

Interpretar el acontecimiento, transformar la vida: de la falta de urgencia al comunismo hermenéutico

Interpret the Event, Transform the Life: the Lack of Urgency to Hermeneutical Communism

MALFRED GERIG*

Escuela Venezolana de Planificación (FEVP)

RESUMEN. Este artículo se plantea discutir la propuesta de Comunismo hermenéutico realizada por Gianni Vattimo y Santiago Zabala. Para ello se pregunta por la relación entre el proyecto de realización de la filosofía marxiana y la filosofía de Martin Heidegger, siguiendo el hilo planteado por los autores, quienes sugieren que a ambos pensadores los une el proyecto de debilitamiento de la metafísica. Así, vuelve a la relación entre Marx y Hegel con la intención de otorgar nuevos puntos de vista al Marx anti-metafísico e intentar pensar desde allí la historia y el acontecimiento.

Palabras claves: Marx; Heidegger; Vattimo; Zabala; metafísica; acontecimiento.

ABSTRACT. This article intends to discuss the proposal of hermeneutical Communism by Gianni Vattimo and Santiago Zabala. In order to do this, the relationship between the draft realization of Marxian philosophy and the philosophy of Martin Heidegger is examined, following the impressions supported by the authors, who suggest that they are united by the project of the weakening of metaphysics. Likewise, the relationship between Marx and Hegel is analyzed as well, with the intention of provide new insights to Marx anti-metaphysical, and then attempt to imagine the history and the events from there.

Keywords: Marx; Heidegger; Vattimo; Zabala; Metaphysics; Event.

* malfredgerig7@gmail.com. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8030-9176>.

1. *Volver a Marx: transformar para interpretar*

Una de las tesis más radicales propuestas por Vattimo y Zabala en *Comunismo hermenéutico*¹ es vincular teóricamente los proyectos de Marx y Heidegger. Radical en dos sentidos: en primer lugar, al hablar de Marx (y sobremanera del comunismo) en un momento donde la academia lo trata de expulsar de sus cánones aprovechando (aunque con muy poco éxito) el fin del socialismo real²; la obra de Heidegger, por su parte, parece contar con más interés, sin embargo el triunfo académico de la filosofía analítica lo delega al ostracismo en las facultades de filosofía del mundo. En segundo lugar, nunca se tomó en cuenta con rigor la relación que podría existir entre ambos pensadores, sobre todo por la reticencia expresada por Heidegger hacia el comunismo, e inversamente la crítica temprana de Lukács y Adorno al propio Heidegger.

El paso radical de Vattimo y Zabala consiste en vincular a ambos pensadores y colocarlos a lo interno de un mismo movimiento que procura la “emancipación de la metafísica”. Para los autores

Aunque las versiones del «comunismo» y la «hermenéutica» a que nos referimos van más allá de lo que Marx y Heidegger pensaban, pueden encontrarse en el pensamiento de ambos debido al proyecto de *emancipación de la metafísica* que comparten. Por ejemplo, el comentario de Heidegger a propósito de un fragmento de Marx sobre la interpretación [...] ilustra la posibilidad de una teoría de la interpretación

en la filosofía de Marx, así como el interés de Heidegger en permitir que una teoría tal encuentre acomodo en el pensamiento de Marx.³

El fragmento al que hacen alusión los autores es imprescindible para cartografiar la relación entre *interpretación* y *transformación*, o lo que es lo mismo, para iniciar una lectura que puede llamarse inversa, ya que pretender ir al revés de la cronología, a saber, de Heidegger a Marx⁴. En dicho fragmento, de “La tesis de Kant sobre el ser”, Heidegger comenta directamente la proposición de transformación del mundo realizada por Marx, sosteniendo que ésta “exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar”⁵. Tomándole la palabra a Heidegger, nos proponemos indagar en Marx esas proposiciones que denominaremos *pos-filosóficas*, a partir de las cuales, y siguiendo la intención de *Comunismo hermenéutico*, se pueda nutrir un pensamiento pos-metafísico capaz de enfrentar la actual *falta de urgencia* que domina en el sistema histórico capitalista.

1.1 *Pos-filosofía y pos-metafísica*

La relación de Marx con Hegel es en extremo controvertida, siendo objeto de profundos debates a lo interno de los estudios marxianos y de los diferentes marxismos. Uno de los tópicos más importantes es la crítica hecha por Marx al “pensamiento especulativo” de Hegel, según la cual existe un abismo insalvable entre el “concepto” y el mundo empírico. Antes bien, el problema es harto complejo, ya que tanto

Hegel y consecuentemente Marx eran absolutos enemigos del positivismo⁶. La cuestión principal a tener en cuenta es que ambos, tanto Hegel como Marx, eran pensadores de *procesos* en lugar de cosas, a diferencia del burdo positivismo que se empeña en abstraer las cosas de sus procesos, anquilosándose sobre “lo dado”.

Para el positivismo “la realidad se reduce a los datos individuales transmitidos por los sentidos, en relación con la preferencia otorgada al individuo y a su voluntad; los conceptos universales no son, para ellos, más que *nomina*, nombres, un simple *flatus vocis*, puros sonidos”⁷. Así, el empirismo⁸ radical de la tradición inglesa desecha todo pensamiento que se sustraiga de “lo dado” mediante la abstracción, sosteniendo que el *ser* es solo accesible mediante el contacto de los sentidos con los hechos. En todo caso, para el positivismo el problema de la verdad es siempre determinable mediante hechos, y el *ser* es perenemente unívoco, empírico y objeto a ser captado sensiblemente.

