

CENTRO DE  
PENSAMIENTO  
**CRÍTICO**  
ANTONIO GALLO, S. J.



# HERMENÉUTICA NIHILISTA DECOLONIAL

Juan Blanco

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

4



Universidad  
Rafael Landívar  
Tradición Jesuita en Guatemala

**CENTRO DE  
PENSAMIENTO  
CRÍTICO**  
ANTONIO GALLO, S. J.

EDITORIAL  
**CARA  
PARENS**  
UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR



Universidad  
Rafael Landívar  
Tradicón Jesuita en Guatemala



# **HERMENÉUTICA NIHILISTA DECOLONIAL**

JUAN BLANCO

Colección Monografías 4  
Centro de Pensamiento Crítico  
P. Antonio Gallo, S. J.

Guatemala, 2019



14  
9.8

B6 Blanco Gálvez, Juan Alfredo  
41

Hermenéutica nihilista decolonial / Juan Blanco ; Coordinadores Mario López y Carlos González -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens, 2019.

xlii, 218 páginas (Colección Monografía, No.4)  
ISBN de la edición física: 978-9929-54-265-5  
ISBN de la edición digital - PDF: 978-9929-54-266-2  
ISBN de la edición digital - EPUB: 978-9929-54-313-3

1. Nihilismo (Filosofía)
2. Descolonización
3. Ontología
  - i. López Mario, coordinador
  - ii. González, Carlos, coordinador
  - iii. Universidad Rafael Landívar. Facultad de Humanidades. Centro de Pensamiento Crítico Antonio Gallo, S.J.
  - iv. t.

SCDD 21



# HERMENÉUTICA NIHILISTA DECOLONIAL

Edición, 2019

Coordinadores de la publicación: Dr. Mario López y Mgtr. Carlos González

Universidad Rafael Landívar, Facultad de Humanidades

Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra, siempre que se cite la fuente.

D. R. ©

Universidad Rafael Landívar, Editorial Cara Parens

Vista Hermosa III, Campus Central, zona 16, Edificio G, oficina 103

Apartado postal 39-C, Ciudad de Guatemala, Guatemala 01016

PBX: (502) 2426-2626, extensiones 3158 y 3124

Correo electrónico: [caraparens@url.edu.gt](mailto:caraparens@url.edu.gt)

Sitio electrónico: [www.url.edu.gt](http://www.url.edu.gt)

Revisión, edición y diagramación por la Editorial Cara Parens.

Las opiniones expresadas e imágenes incluidas en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores y no necesariamente compartidas por la Universidad Rafael Landívar.

Imagen de portada: Poyón, Ángel (2008). Estudios del fracaso medido en tiempo y espacio. Reloj despertador y dibujo. Fotografía de Andrés Asturias. Colección Hugo Quinto y Juan Pablo Lojo.

Diseño de portada: Miguel Flores.

# Índice de contenidos

Prólogo - Amílcar Dávila Estrada

Introducción

Capítulo 1

## 1. *Ge-stell* y colonialidad

- 1.1. El «mundo de la organización total» como colonialidad
- 1.2. La indigencia del pensar y la «lógica del requerimiento»
- 1.3. La «necro-ética de la guerra» del mundo colonial

Capítulo 2

## 2. Ontología nihilista: Inflexión crepuscular del mundo moderno/colonial

- 2.1. El declinar del mundo moderno/colonial
- 2.2. Nietzsche y Heidegger: Una ontología nihilista
- 2.3. «*Verwindung*», nihilismo y fabulación
- 2.4. El pensamiento débil y debilitante

Capítulo 3

## 3. El devenir ético-político de la hermenéutica

- 3.1. El devenir nihilista de la hermenéutica
- 3.2. El «adiós a la verdad» de la hermenéutica nihilista
- 3.3. «Soñar sabiendo que se sueña»: Borges, intérprete de Vattimo
- 3.4. Hermenéutica nihilista como ética de la procedencia

