante amenazas concretas de disgregación. En el caso de América Latina, postula la tesis de que el populismo aparece en un momento de transformaciones económicas, culturales y políticas que generan desconcierto, inseguridad y amenaza de pérdida de identidad para sus poblaciones; la fragilidad de las instituciones democráticas es vinculada al escaso arraigo del *ethos* liberal en nuestras sociedades, a la aporía de la modernidad en nuestra historia reciente, a la condición marginal de los países latinoamericanos en relación a la economía mundial y al fracaso de la democracia liberal.

Para Biglieri y Perelló (2007), el término es tan amplio que ha servido para caracterizar diversos fenómenos políticos: movimientos tanto de izquierda como de derecha, campesinos o urbanos y en países avanzados o en vías de desarrollo. En los años 60 y 70, comienza a nombrar a un conjunto de movimientos reformistas del Tercer Mundo, particularmente latinoamericanos: el Peronismo en Argentina, el Varguismo en Brasil y el Cardenismo en México. Más tarde, a principios de este siglo, junto con la expansión de la ola populista por el continente, abraza también los procesos políticos de Venezuela (con Hugo Chávez), Bolivia (con Evo Morales) y de Ecuador (con Rafael Correa). Pese a que en estos países el populismo significó una ampliación de derechos y la redistribución del ingreso en beneficio de los estratos más pobres de la población, entre los detractores clásicos del populismo se cuestiona el tipo de liderazgo como rasgo distintivo, por ser personal antes que institucional, emotivo antes que racional y dictatorial antes que pluralista. En su significado amplio, más acorde con el sentido común, el populismo queda entonces equiparado a la demagogia, la tiranía, el despilfarro, la intolerancia, la corrupción e, incluso, el narcotráfico. De este modo, cuando Vattimo se refiere al “fantasma” de las dictaduras y del populismo (2006: 102)

sabe que mienta, entre otras cosas, ese nombre maldito que designa todo un conjunto de fenómenos que harían peligrar la democracia liberal. Claro que la descripción no es neutral y se constituye al trasluz de las democracias que ofician de medida, es decir, las democracias liberales del Primer Mundo, cuya mirada normativa es la que dicta cómo deben ser y aparecer las “verdaderas” democracias. Asimismo, corresponde al diseño con que los grandes medios de comunicación intentan desacreditar un fenómeno con amplio apoyo de las grandes mayorías.

Ahora bien, la connotación positiva del término y su reelaboración teórica provendrán, sorprendentemente, desde la Academia. El filósofo argentino Ernesto Laclau (1935-2014), a partir de una obra de alcance internacional y de debates con figuras de renombre como Slavoj Žižek y Judith Butler (Butler, Laclau y Žižek, 2011), es quien resignifica completamente el término. Inspirándose en Heidegger, Gramsci y Lacan, Laclau desarrolla un programa teórico para comprender el populismo sin ceñirse a ideologías de izquierda ni de derecha. Como demuestra en *La razón populista* (2005), existen “populismos” de ambas tendencias.

El continente americano reunió más de una vez a ambos intelectuales. Queda el registro de una larga conversación, emitida por el canal televisivo *Encuentro* en Argentina, en la que Vattimo se muestra algo más persuadido por el “populismo bueno” de Laclau, pero no así por su lacanismo: “Algo de Laclau que me hacía callar era su lacanismo. Cuando empezaba a hablar de Lacan, yo me retiraba. La importancia de Laclau me parece fundamental en su defensa de un populismo bueno, que busca redescubrir los motivos psicológicos profundos, las motivaciones más pasionales del espíritu de la revuelta social” (2015). Lo cierto es que existen numerosos puntos de conexión entre la “democracia radical” de Laclau y el “comunismo hermenéutico” de Vattimo. Una convergencia de tradiciones teóricas permite acercar posiciones, en particular, la herencia heideggeriana y el peso de la producción de Gramsci. Solo los separa un autor y una perspectiva: Lacan y el posestructuralismo. La construcción teórica vattimiana permanece anclada al marco nietzscheano y heideggeriano hasta al final y ha sido -por así decir- impermeable tanto al psicoanálisis como a la semiótica y al análisis del discurso, que en la perspectiva de Laclau son los que permiten “descompletar” cualquier construcción teórica que ofrezca un cierre o se cristalice en un concepto. Aunque las nociones de “democracia radical”, “contingencia” o

“eventualidad” sugieren acercamientos entre ambas posturas, es sobre todo la perspectiva antisustancialista la que las inscribe en un horizonte común.