En las antípodas del positivismo⁹, Hegel cree que el “pensamiento especulativo” es capaz de captar la negatividad inherente a todo contenido aprehendido: “en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la totalidad de ambos”¹⁰, inmediatamente el problema de la verdad no pasa a ser una cuestión descriptiva a partir de lo que captan los sentidos —o el cálculo dirá luego Heidegger—. Como maravillosamente ha señalado Ernst Bloch, y antitéticamente al empirismo sensualista, “Hegel opone al idealismo subjetivo otro radical-

mente objetivo”¹¹. Donde el *ser* es gradual, a saber, se va incrementando con la fuerza del “pensamiento especulativo”, del concepto, en búsqueda de la autoconciencia. Por añadidura para Hegel “la metafísica (propriadamente dicha) es el intento de alcanzar el conocimiento de lo «absoluto», a saber, de lo que no depende ni está limitado ni condicionado por ninguna otra cosa”¹².

Quizá el punto más importante para aclarar la dimensión de la deuda de Marx con Hegel resida en la postura del primero con respecto al último en lo que se refiere a la metafísica. Para Marx el pensamiento especulativo, a saber, el filosófico, se encuentra estrictamente enajenado: “toda la historia de la *enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no es así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo”¹³. En un brillante pasaje de los *Manuscritos económicos-filosóficos* el joven revolucionario describirá lo que para él es el principal error de Hegel: el pensamiento especulativo llegado el momento se escinde de lo “sensible real”, *mistificando* la manera en que los conceptos se originan históricamente, para luego aducir que el aparecer del espíritu objetivo es cuestión del pensamiento puro. Esto traerá como consecuencia una dubitativa posición acerca de la *negatividad* en Hegel, quién cree superar al positivismo con la inclusión mediante el pensamiento abstracto de los *remanentes* que el empirismo ingenuo es incapaz de aprehender. La tesis de Hegel es que negatividad y positividad se “reconcilian” mediante la aprehensión hecha por el pensamiento especulativo.

Queriendo ir mucho más allá, Marx acusa a Hegel de “positivismo acríptico y [de] igualmente acríptico idealismo”¹⁴, dos tópicos cruciales e inescindibles en la *crítica* que hará Marx de Hegel. Al momento que Hegel cree apropiarse mediante la abstracción a los “objetos como *pensamiento y movimientos del pensamiento*”¹⁵ incurre en una forma de positivismo, que si bien es mucho más sofisticada que la “empírica-sensual”, igualmente obvia que la esencia del ser humano consiste en *poner en acto*— “exteriorizar” dirá Marx— lo que concibe mediante el pensamiento. Siguiendo la crítica de Marx, en Hegel el problema de la conciencia se resuelve como un bucle ascendente al interior del mismo pensar abstracto: “el objeto aparece solo como conciencia *abstracta*, el hombre solo como autoconciencia”¹⁶; así las cosas, el aparecer del espíritu objetivo es de igual manera la conquista de la metafísica, es decir, el saber absoluto. El idealismo y el positivismo son por ende consustanciales en tanto y en cuanto que es sólo mediante el pensamiento puro que el espíritu puede deshacerse de la negatividad y conquistar lo absoluto: realizar la metafísica.

El misil crítico de Marx contra la metafísica se encuentra en la segunda “Tesis sobre Feuerbach”:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la prác-

tica— es un problema puramente *escolástico*.¹⁷

Marx es solo materialista en la medida que preconiza una ontología del acto. En la cual la esencia humana sigue como único criterio de verdad lo que tempranamente llamó “las fuerzas esenciales *humanas* nacidas para la acción”¹⁸. De esta manera reconcilia al pensamiento con su origen, ya que en lugar de orientarlo a la búsqueda del saber absoluto, i. e., a la realización de la metafísica, lo direcciona a la *comprensión* del devenir de la práctica humana: “Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la *comprensión* de esta práctica”¹⁹. La lección radical que habría que extraer es que *el carácter histórico*, tanto de la práctica humana como de las formas de comprenderla, son una conjura contra la metafísica.

Fue Hegel el que planteó la identidad entre el método y el objeto, siendo la *dialéctica* la mejor expresión de dicha identidad. Por ello es necesario referirse a la crítica que hace el discípulo al maestro²⁰ en clave de método: “Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentrara en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo”²¹; la dialéctica del espíritu en Hegel es un bucle ascendente que escinde al pensamiento de lo real. El gesto pos-filosófico y anti-metafísico de Marx versa así: “las determinaciones abstractas conducen la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [...] El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es

para el pensamiento solo la manera de apropiarse de lo concreto”²². En la medida que “lo dado”, la apariencia objetiva, es la no-verdad al ser en sí abstracta, el pensamiento es lo que permite “apropiarse” de lo concreto; antes al contrario, tratándose de un dardo contra el Hegel metafísico, Marx sostiene: “esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo”²³.

Al tomarnos desprevenidos, la tanta veces comentada (para bien y para mal) onceava “Tesis sobre Feuerbach”, puede inducirnos a pensar que Marx está dirigiendo un argumento contra la interpretación: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”²⁴. No obstante, creemos que el argumento primordial de Marx allí es contra el idealismo metafísico, y que en consecuencia su invitación “pos-filosófica” plantea una unión indisoluble entre *transformación* e *interpretación*, de la misma manera que introduce un argumento anti-positivista a favor de una imprescindible historicidad. En todo caso, Vattimo y Zabala dan el blanco a este respecto cuando señalan sobre la onceava tesis “nosotros no creemos que con esa afirmación [Marx] estuviese desacreditando la hermenéutica, sino tan solo manifestando que, para que funcione la interpretación, debe producirse una transformación”²⁵. De ahí la importancia de revisitar el comentario, casi críptico, de Heidegger sobre el mencionado pasaje marxiano...