Capítulo 4

## 4. Una «ontología de la actualidad» colonial/decolonial

- 4.1. Democracia y la vocación nihilista del cristianismo kenótico
- 4.2. Elogio de la Babel contemporánea
- 4.3. «*Übermenschen*» del mundo moderno/colonial declinante
- 4.4. «Comunar». Una reflexión postinfernaly nihilista-decolonial

Conclusiones

Tesis para una hermenéutica nihilista decolonial

Referencias

# PRÓLOGO

## Los monstruos de la razón

Amílcar Dávila Estrada

*Figura 1. El sueño de la razón produce monstruos.*

*Dibujo preparatorio (1796-1797)*



*Fuente: autor Francisco de Goya - Museo del Prado, dominio público.*

*El sueño de la razón produce monstruos* es el título del célebre grabado de Goya de la serie *Los caprichos*, publicada en 1799. El autor lo pensó originalmente como portada de la serie, a la cual, por cierto, pensó llamarle *Sueños*. La primera versión del grabado, realizada entre 1796 y 1797, presenta a un hombre, presuntamente el pintor, recostado sobre una mesa de trabajo a su derecha, más precisamente sobre su antebrazo izquierdo, con los dedos de las manos entrelazados. ¿Sufre de un momento de frustración?, ¿reposa quizá cansado?, ¿quizá espera inspiración?, ¿ora?, ¿duerme? Como el título habla de sueño, se supone que duerme, que sueña, de hecho, y así se han de entender las imágenes que parecen salir de su cabeza (¿o ingresan en ella?). En primer lugar, varios rostros, de abajo a arriba: uno como angustiado o sufriente, con expresión casi infernal; otro con una sonrisa extraña, inauténtica, quizá en malvada complicidad con la del que está a su lado, de rostro felinoide, que parece hablarle al oído; otro, el mismo Goya, joven, de quien bien podría decirse que alberga en su pecho los rostros anteriores, excepto el felino; otro, perpendicular al autor, viendo algo a su extrema izquierda; otro poco más arriba, con los ojos entrecerrados y una expresión no descifrable con facilidad, en parte porque está parcialmente tapado por el perfil de un último rostro discernible, orientado hacia arriba con la boca entreabierta. Muy pegado a estos últimos, al tope del grabado, asoma casi completa la cabeza de un caballo, parte de su pecho y sus patas delanteras tocándose por los cascos de manera tal que parece como echado o recostado en algo, quizá una barda. Continuando el recorrido por el lado derecho de arriba abajo, se ven en primer lugar las cabezas de dos perros, uno con la lengua de fuera, el otro mostrando los orificios nasales, boca cerrada. Bajo ellos, el achurado -que del lado izquierdo sugiere una claridad cuyo foco sería la calva testa del durmiente- se hace paulatinamente denso; evoca oscuridad, la adecuada para

albergar dos murciélagos con las alas extendidas. Bien puede tratarse del cuerpo tenebroso del felino sonriente. Otra criatura por lo menos se discierne en esta parte del grabado, el único verdadero monstruo del sueño: está de espaldas, muestra una cola larga, alas y unas orejas que terminan en punta; tal vez tiene garras grandes. La parte inferior derecha de la pieza está deteriorada justo en el rostro de un cuadrúpedo de pie, con ojos grandes y orejas puntiagudas.

Figura 2. *Ydioma universal*



Fuente: Autor Francisco de Goya - Museo del Prado, dominio público.