“Democracia radical” y “comunismo hermenéutico”

¿Qué supone la democracia radical de Laclau? El punto de partida sobre el cual pivotea su propuesta teórica en la primera etapa de su pensamiento es la noción gramsciana de “hegemonía” (Gramsci, 1975), a la que seguirá la de “dislocación”, de corte fenomenológico-hermenéutico (Laclau, 2000). Conforme sintetiza Vergalito (2017), el término “hegemonía” remite a tres rasgos constitutivos: articulación (enlace equivalencial de diferencias al interior de un discurso),⁵ antagonismo (enfrentamiento entre sujetos políticos por relaciones de poder asimétricas) e inestabilidad (los discursos y las identidades de propios y adversarios son variables). La visión de una sociedad dividida por la “lucha de clases” (entendida como una oposición binaria fundamental que reposa, en última instancia, en la noción sustancialista de la “clase” previa a su constitución como tal) es reemplazada por la idea de una sociedad fracturada en la que la tensión antagónica entre capitalista y trabajador no presupone la identidad plena de ambos polos. La derivación más significativa de concebir las identidades como indeterminadas y fluctuantes es la postulación de la sociedad como totalidad imposible. De ahí la célebre tesis laclauiana, según la cual dicha totalidad representa el objeto inapresable de una discursividad cuya falta intrínseca torna contingente, relativo, vulnerable y provisional cualquiera de sus eventuales cierres estructurales. Los discursos articulan demandas provenientes de diversos estratos, produciendo un pueblo en oposición al bloque dominante. De este modo, el “pueblo”, antes que un sujeto político sustancial preexistente, es un efecto de la apelación discursiva que lo convoca. Su articulación, en oposición al bloque dominante, es decir, el ordenamiento de una

⁵ El razonamiento es el siguiente: las necesidades humanas, merced a la mediación de la dimensión simbólica, se transforman en demandas. Las demandas populares, través de su articulación en una cadena de equivalencias, van a confluir como una opción unificada en torno de un significante vacío (como ‘justicia social’, ‘cambio’, etc.) contra la ideología del bloque dominante. Cuando determinadas demandas particulares insatisfechas consiguen establecer entre sí una cadena equivalencial, se crean las condiciones para la conformación de una estrategia hegemónica, cuya eficacia depende de los significantes vacíos que articulen esas demandas. Pero esta cadena equivalencial “resulta de una construcción discursiva contingente y no de una convergencia impuesta *a priori*” (Laclau, 2005: 117).

variedad de demandas en una oposición binaria, es fundamental para la radicalización de la democracia. Laclau enfatiza con insistencia el papel de la contingencia en toda organización política y social. Esto significa que no es posible determinar de antemano ningún conjunto discursivo-institucional: lo político presupone siempre articulaciones inestables y su construcción tiene lugar en el médium de las prácticas sedimentadas que constituyen lo social. Lo social y lo político se encuentran, pues, delimitados, aunque resulten inseparables. En uno de sus últimos trabajos, *La razón populista* (2005), Laclau utiliza el término “populista” para nombrar ese tipo particular de apelación que recorta un pueblo:

Hasta el momento, sabemos que el populismo requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos -uno que se presenta a sí mismo como parte que reclama ser el todo-, que esta dicotomía implica la división antagónica del campo social, y que el campo popular presupone, como condición de su constitución, la construcción de una identidad global a partir de la equivalencia de una pluralidad de demandas sociales. (Laclau, 2005: 110).