1.2 Interpretar para debilitar

... Entretanto también se le ha exigido a la filosofía que no se contente con in-

terpretar el mundo y perderse en especulaciones abstractas, sino que trate de transformar el mundo de modo práctico. Lo que pasa es que una transformación del mundo así pensada exige previamente que se transforme el pensar, del mismo modo que tras la citada exigencia ya se esconde una transformación del pensar. (Vid. Karl Marx, *Deutsche ideologie: Thesenüber Feuerbach ad Feuerbach*, 11. «Los filósofos solo han *interpretado* el mundo de maneras diversas; de lo que se trata es de *transformarlo*.») [...] ¿Pero cómo puede transformarse el pensar si no se encamina hacia aquello que merece ser pensado? Ahora bien, que el ser se haga pesar por lo digno de ser pensado no es ni un presupuesto arbitrario ni una invención gratuita. Es una afirmación expresada por una tradición que todavía nos sigue determinando hoy de modo mucho más decisivo de lo que se quiere aceptar.²⁶

Creemos que en el presente pasaje Heidegger está discutiendo contra el marxismo lo que él cree es una forma distinta de superar la metafísica. A sabiendas que el proyecto de superación de la metafísica marxiana es al mismo tiempo una transformación del pensar, la objeción del filósofo de la Selva Negra es hasta qué punto esta transformación del pensar vía *praxis* es capaz de lograr el proyecto de “superar la metafísica”. Es justo recordar la *aclaración* heideggeriana sobre la posible superación de la metafísica²⁷. En primer lugar, la *superación*, que se piensa como aniquilación, como ruptura sin conservación; en otro lugar el autor plantea una *torsión*: “mientras que el primer término de-

signa un completo abandono de la metafísica, que conduce a su sustitución con tan solo otro pensamiento, el segundo se refiere en cambio a la forma en que superamos una gran decepción no soslayándola sino aceptándola”²⁸.

La crítica de Heidegger a Marx se encuentra sujeta en la decisión político-espiritual de creer que el *ser* es lo único digno de ser pensado; (y en ello sigue un estricto apego a su tradición). Heidegger planteará que la pregunta por el *ser* es el cuestionamiento por el *fundamento*, y la *diferencia ontológica* “es aquella por la cual el ser se distingue del ente y lo trasciende, pues es la luz a la cual el ente se hace visible”²⁹. Es el acto del *pensar* lo que para Heidegger es capaz de des-ocultar la diferencia ontológica.

No es de extrañar que un autor como Heidegger desconfie del marxismo, en especial sobre su capacidad de distinguir la *diferencia ontológica*. En palabras de Heidegger: “La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo aparece como materia de trabajo”³⁰. De esta manera construye una *identidad* entre materialismo, técnica y metafísica, que al ser una forma en que se manifiesta lo ente, obvia la diferencia ontológica y por tanto incurre en un olvido del ser. Sin embargo, ello no contradice que visto desde la historia del ser Heidegger reconozca que el comunismo –entendido siempre desde la identidad materialismo-técnica–, y particularmente su develación del *extrañamiento*, den cuenta como ningún pensamiento del *desterramiento* propio del sujeto moderno³¹.

En sentido estricto, a consideración de Heidegger, el marxismo puede ser una manera privilegiada entre otras de acceder a la condición del sujeto moderno: el *extrañamiento*; pero que al ser incapaz de dar cuenta de la *diferencia ontológica*, no puede visibilizar la esencialidad histórica del ser³². Hasta este punto el asunto Heidegger-Marx parece estar más lleno de cortocircuitos que de avenencias. En una entrevista de septiembre de 1969, concedida al profesor Richard Wisser, Heidegger se volverá a referir al ploteo de realización de la filosofía marxiana:

Una transformación del mundo presupone un cambio de la representación del mundo y que una *representación del mundo* no puede ser obtenida más que por medio de una *interpretación* suficiente del mundo. Esto significa que Marx se basa en una interpretación bien determinada del mundo para exigir su «transformación» y esto demuestra que esta frase es una frase no fundada. Da la impresión de ser pronunciada resueltamente contra la filosofía, cuando en la segunda parte de la frase la exigencia de una filosofía está incluso, tácitamente, presupuesta.³³

Heidegger nunca pierde de vista la idea de que existe una *brecha insuperable* entre el mundo y su representación, que solo puede surcar el pensamiento que se interroga sobre el ser. *Mientras Heidegger cree que una interpretación insuficiente del mundo es lo que impide su transformación, Marx situará en esta brecha insuperable lo que le dicta que hay que transformar el mundo, a saber, que todas*

las interpretaciones por sí mismas son insuficientes.

En este sentido, el gesto radical de Vattimo y Zabala es seguir a Marx en este respecto, y por tanto lograr encontrar una complementariedad dialéctica entre interpretación y transformación, según la cual “para que funcione la interpretación, debe producirse una transformación”³⁴.