Un segundo dibujo preparatorio, fechado en 1797, ofrece una versión intermedia entre el primero y el definitivo, aunque está más cerca de este que de aquel. Todavía lo planeaba utilizar Goya como cabeza de la serie -de ahí la marca «Sueño 1.<sup>o</sup>» en la parte superior-. Lo tituló *Ydioma universal* y ofrece al pie una pequeña explicación: «El autor soñando. Su *yntento* solo es desterrar bulgaridades perjudiciales, y perpetuar con esta obra de caprichos, el testimonio *solido* de la verdad» (figura 2). La figura central es más joven, a juzgar por la cabellera completa que ostenta. Ahora no entrecruza los dedos, sino que sobre la mano izquierda reposa la derecha, sobre la cual, a su vez, descansa la frente. Han desaparecido los rostros humanos, el caballo, los perros y la criatura de espaldas. Quizá no eran lo suficientemente monstruosos. Nada los reemplaza, sino un cuadrante, que, por cierto, ocupa casi un cuarto del grabado. ¿Será un sol que vence las tinieblas y sus criaturas?, ¿o, al contrario, uno que retrocede ante ellas? Parece guardar todavía relación con la mente del artista dormido, pero tampoco se sabe si este recibe su acción o lo emana. Mucho más grande y amenazador es ahora uno de los murciélagos, que parece bajar en dirección al durmiente. Otros tres seres voladores son discernibles, dos descendiendo de la esquina superior derecha, uno claramente murciélago, el otro no se distingue muy bien, el restante es un búho que parece guardar distancia del murciélago grande. El animal al lado del durmiente es un lince; está echado, con la mirada fija, alerta, pero como perdida, las patas delanteras descansando una sobre la otra.

Figura 3. El sueño de la razón produce monstruos



Fuente: Autor Francisco de Goya (1799).  
Museo del Prado, dominio público.

La versión final (figura 3) de 1799 aumenta considerablemente el número de criaturas voladoras. Muy cerca del durmiente están cuatro búhos. Uno le habla y le ofrece un par de pinceles. Todavía hay un murciélago grande, pero está a mayor altura y por tanto se ve de menor tamaño que el anterior, aunque aún es enorme. Lo acompañan, volando, otros murciélagos y algunos búhos

más. Los búhos más cercanos son blancos o se ven blancos por efecto de iluminación, y contrastan con lo negro de los murciélagos. Muy pegado al artista, apoyándose parcialmente en su cadera, está lo que parece ser un gato oscuro. El lince está en la misma posición y pose que el anterior, pero sus ojos crecidos sugieren ahora una expresión como de sorpresa o susto. El cuadrante superior izquierdo luce vacío; el mismo gris del fondo general prevalece en él. Toda la escena parece estar sumergida en una semioscuridad, dentro la cual destaca la claridad del durmiente, los búhos y el lince, así como el título, escrito en letra blanca sobre un gris claro: «El sueño de la razón produce monstruos». Una explicación manuscrita presuntamente del autor acerca de la obra es resguardada en el Museo del Prado: «La fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles: unida con ella es madre de las artes y origen de las maravillas» (Fundación Goya en Aragón, 2010, párr. 3). Otra más, en la Biblioteca Nacional de España, reza: «cuando los hombres no oyen el grito de la razón, todo se vuelve visiones» (*ibídem*, párr. 3). La primera parece abogar por una estética y en general una praxis del equilibrio entre fantasía y razón. La segunda es más una advertencia: si no atendemos a la razón (que grita, quizá como los búhos de la ilustración), no nos atenderemos más que a visiones, apariciones, apariencias.

Pues bien, estas son, entre otras, las visiones, los gritos y las explicaciones que me han rondado -despierto, eso sí, demasiado despierto- a lo largo de la lectura del texto de Juan Blanco. No tanto las imágenes, lo confieso, o no en primer lugar, sino, más amigo de palabras que soy, principalmente el título aforístico de que *el sueño de la razón produce monstruos*. No se trata de las visiones monstruosas -que en realidad nunca me han parecido tales-, ni de meras divagaciones, aunque algo ha habido de la experiencia de un conjuro martillándome, digamos, la

cabeza. La evocación más persistente ha sido la ambigüedad del aforismo, seguro mayor de lo que el propio Goya imaginó, si es que siquiera se percató de ella, concentrado como estaba en fijar el significado de su grabado y de toda la serie, la cual al final ya no encabezó. Explícitamente pretendía argumentar a favor de la razón, en contra de la mera fantasía y los caprichos; a favor de las artes y las maravillas, en contra de monstruos e imposibles; a favor de un idioma universal, de la verdad, en contra de las opiniones populares dañinas. Todo ello en un ambiente finisecular en que desesperaba por no ver aún afincarse en su sociedad otra manera, más sensata y menos supersticiosa y atávica, de ver el mundo y conducir sus asuntos.