Lo que en esta elaboración resulta central es el concepto de “hegemonía”. No es posible ahondar en la compleja reelaboración que hace el filósofo argentino de esta idea gramsciana.⁶ Solo señalo que es característica de la operación hegemónica la capacidad que tiene un sector (la “parte”) de que sus reclamos y objetivos se presenten compatibles con el funcionamiento de la comunidad (el “todo”). La escisión entre el particularismo de los contenidos y la universalización formal es constituyente. En sus palabras: “Así observamos una primera dimensión de la relación hegemónica: la desigualdad del poder es constitutiva de ella” (2003: 61). La categoría de “dislocación”, de corte fenomenológico hermenéutico, acentúa aún más la radicalidad de la democracia: la desorganización e inconsistencia intrínsecas a la estructura social -siempre abierta, incompleta, fallada- habilitan tanto las críticas al orden dominante como la emergencia de subjetividades políticas capaces de proponer nuevos proyectos de configuración estructural.

⁶ Cfr. Laclau, 2003 y 2005.

A partir de esta propuesta teórica -que he resumido a los fines únicamente de indicar algunas divergencias teóricas- se generaron intensos debates en el mundo académico internacional. Intelectuales, referentes y movimientos políticos de distinta procedencia (por ejemplo, el Kirchnerismo en Argentina y Podemos en España) comenzaron a autodenominarse “populistas”, desafiando el sentido común según el cual ser populista es algo “malo” cuya mera presencia amenaza o contamina la democracia. Desde entonces, las connotaciones negativas del término menguan, considerándose en cambio un programa político que, sin abandonar la idea de un liderazgo fuerte concomitante con fenómenos de masas, ha implicado en la práctica la ampliación de derechos para las grandes mayorías, el compromiso de los Estados en la promoción social y la creación de fuentes de trabajo, salud y educación. Los logros de los gobiernos populistas en la primera década del siglo XXI, antes del nuevo embate neoliberal que arrasó la región, han sido innegables. De acuerdo con el informe de la CEPAL, elaborado a partir de datos del Banco Mundial, hubo una mejora del desarrollo económico de América Latina en el período 2000-2008 respecto de la década anterior, con una tasa media de crecimiento anual del Producto Interior Bruto (PIB) real por habitante del 2.2%. Esta mejora se debió, en buena medida, al aumento del nivel educativo, el apoyo a la inversión y la moderación del crecimiento demográfico.⁷ Si bien el crecimiento económico no fue suficiente para garantizar una disminución substancial de los índices de pobreza en esos países, el aumento del gasto público en educación, ciencia y tecnología, así como los esfuerzos tendientes a mitigar la desigualdad y la brecha entre ricos y pobres, sirvieron para inspirar, en buena medida, la noción de “comunismo hermenéutico” en el filósofo italiano.

¿Qué implica el “comunismo hermenéutico” de Vattimo y cómo se asocia a estos movimientos surgidos en América Latina? La introducción al libro *Comunismo hermenéutico* resalta tres elementos para describir este proyecto “alternativo” que declina toda “posición revolucionaria al servicio del poder” (2012:13): la interpretación,

⁷ Cfr. los distintos estudios publicados por la Asociación de Estudios Euro-Americanos de Desarrollo Económico (<https://economiydesarrollointernacional.blogspot.com/>). El blog presenta datos y análisis de interés de economía internacional, con especial referencia a América Latina y países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Documentos, libros y guías de estudio están disponibles *on-line* en: <http://www.usc.es/economet>. En particular, se recomienda la lectura del Informe EEDI/ESID 2009: “Desarrollo Socio-Económico de América Latina, Europa, OCDE y mundial, 2000-2008”, de Maria-Carmen Guisan.