1.3 Comunismo hermenéutico: transformar es interpretar

Lo realmente interesante de *Comunismo hermenéutico* sale a la luz cuando los autores nos presentan “el proyecto político de la hermenéutica”. Trasladando conclusiones epistemológicas hechas por la hermenéutica al campo de la política, pero no como un mero desplazamiento dentro de diversas ramificaciones de la acción humana, sino insistiendo en las importantes consecuencias políticas que tiene el pensar hermenéuticamente para la transformación del mundo. Según los autores:

Acaso una de las principales razones de que el proyecto político de la hermenéutica haya terminado por convertirse en fundamental sea que la política está cobrando por fin conciencia del acabamiento de la metafísica, es decir, de la impracticabilidad de adherirse a, aspirar a, y fomentar la «verdad objetiva», «los valores universales» y las «revueltas ideológicas».³⁵

En un momento histórico donde el dominio del capital sobre la vida tiene absoluta *identidad* con la metafísica, la ciencia y la verdad, las filosofías dominantes, par-

tidarias del presente *status quo* del capitalismo histórico, proponen imponer la descripción como horizonte normativo para la ciencia. Dado que a este dominio siempre le interesó *forcluir*³⁶ la negatividad, presentando a la apariencia objetiva como única forma de lo real, la capacidad de la hermenéutica para introducir mediante la interpretación voces y verdades ajenas a la conservación descriptiva, posee *eo ipso* características revolucionarias.

La descripción es siempre la imposición violenta de lo *Uno*, de allí que en voz de los poderosos, el mundo objetivo sea el único posible, el único deseable; pese a que el mundo se encuentra en constante transformación, solo deviene posible lo que representa un aumento de la acumulación de capital, inextricable criterio de verdad sobre el estado de la vida para los apologetas del capital. En otras palabras, para el capitalismo la única transformación que existe es la que alimenta la lógica de la acumulación de capital, de lo contrario orden y quietud se presentan como el deber ser de la vida.

Ante este mundo objetivado que tiene como variante el ascenso o la disminución de lo mismo: la acumulación de capital, Vattimo y Zabala interpretan a la hermenéutica en un sentido trasgresor:

El mundo de la hermenéutica no es un «objeto» que pueda ser observado desde diferentes puntos de vista y que ofrezca diversas interpretaciones; es un mundo en permanente revolución. *Por eso la hermenéutica es también una ontología, una teoría del ser que piensa el mundo únicamente con arreglo al acontecimiento.*³⁷

Al momento que la hermenéutica introduce una “vitalidad de interpretaciones” sobre un mismo hecho, introduce también en un sentido radical todo aquello que había sido expulsado primordialmente como condición de posibilidad para que existiese *consenso sobre los objetos de disenso*³⁸. La pregunta que debemos realizarle a todo discurso liberal-pluralista es: ¿qué está excluyendo como condición de posibilidad para emitir dicho discurso “liberal-pluralista”? ¿Cuáles son las exclusiones primordiales que funcionan como sustrato de todo consenso?

El *quid* del proyecto político de la hermenéutica es introducir de nuevo en la historia mediante la interpretación a los excluidos y expulsados por el consenso metafísico de la ciencia que se propone como tarea la descripción; o dicho de otra forma, “la organización global de todos los entes dentro de una estructura predecible de causas y efectos”³⁹. La hermenéutica como proyecto político, pero también como *ontología del acontecimiento*, es únicamente posible si se hace cargo de este remanente humano que es dejado afuera de la historia luego de ser utilizado para la acumulación de capital y la centralización del plusvalor a nivel global. De ahí que una de las intuiciones convertida en tesis fundamental de *Comunismo hermenéutico* es que “el olvido del ser de Heidegger en favor de los entes se puede identificar con la «tradición de los oprimidos» de Benjamin, esto es, los débiles”⁴⁰.

Por consiguiente, esta hermenéutica progresista necesita hacerse del comunismo al ser el proyecto político que ha pensado la emancipación de los débiles *par excellence* en los últimos doscientos años. La toma de postura ante la historia es

aquí esencial: quizá sea esta la cuestión definitiva que divida el campo epistemológico entre izquierdas y derechas. Para el realismo metafísico la historia es siempre la concatenación progresiva de hechos que narran las acciones objetivas de los poderosos, esto es, la correspondencia entre los discursos históricos realizados desde la historiografía (casi siempre nacional) y los hechos; a esto Vattimo y Zabala lo han denominado “la historia de los vencedores”⁴¹. En las antípodas, se encuentra la historia de los seres sin historia, a saber, de aquellos débiles excluidos de las representaciones del mundo objetivo una vez fueron utilizados para la acumulación de capital, que van sedimentando una tradición a medida que se van produciendo sus luchas contra la opresión. *Lato sensu*, a los apologetas del capitalismo histórico no le interesa la historización, ya que para ellos este es el único y mejor de los mundos posibles. “La hermenéutica es similar al comunismo porque su verdad, el ser, y su necesidad son completamente históricas, es decir, no el producto de un descubrimiento teórico o una corrección lógica de errores anteriores, sino el resultado del final de la metafísica”⁴².

No existe verdad ajena al proceso mismo. La verdad es absolutamente inmanente al acontecimiento. “Con el fin de que la interpretación cobre sentido como la dimensión constitutiva del ser, es necesario comprender al ser como un acontecimiento y no como un objeto”⁴³. La brecha insuperable que existe entre el mundo y su representación no puede ser resuelta por la vía de la verdad como representación, tal y como se lo proponen los realistas contemporáneos. La dialéctica

interpretación/transformación es entonces una propuesta política en favor de los excluidos que aparta de antemano cualquier criterio objetivo en política, arrojándonos así a la historia: “Lo que denominamos «mundo» es producto no solo de la interpretación, sino también de la historia; es el resultado de los procesos interpretativos de otros”⁴⁴.

2. Falta de urgencia y acontecimiento

¿Hasta dónde podemos rastrear los orígenes, tanto materiales como espirituales, de nuestra época? Al respecto, pongamos a prueba una hipótesis. *El liberalismo es la no-verdad*. Este aserto (de reminiscencias adornianas) va recorriendo al sistema histórico capitalista desde la “Revolución mundial de 1968”⁴⁵. Sobre el fin de “los gloriosos treinta” y el inicio de una prolongada crisis de acumulación de capital, a partir de 1968 se pone en tela de juicio los *puntos de soporte* del liberalismo como geocultura⁴⁶. La promesa de que una administración centrista basada en la razón y el consenso transformaría la vida de la sociedad en su conjunto, y sobremanera la de las clases y sociedades desposeídas (Tercer mundo), estalla.

La pluralidad de acontecimientos desatados en 1968 no tardó en despertar interpretaciones entre la intelectualidad al servicio de la derecha mundial. El texto clave en este sentido es *Crisis de la democracia* un informe redactado por M. J. Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki bajo el pedido de la Comisión Trilateral, el cual se proponía indagar en el estado de las democracias en los principales polos industriales del mundo. La

crisis política-cultural iniciada en 1968 y la crisis de acumulación de capital de principios de los setenta se habían convertido en un llamado de alerta para las fuerzas conservadoras. En dicha interpretación, las demandas por mayores transformaciones sociales, intensificada en la década de los sesenta, demostraba que la participación política concluía en una superación de la capacidad del Estado para absorber esas demandas, lo que devenía inevitablemente en una crisis de la democracia.

Podemos caracterizar la reacción neoliberal-neoconservadora al “acontecimiento 1968” de tres formas; todas ellas teniendo como objetivo producir una transformación del *status quo* a la manera de contención y expulsión del *acontecimiento*, o lo que es lo mismo, *instalar la falta de urgencia*⁴⁷ como *espíritu epocal*. En primer lugar, transformar la semántica sobre lo político: en los análisis que se desprenden de la Comisión Trilateral la asíntota que vincula lo social con lo político se había juntado considerablemente durante el evento de 1968, por lo cual *debía ponerse en marcha un movimiento de despolitización de la sociedad y el mercado*. En segundo lugar, el proceso de despolitización se suplementaba con una ofensiva que procuraba volcar todas las fuerzas políticas y sociales al restablecimiento de los beneficios de las clases capitalistas⁴⁸. En tercer lugar, el proyecto neoliberal-neoconservador se proponía que Estados Unidos continuará siendo la potencia hegemónica del sistema histórico capitalista.

Lato sensu, las fuerzas conservadoras optaban por realizar un movimiento pro-filáctico. Pretendían demostrar que el li-

beralismo de posguerra había perdido su capacidad de generar consenso, conllevando a una “crisis de gobernabilidad” – según el ascético lenguaje de la Comisión Trilateral–. La intencionalidad no era otra que restar intensidad a las democracias, otorgándoles cada vez más responsabilidad en la toma de decisiones a los expertos-tecnócratas tendientes a gobernar a favor de la acumulación de capital. La escisión de lo político con respecto a lo social se convertía en una tarea esencial para la programática neoconservadora, cuyo propósito subrepticio era transitar hacia formas de gobernanza elitistas y tecnocráticas, apalancar la acumulación de capital desde las finanzas sin pasar por lo productivo y mantener el control de las economías del Atlántico Norte sobre el sistema histórico capitalista. En definitiva, se trataba de intensificar los peores rasgos del liberalismo. El acrónimo TINA (*There is no alternative*), acuñado como *slogan* por la neoconservadora Primer Ministro del Reino Unido Margaret Thatcher, se convertiría en síntoma del intento por desentrañar la utopía de los imaginarios sociales e instalar la consecuente *falta de urgencia*.

La disputa por los conceptos adecuados, es decir, aquellos que son capaces de dar cuenta de lo real en tanto que originado históricamente, se torna imprescindible. Por consiguiente, Vattimo y Zabala logran dar en el blanco al retomar el concepto heideggeriano *falta de urgencia* (*Notlosigkeit*) con la intención de interpretar/transformar el presente estado de cosas del sistema capitalista. Ahora bien, ¿qué es la falta de urgencia? Y ¿cuál es su potencial crítico-disruptivo? Para Heidegger

La falta de urgencia [*Notlosigkeit*] se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos; donde el saber se perdió y nunca fue propiamente fundamentado que el verdadero ser-sí-mismo acaece en fundar más-allá-de-sí, lo que exige: la fundación del espacio fundante y de su tiempo.⁴⁹

Con el autoproclamado triunfo de las democracias liberales y la economía de mercado occidental el *sentido* fue sustraído de los objetos de disputa, tanto en el plano teórico como en la *praxis*. El narcisista discurso omnicompreensivo del liberalismo daba como supuesto que el sentido demo-liberal en política y librecambista en economía debían regir en cualquier Estado. Las discusiones versaban sobre un marco cerrado de tópicos, donde la ganancia, la acumulación, y la “libertad económica” se erigían como los conceptos únicos para interpretar los asuntos humanos. La certeza del triunfo del capitalismo se transforma así en deshistorización y por tanto en verdad objetiva. De esta manera “la autocerteza se hizo insuperable”. Teniendo el *quiénes somos y qué debemos* resuelto *ex-ante* las fuerzas sociales, según el neoconservadurismo, se debían volcar a un cálculo traducible en acumulación.