la historia y el acontecimiento. En relación con el primero, el lema nietzscheano “no hay hechos, solo interpretaciones” supone que el presunto *en sí* de lo real es indiscernible del lenguaje y que, así como existen políticas de la interpretación (modos en que se concibe la autoridad de los textos y se fijan sus sentidos), hay también interpretaciones que provocan efectos políticos: toda hermenéutica conlleva un proyecto que se realiza políticamente. A una hermenéutica que se anuda a la experiencia de la radical finitud y la historicidad humana, la impulsa una *techné* activa, tendiente a la emancipación, opuesta a la *theoría* como objetivación y violencia. El juego de las interpretaciones implica conflicto y tensión, lucha de versiones del mundo, pues cada sistema de valores está destinado a ser uno más entre los otros. Como sostiene Vattimo en *La sociedad transparente*: “Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío” (1990: 85). El devenir histórico de la verdad la torna esquiva tanto a la inmovilidad como a la necesidad, entendida como encadenamiento ineluctable entre hechos. “Eventualidad” es aquí el nombre que adopta la contingencia, la posibilidad de que ocurra “esto o lo otro”. Pero eventualidad es también la posibilidad de que acontezca, en términos heideggerianos, el “evento”: aquello que siempre pretende durar más allá de la contingencia histórica e individual porque quiere ser monumento (Vattimo, 1990). Contra las reglas únicas y opresivas sostenidas por coerción, la hermenéutica del envío, la transmisión y el mensaje decanta en el anarquismo de los significados: “Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad” (Vattimo y Zabala, 2012: 127). Esto se traduce en el derecho de los débiles a interpretar, es decir, a poner en juego su propia visión del mundo. En un ensayo reciente, de Zubiría Samper señala que la izquierda sostenida por el filósofo se refiere tanto a la reivindicación de ciertos derechos básicos como a la conciencia del carácter ideológico de los principios considerados “naturales e imprescriptibles” y, fundamentalmente, a la reducción de la violencia. Vattimo ha equiparado siempre metafísica y violencia. Por lo tanto, el venir a menos de la enfermedad metafísica y la reducción de la violencia “abre[n] el camino para incluir, en un proyecto político de emancipación, reivindicaciones ecológicas y culturales de

reconocimiento de la diversidad, así como también la posibilidad de asumir posiciones no genéricas, no deterministas y no fundamentalistas, que limiten los rasgos íntimamente violentos del orden internacional actual” (2009: 239).

Convergencias y divergencias

Pese a moverse en universos discursivos diversos y a la renuencia de Vattimo de trazar puentes entre su “ontología del declinar” y el posestructuralismo lacaniano, ambos filósofos coinciden respecto de la articulación débil de las formaciones sociales: la debilidad del pensamiento hace referencia a la pérdida de consistencia de la estructura del ser, cuyo carácter fijo, sustantivo e inmutable (que la metafísica le había atribuido) se desvanece. Si el ser se nos revela contingente, escurridizo, opaco, inestable y débil, lo mismo cabe predicar de las formaciones sociales, cuyo lazo deviene también lábil. Tomando las palabras de Derridá que Vattimo hace propias, dicha formación es descripta como:

un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía indiscreto, casi secreto, como hacia 1848, pero cada vez más visible -hay más de una señal de ello. Es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. (Vattimo y Zabala, 2012: 153)

No dejan de resonar en esta cita los términos con los que Laclau caracteriza las articulaciones sociales contingentes. Sin embargo, el planteo teórico de fondo es diverso, pues en el caso de Laclau (de estirpe lacaniana) remite a la falla estructural, a la falta y a la consiguiente imposibilidad de plenitud propia de lo social: “Una primera dimensión de la fractura es que, en su raíz, se da la experiencia de una falta, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente” (2005: 113). En Vattimo, en cambio, el planteo teórico (de estirpe nietzscheana-heideggeriana) remite a la nada o a la falta de fundamento. Sin