Es así como se intensifica la *identidad* entre metafísica, ciencia y tecnología. Inmersos en la falta de urgencia “el ser ha terminado siendo sustituido por los entes, es decir, por su organización tecnológica global”⁵⁰. En su disputa con el positivismo Heidegger resaltaba que el ser humano en

tanto que *ente* hace ciencia, y por medio de ese “hacer” llega a *ser*⁵¹; la característica de la ciencia que está al servicio de la acumulación de capital es el olvido del ser. La ciencia como cálculo, dominada por la racionalidad metafísica, se vale de enunciados empíricos inmutables que son sometidos a experimentación regulada, totalmente dependientes de una futura puesta en práctica por la vía técnica. Conjuntamente la acumulación de capital *subsume* al proceso de creación científico y tecnológico, y los direcciona hacia el dominio progresivo de la naturaleza. La falta de urgencia describe un estado de olvido del ser donde la ciencia sólo se preocupa por el cálculo de lo ente mientras que la tecnología no es más que mercancía.

El liberalismo, pues, *cosifica* lo real al deshistorizarlo, por tanto concibe al ser como un objeto y a la verdad como descripción. *En sentido estricto la falta de urgencia es siempre la conjura del acontecimiento*. Siguiendo a Nietzsche, una de las propuestas más radicales de *Comunismo hermenéutico* la encontramos en el planteamiento de una “ontología del acontecimiento”:

El rasgo más importante de las intuiciones de Nietzsche es lo que queremos llamar «ontología del acontecimiento», que no solo anticipa, sino que, además, clarifica *ante litteram* el análisis del ser que hizo Heidegger. Con el fin de que la interpretación cobre sentido como la dimensión constitutiva del ser, es necesario comprender al ser como un acontecimiento y no como un objeto [...] Nietzsche acaba con todas las tentaciones metafísicas restantes que con-

sideran el ser como algo que está «ahí afuera».⁵²

Para el liberalismo éste es el mejor y el único de los mundos posibles, por eso es realista en lo epistemológico y conservador en lo político. En lugar de encontrarnos en un mundo abierto a los espacios fundantes, el capitalismo es la reclusión de la vida bajo la fundación omnimoda de la acumulación de capital.

En las antípodas, el ser como acontecimiento significa el desplazamiento hacia un mundo fundado en la interpretación, no ya de lo eterno sino de las historias. El acontecimiento nunca es un hecho objetivo que pueda comprenderse desde la contabilidad o el cálculo de su aparecer fenomenológico en el mundo. Al contrario, señala la vacuidad de la verdad objetiva y representa la apertura del mundo a las interpretaciones (y ésta también es una interpretación, parafraseando a Nietzsche). En la medida que el ser humano no se arroja a la interpretación permanece en lo ente, por ello, si como los autores plantean, la existencia es interpretación, es sólo al contribuir como intérpretes que el ser tiene lugar. “Solo hay hechos si nosotros los comprendemos como acontecimientos o sucesos en cuya creación contribuimos, como intérpretes, de una manera determinada”⁵³. Así las cosas, la interpretación siempre es un *plus* performativo que antecede al acontecimiento pero que también lo desborda, ya que el acontecimiento se convierte en hecho en la medida que es diversamente interpretado.

Al decir que el acontecimiento es un hecho sólo en la medida que es interpretación, estamos igualmente diciendo que

lo relevante en lo que respecta al acontecimiento no es el hecho, sino como éste permite una reapertura de la historia, en la cual no solo se interpreta el presente sino sobre todo al pasado. En efecto, el acontecimiento es la apertura de un *hiato* capaz de demostrar que esencia y apariencia no coinciden, que la Historia (considerada como relatos unívocos) no es más que un proceso de expulsión, represión, forclusión; que el presente no es identidad sino antagonismo. Aquello que se encuentra reprimido, y que el acontecimiento coloca de nueva cuenta ante la apertura del futuro, son las *distintas tradiciones de lucha*, los débiles de Vattimo, quienes se han opuesto a la apariencia objetiva, y contrariamente a cualquier evidencia presuntamente conclusiva emitida por el realismo, en comunidad se han dispuesto a recrear la utopía. La apertura acontecimental permite que esos fracasos colectivos del pasado, esos ensayos infructuosos, rediman su potencialidad, a saber, que pongan a prueba en el futuro su capacidad para dar lugar al cambio de la vida.

2.1 Verdad, historia y tradición de los oprimidos

Inmediatamente que dejamos de lado cualquier consideración del acontecimiento mediante criterios objetivos surge un problema mayor: ¿cómo evaluamos el acontecimiento? ¿Cómo sabemos que un acontecimiento representa emancipación y libertad y no dominación? ¿Podemos emitir juicio de veracidad sobre un acontecimiento? ¿Acaso es relevante la verdad en lo que respecta al acontecimiento? Como apostillan Vattimo Y Zabala en *Comu-*

nismo hermenéutico, la estructura metafísica occidental posee un carácter apofántico. Siendo natural que el acontecimiento escape al entendimiento de una consideración filosófica, la analítica y la neopositivista, para la cual la verdad es siempre la aprehensión mediante proposiciones de un hecho objetivo. Para una tradición que va desde Aristóteles a Husserl y Tarski “una proposición sería verdadera solo si «se refiere» a cosas de un modo que les permite ser vistas tal como son en sí mismas”⁵⁴.

Salta a la vista como esta concepción de la verdad es funcional a aquellos poderosos que se proponen preservar el presente estado de cosas del capitalismo. Los mecanismos opresivos del capital son “lo dado”, el dato que gobierna nuestras vidas, debido a la penetración del cálculo como organización de los entes en el espíritu epocal. Por el otro lado, los ensayos (casi siempre infructuosos) que intentan recrear la utopía son expulsados como pertenecientes a un tiempo pasado, catalogados como error por una racionalidad que privilegia lo ente, la acumulación de capital.

Así, refiriéndose a la “teoría de la verdad como correspondencia” de Tarski, en donde “P” es verdadera si y solo si P, los autores señalaran el conflicto que subyace a esta proposición lógica: “La posición de P fuera de las comillas es siempre expresada, afirmada y sostenida por alguien que necesita que P esté fuera y a quien, en consecuencia, interesa imponerla”⁵⁵. Por consiguiente, la verdad como correspondencia es un mecanismo que sirve a la práctica liberal de expulsión de lo inconmensurable. Como también a la autoasimilación de la “historia de los vencedores”

como verdad, en tanto que ha sido. Todo ello sin admitir que para que “la historia de los vencedores” fuese la Historia de los vencedores se tuvo que dar el despojo, el genocidio, la glotofagia, de Europa con respecto a lo Otro incommensurable, durante 500 largos años.

Contrariamente, ni el comunismo ni la hermenéutica pueden aceptar este tipo de verdad realista y conservadora⁵⁶. Para la hermenéutica Heidegger recuperará la distinción entre verdad y *aletheia*: “plantear la cuestión de la *aletheia*, del desocultamiento como tal, no es lo mismo que plantear la cuestión de la verdad”⁵⁷, si aceptamos que el acontecimiento es un “hecho” a medida que es interpretado, entonces está directamente ligado a una “forma de verdad” capaz de *des-ocultar* su potencialidad para producir la apertura de mundos. En tanto que el acontecimiento no es presencia objetiva, y tampoco algo que se encuentra ahí-afuera, no podemos evaluarlo sino con un criterio de veracidad que se detenga en las formas de relación que tienen los seres con el advenimiento de lo nuevo.

Uno de los aportes cruciales de *Comunismo hermenéutico* es intentar extraer las debidas consecuencias de una *ontología del acontecimiento* para la política. En este sentido, el realismo liberal que trata de apalancar la acumulación de capital, se atrincheró en la metafísica. Tanto la “verdad objetiva” y los valores absolutos, como la Historia de los pueblos vencedores, la ciencia y la tecnología, forman parte de componentes en red de una estructura metafísica que es consecuencia de una sociedad que se reproduce en el robo y la explotación. La deshistorización

se traduce en falta de urgencia, a saber, en la clausura en el mundo de lo Uno.

Si el mundo del capital se encuentra recluido en la fundación de lo Uno, el Comunismo hermenéutico es la invitación al debilitamiento de la metafísica mediante el rechazo a dicho mundo sin espacios fundantes. La verdad entonces no puede ser externa y por correspondencia, como en el caso de la situación de falta de urgencia, sino que debe originarse en el propio devenir interpretativo de la relación de los seres con el acontecimiento. “Si la existencia es interpretación, los seres humanos tienen que aprender a vivir sin legitimaciones ni valores previos, esto es, dentro del antifundacionalismo”⁵⁸. En un mundo abierto a la interpretación, la transformación y el conflicto entendido como la disputa por el reconocimiento, los espacios fundantes están destinados a ser el lugar común.

Todo indica que asistimos a un momento paradójico, donde la estructura metafísica del *euroccidentalismo*⁵⁹ trata de reforzar la dominación mediante la ordenación global de los cuerpos y los lenguajes. Ante la tentación de considerar esta situación como un triunfo de dicha racionalidad, debemos en su lugar interpretarlo como el momento final de esta estructura metafísica. Por tanto al rechazar cualquier pretensión al objetivismo, instalar a la historia como único criterio de verdad en política, y recrear espacios fundantes capaz de traer a colación a la tradición de los oprimidos, estamos obrando en el debilitamiento del presente orden global y consecuentemente participando en el cambio de la vida.

Bibliografía

- Bloch E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Contreras Natera M. A., *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, Fundación CELARG, Caracas, 2014.
- Harvey D., *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.
- Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Heidegger M., “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger M., “Carta sobre el humanismo”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger M., “La tesis de Kant sobre el ser”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Leopold D., *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Akal, Madrid, 2012.
- Marx K., “El método de la economía política”, *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, Vol. I, Siglo XXI editores, México, 1982.
- Marx K., “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.
- Marx K., *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I / Vol. I, Siglo XXI editores, México, 1975.
- Marx K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Roudinesco E. y Plon M., *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Vattimo G. y Zabala S., *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Herder Editorial, Barcelona, 2012.
- Vattimo G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Wallerstein I., *Después del liberalismo*, Siglo XXI editores/CIICH de la UNAM, México, 1996.

NOTAS

¹ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Herder Editorial, Barcelona, 2012.

² Paradójicamente la obra de Marx ha sido objeto de un interés inusitado tras la caída de URSS, sin duda gracias a su capacidad para dar cuenta de las problemáticas que el capitalismo histórico ha estado enfrentando desde el fin de los llamados “gloriosos treinta” (1945-1968/73). Pensadores como David Harvey, Fredric Jameson han posicionado un cúmulo de sugerentes nuevas lecturas de Marx.

³ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 15.

⁴ El hecho que el texto tenga como subtítulo “De Heidegger a Marx” no es un dato anecdótico, habla de una relación de necesidad, es decir, que la filosofía de Heidegger es im-

prescindible para el acontecimiento transformativo que se proponía Marx.

⁵ M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 362.

⁶ Vale acotar que el positivismo al que se enfrentaba Hegel no era el mismo que al que se oponía Marx y mucho menos luego Heidegger.

⁷ E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 109.

⁸ Advértase que positivismo y empirismo no forman una identidad. Sin embargo, el empirismo que discute Hegel es positivista al colocar lo dado como forma privilegiada de acceso a la verdad.