embargo, la idea de que no hay un sujeto fuerte ni transparente recorre ambas perspectivas. Para Vattimo (1992), el sujeto no es un *primum* sino un efecto de superficie, una ficción, mientras que para Laclau (1996) una identidad es puramente diferencial: se fija en relación a otros individuos o grupos, quienes tienen que afirmar la identidad del otro al mismo tiempo que la propia. Otro punto de desencuentro entre ambos está vinculado con la apropiación que hace cada cual del concepto gramsciano de “hegemonía”. Para Vattimo, la hegemonía supone creación de “consensos”. Esos consensos se expresan, en el mundo contemporáneo, por vía electoral, lo cual no excluye que se pueda arribar a ellos a través de luchas entre visiones del mundo que intentan hacer valer sus derechos y prerrogativas. Pero siempre -inclusive contra el “populismo descontrolado” (Vattimo, 2003)- se tratará de ordenar la política “bajo procedimientos institucionales que favorezcan el diálogo y la participación en la deliberación explícita y responsable de los contenidos políticos específicos” (Giorgio, 2009: 259). El concepto de hegemonía, entonces, lejos de remitir a la nostalgia y al sueño de una sociedad orgánica e integrada a la manera de las democracias atenienses (lo cual presupondría el restablecimiento del fundamento fuerte del ser: concebir la política como acto de fuerza), implica persuasión, negociación y consenso. Para Laclau, en cambio, la hegemonía implica “articulación” entre demandas no satisfechas que surgen aisladamente en diferentes puntos del tejido social.

Por último, si Laclau apuesta al populismo, Vattimo, en su tercera etapa, oscila entre el retorno al comunismo radical (que subsiste a fuerza de permanecer minoritario, como reserva moral) y una resistencia que operaría en la oposición sin aspirar a tener el control del Estado, cuya tarea sería la de desestabilizar e incomodar al poder, es decir, conmovir las bases que organizan y distribuyen la riqueza:

El comunismo débil, el comunismo que nos queda en el siglo XXI, no aspira a construir un Estado perfecto, es decir, no prevé otra Unión Soviética como una posibilidad futura, sino que propone modelos democráticos de resistencia social que se encuentran fuera de los paradigmas intelectuales que habían dominado el marxismo clásico. (Vattimo y Zabala, 2017: 350, traducción mía)⁸

⁸ “Il comunismo debole, il comunismo che nel XXI secolo ci rimane, non aspira ad edificare uno Stato perfetto – ovvero non prevede come possibilità futura un’altra Unione Sovietica – ma propone invece

La perspectiva de un comunismo que permanece como ideal o idea regulativa en el siglo XXI, que no aspira a ninguna revolución ni a construir un Estado fuerte, en definitiva, un comunismo fatigado, parece acomodarse bien al escenario europeo. Vattimo constata solo en América Latina la emergencia de formas de gobierno y comunidades políticas capaces hacer realidad el viejo sueño de mayor redistribución justa de la riqueza, sin que se reactiven las formas de violencia que supieron caracterizar a las otras experiencias similares:

Ejemplos de métodos no violentos, desde Gandhi a la “presión” ejercida por la mera existencia de las democracias comunistas de Chávez y Lula, pueden servir para limitar el actual dominio del gran imperio del capitalismo. Estas son en la actualidad las alternativas más productivas de que disponemos. Otras formas de resistencia pasiva, como boicots, huelgas y demás manifestaciones contra instituciones opresivas, pueden ser efectivas, pero solo si toman parte multitudes reales de ciudadanos, como en Latinoamérica. (Vattimo y Zabala, 2012: 179)

La apreciación de que en América Latina las mayorías “han comenzado a reaccionar” (Vattimo y Zabala, 2017:350), provocando el surgimiento desde la base de líderes que, a través de “reformas” o democracias de alta intensidad, defienden a los más débiles, no responde, no obstante, la pregunta acerca de cómo se han construido esas hegemonías, ni esclarece la conexión que tienen con la historia de los movimientos populares (en la Argentina, en particular, con el Peronismo) y con el antagonismo y la fractura que hienden el campo social. El análisis más pormenorizado corresponde a Venezuela, en el que la organización de “misiones” (grupos de voluntarios que se encargan de proveer asistencia y servicio en zonas de alta vulnerabilidad y que operan fuera de toda burocracia sin ser refrendados por voto popular) le merecen toda la admiración por sortear los mecanismos consensuales esperables en una democracia:

Pero tanto en Cuba como en Venezuela, de diferentes maneras, la ausencia de esos procedimientos, que presupone un consenso de base sobre la obra común, está

modelli democratici di resistenza sociale che si collocano al di fuori dei paradigmi intellettuali che avevano dominato il marxismo classico”.

plenamente justificada debido a la situación de emergencia, la “crisis” a la que se refiere Unger: Cuba está asediada por los EEUU [...] y Venezuela está en una guerra fría permanente con los EEUU. (Vattimo, 2006: 101).