⁹ Hegel plantea sobre el positivismo: “A la costumbre de seguir el curso de las representaciones le resulta tan perturbador la interrupción de

dichas representaciones por medio del concepto [...] Habría que calificar aquel hábito como un pensamiento material, una conciencia contingente, que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia su propio sí mismo puro y mantenerse en él” (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 39).

¹⁰ *Ibidem.*, p. 40.

¹¹ E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, cit., p. 110.

¹² D. Leopold, *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Akal, Madrid, 2012, p. 47.

¹³ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 185.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 186.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*, p. 187.

¹⁷ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 500.

¹⁸ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit., p. 186.

¹⁹ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 501.

²⁰ Vale recordar que Marx se declarase “discípulo” de Hegel. Véase K. Marx, “epílogo a la segunda edición”, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I / Vol. I, Siglo XXI editores, México, 1975, p. 20.

²¹ K. Marx, “El método de la economía política”, en *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, Vol. I, Siglo XXI editores, México, 1982, pp. 21-22.

²² *Ibidem.*, pp. 21-22.

²³ *Ibidem.*, p. 22.

²⁴ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, cit., p. 502.

²⁵ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 15.

²⁶ M. Heidegger, “La tesis de Kant sobre el ser”, cit., p. 362; Véase también G. Vattimo y

S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 11.

²⁷ Sobre el concepto de “metafísica” Vattimo señala que en el transcurrir del pensamiento de Heidegger el término tuvo dos significados: “tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos contemporáneos a dicha obra y en los inmediatamente posteriores [...] continua aún indicando en general aquel pensamiento que se plantea el problema del ser más allá (*metá*) del ente como tal” mientras que “en la Introducción a la metafísica [...] el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser, *Seinsvergessenheit*, un término que en el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano adquiere una posición central” (G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 60-61-62).

²⁸ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 162, nota 25.

²⁹ G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, cit., p. 66.

³⁰ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 279.

³¹ “Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias” (*Ibidem.*, p. 279).

³² *Ibidem.*, p. 279.

³³ “Martin Heidegger dialoga. Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger”, Disponible en: [<http://goo.gl/IXOTav>].

³⁴ G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, cit., p. 15.

³⁵ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, cit., p. 126.

³⁶ “Entiendo el uso del concepto de forclusión como un mecanismo específico que designa el rechazo y la expulsión de un significativo del universo simbólico del sujeto” (E. Roudinesco y M. Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 336). Para un uso exhaustivo del concepto de for-

clusión como factor constitutivo de la modernidad véase M. A. Contreras Natera, *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, Fundación CELARG, Caracas, 2014.

³⁷ *Ibidem.*, p. 136. (Cursivas mías).

³⁸ “La censura de unos agentes sobre otros esconde una censura más radical, más invisible porque es constitutiva del funcionamiento del campo. El conjunto de lo que es puesto fuera de discusión, es decir, el consenso sobre los objetos de disenso, los intereses comunes que están al principio de los conflictos de interés, todo lo discutido e impensado tácitamente mantenido fuera de los límites de la lucha” (M. A. Contreras Natera, *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, *cit.*, p. 16, nota 2).

³⁹ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, *cit.*, p. 28.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 53.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 52.

⁴² *Ibidem.*, p. 167.

⁴³ *Ibidem.*, p. 138.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 142.

⁴⁵ Cuando hablamos de la Revolución mundial de 1968 estamos refiriéndonos a un acontecimiento contra el dominio de Estados Unidos sobre el sistema mundial iniciado en la pos-guerra. Por lo cual también es un acontecimiento anti-liberalismo, en tanto que las promesas del liberalismo, renovadas e universalizadas en la posguerra, se habían mostrado infructuosas. Los sucesos que recorrieron desde Vietnam a Camboya, pasando por la Primavera de Praga en Checoslovaquia, la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, el asesinato de Malcon X y de Martin Luther King en EEUU, el Mayo francés, la matanza de Tlatelolco en México, el estallido en la Universidad de Columbia, la Revolución Cultural de Mao; incluyendo, algunos antecedentes en formas de guerras de liberación nacional, como es el caso de Argelia y Cuba, se convertían en distintas demostraciones fenomenológicas de un quiebre en el dominio estadounidense y todo lo que ello implicaba. Véase G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, *cit.*, p. 170.

⁴⁶ I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI editores/CIICH de la UNAM, México, 1996.

⁴⁷ G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, *cit.*, p. 43.

⁴⁸ Siguiendo a David Harvey, se trataba de “un proyecto político para restablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las elites económicas (...). La neoliberalización no ha sido muy efectiva a la hora de revitalizar la acumulación global de capital pero ha logrado de manera muy satisfactoria restaurar (...) el poder de una elite económica” (D. Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007, pp. 24-25).

⁴⁹ Citado en G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, *cit.*, p. 43.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 43.

⁵¹ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 94.

⁵² G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, *cit.*, p. 138.

⁵³ *Ibidem.*, p. 137.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 35.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 34.

⁵⁶ Es obvio que una veta de interpretación del comunismo es de carácter positivista y teleológico. Pues no distan mucho los argumentos críticos dirigidos aquí contra el positivismo de lo que pueden hacerse a este “comunismo positivista”.

⁵⁷ Citado en *Ibidem.*, p. 37.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 148.

⁵⁹ Euroccidentalismo representa una sustitución analítica del término eurocentrismo: “entre Europa y los Estados Unidos existe una comunidad histórico-espiritual que ha sido teorizada y cultivada desde el siglo XVIII en adelante por pensadores como Tocqueville y Hegel, entre otros; en tal sentido enfatizamos la continuidad político espiritual de las prácticas de los procesos de conquista, colonización y expansión capitalista” (M. A. Contreras Natera, *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, *cit.*, p. 43).