Las luchas que llevaron adelante las sociedades latinoamericanas son vistas desde un punto de vista cristiano y hermenéutico, es decir, no son luchas revolucionarias. Sin embargo, han conseguido empoderar a los débiles sin anclarse en identidades sustanciales y han logrado la *fusión de horizontes* gadameriana, como es el caso de Evo Morales en Bolivia, con su fusión hermenéutica de los horizontes europeo e indígena:

En respuesta a esta situación, en la década de los 90 los movimientos sociales de América del Sur comenzaron a reaccionar, eligiendo representantes de entre sus filas (Morales, Chávez y otros) para defender a los más débiles e implementar reformas sociales en favor de los indigentes. Aunque estos líderes latinoamericanos progresistas nunca se han descrito a sí mismos como "comunistas", y mucho menos como "comunistas hermenéuticos", han promovido sin embargo políticas comunistas que, al defender las economías de sus países en tiempos de crisis, han demostrado ser mucho más eficaces que las estrategias adoptadas para este fin por los países occidentales. Además, apoyaron a las minorías étnicas, reconociendo, por ejemplo, los derechos de los pueblos indígenas, realizando una especie de fusión hermenéutica de horizontes.⁹ (Vattimo y Zabala, 2017: 350-351, traducción mía)

Si el comunismo hermenéutico no implica revoluciones violentas de inmediato, ello se debe a que resulta imposible derrotar al capitalismo armado y a que la obtención violenta del poder sería, de acuerdo con el filósofo, socialmente contraproducente.

⁹ “In risposta a questa situazione, negli anni Novanta i movimenti sociali del Sudamerica hanno cominciato a reagire, eleggendo i rappresentanti tra le proprie fila (Morales, Chávez e altri) per difendere i più deboli e attuare riforme sociali a favore degli indigenti. Sebbene questi leader progressisti latinoamericani non si siano mai definiti «comunisti», e men che meno «comunisti ermeneutici», hanno però promosso politiche comuniste che, nel difendere le economie dei loro paesi durante i periodi di crisi, si sono rivelate ben più efficaci delle strategie adottate a questo scopo dai paesi occidentali. Inoltre, hanno sostenuto le minoranze etniche – riconoscendo, ad esempio, i diritti degli indigeni –, realizzando una sorta di fusione ermeneutica degli orizzonti”.

Conclusión

Más que insinuar un viraje profundo, el corrimiento del *pensiero debole* (o posmodernismo) al “pensamiento de los débiles” (pensamiento “acerca de” y “propio de”) está atravesado por líneas sutiles que sugieren más continuidades que rupturas entre una etapa y la otra. El pensamiento (acerca) de los débiles se realiza para el filósofo turinés en América Latina. Sin embargo, en la caracterización de esos procesos, los débiles escamotean -por decir así- al “pueblo”, entendido como totalidad orgánica, de la misma manera que el comunismo débil rehúye cualquier asociación con el populismo, entendido como desorden, indisciplina y teñido de -algún que otro- cariz autoritario. Ha sido Laclau quien procuró liberar al término maldito de sus fantasmas. Sin embargo, pese a los acercamientos entre ambos, Vattimo ha resistido hasta el final la utilización del concepto “populismo” y ha preferido en cambio el de “democracia de alta energía”. El desvanecimiento de los grandes relatos y de todo fundamento fuerte de lo real, el trasfondo inestable de las formaciones sociales, el papel atribuido a la contingencia y la imposibilidad de conocer *a priori* el desenlace de los procesos histórico-políticos, acercan, no obstante, ambas perspectivas entre sí. Para estos filósofos, las identidades son indeterminadas y fluctuantes, no tienen nada de natural: son el precipitado de la historia y están abiertas a un futuro siempre incierto. Ambos abogan por una politicidad radical, si bien el radicalismo de Vattimo difiere del de Laclau al abandonar la posibilidad de construir alternativas hegemónicas. Para Vattimo, el comunismo mediado por la hermenéutica implica una ontología del acontecimiento y una filosofía de la inestabilidad que ya no pretende, al menos en Europa, construir hegemonía. Solo se torna radical en terreno latinoamericano, el cual no está contaminado aún -un poco románticamente- del capitalismo tecnológico aniquilador de toda singularidad. También Laclau enfatiza con insistencia el papel de la contingencia radical, lo que significa que no es posible determinar de antemano ningún conjunto discursivo-institucional. Así, lo político presupone siempre articulaciones inestables. La categoría de dislocación acentúa aún más la radicalidad de la democracia: la desorganización e inconsistencia intrínsecas a la estructura social habilita tanto las críticas al orden dominante como la emergencia de subjetividades políticas capaces de proponer nuevos proyectos de configuración estructural. Es decir, estas subjetividades

son capaces de construir hegemonía y no son consensuales (como las piensa el filósofo turinés) sino articulaciones contingentes que pueden deshacerse de un momento a otro, pero que tienen la fuerza necesaria para ofrecer un programa que represente al todo sin cubrirlo nunca plenamente.

Bibliografía

Adamovsky, Ezequiel (2015). “De qué hablamos cuando hablamos de populismo”. *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-populismo-2/> [Fecha de consulta: 15/09/18].

Andrade, Fernando (2010). “Vattimo: Si algo pasó en la historia contemporánea, pasó en América Latina”. *Boletín Electrónico Spodylus*. Disponible en: <https://www.uasb.edu.ec/web/spodylus/contenido?vattimo-34si-algo-paso-en-la-historia-contemporanea-paso-en-america-latina-34&s=ENTREVISTA> [Fecha de consulta: 13/09/18].

Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2007). *En el nombre del pueblo*. Buenos Aires: UNSAM.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos con la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

de Zubiría Samper, Julián (2009). “El nihilismo de Vattimo: el más hospitalario de los huéspedes” (217-240). En Daniel M. Leiro, Víctor S. Rivera y Carlos Muñoz Gutierrez (coords.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.

Giorgio, Giovanni (2006). *Il pensiero di Gianni Vattimo*. Milano: Franco Angeli.

_____ (2009). “Nihilismo hermenéutico y política” (241-254). En Daniel M. Leiro, Víctor S. Rivera y Carlos Muñoz Gutierrez (coord.), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.

Gramsci, Antonio (1975). *EL materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos Editor.

_____ *Quaderni del carcere* (2001). Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.

Habermas, Jürgen (1998). “La Modernidad, un proyecto incompleto” (19-36). E Forster, Hal (ed.), *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.

Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

- _____ (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, Jean-François (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Muñoz Gutiérrez, Carlos, Leiro, Daniel y Rivera, Víctor (2009). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *Ecce homo, cómo llegar a ser lo que ya se es*. México D.F.: Alianza.
- Oñate y Zubía, Teresa y Royo Hernández, Simón (2006). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED.
- Vattimo, Gianni (2006). *Ecce Comu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (1989) *La società trasparente*. Milano: Garzanti
- _____ (1985) *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- _____ (1980) *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- _____ (1981) *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.
- _____ (1974) *Il soggetto e la maschera*. Milán, Bompiani.
- _____ (2015). “Necesitamos una revolución cultural”. *Secretaría de Cultura de la Nación*. Disponible en: www.cultura.gob.ar/noticias/gianni-vattimo-necesitamos-una-revolucion-cultural/ [Fecha de consulta: 20/09/2018].
- _____ (2003). *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, diritto*. Edición a cargo de Santiago Zabala. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (1983). *Il pensiero debole* Milano: Feltrinelli.
- _____ (2017). “Non siamo comunisti, siamo comunisti ermeneutici”, pp. 348-353, *Materialismo Storico*, 2 (III).
- Vergalito, Esteban (2017). *Laclau y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zanatta, Loris (2014). *El Populismo*. Buenos Aires: Katz.