A poco más de doscientos años de tales sueños desesperados y de este lado de un inmenso océano, del otro lado del desengaño, pero también de la desesperanza, me parece que bien podríamos leer este libro de Blanco como un argumento especular a favor de monstruos posibles y en contra de la soberanía de la razón instrumental; a favor de visiones exentas de planeación indolente y en contra de una sola verdad universal de acceso restringido; en contra de la explotación y la exclusión que sostienen y caracterizan al mundo moderno, y a favor del rescate de sabidurías y tradiciones aplastadas o invisibilizadas por él, incluyendo el cristianismo del amor y la amistad. Si para los movimientos ilustrados «el sueño de la razón» se refería a la razón dormida, sin funcionar, que había que despertar, el pensamiento descolonial lo entiende como la concretización de la voluntad de dominio y explotación que le anima y subyace. La comprensión de la modernidad desde este lado, el lado oscuro de la experiencia colonial, es que la razón también produce ella misma monstruos, que su vigilia es perfectamente capaz de generar auténticas pesadillas. Buena parte del libro de Blanco justamente se esfuerza en

remarcar que la estrecha relación entre la gestión totalitaria del mundo y la condición subhumana o de plano la muerte a que condena a inmensas mayorías está confabulada con la metafísica, la antigua –dependiente de nociones como substancia, esencia, eternidad, primeros principios y causas–, pero sobre todo la moderna –que comprende aquellas en términos de objeto-sujeto, causa-efecto, cálculo, manipulabilidad, eficiencia y eficacia, universalidad–. Esta confabulación parece pasar inadvertida a menudo en el pensamiento descolonial latinoamericano contemporáneo, al cual Blanco se adscribe sin dejar de aportar una necesaria crítica de la llamada «metafísica de la presencia», esto es, la consideración dogmática de que la sola tarea de la razón es captar la estructura universal de la realidad, que, por lo demás, se da transparentemente desde sí y en sí se sostiene.

Para articular semejante crítica, Blanco no duda en acudir principalmente al pensamiento de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger en la interpretación mutuamente suplementaria que hace de ellos Gianni Vattimo a través de su hermenéutica nihilista. Como corresponde a un pensamiento débil –es decir, ni metafísico, ni dogmático–, no se trata de apelar a principios inconcusos o fundamentos eternos y universales para construir sistemas (esas monstruosamente hermosas entelequias), sino de un proyecto, de un programa. Y programático es sin duda el texto de Blanco: por todas partes nos exhorta, entre otros fines importantes para la hermenéutica nihilista descolonial por la que propugna, a rehuir la violencia física, simbólica o metafísica, a considerar como centro de la reflexión filosófica la política y la ética, a asumir un pensar histórico y contextual, y por lo mismo, en Latinoamérica, uno intercultural y descolonial, que argumente persuasivamente, antes que por nuevos absolutos metafísicos (mercado, tecnología, religión, etnia, etc.), por

un diálogo que atienda otros discursos y otras racionalidades, así como las diversas voces de la propia herencia, la cual, por cierto, nunca ha sido monológica, como se nos ha pretendido hacer creer demasiado a menudo. Vaya si no hace falta desarrollar un programa así planteado, tanto en filosofía como en otros saberes, otras ciencias y otros ámbitos del hacer humano en esta época de revitalizada fabricación de estigmas y monstruos, de fronteras caprichosas y fuerza bruta, o de dogmas, todo con un delgado revestimiento de racionalidad.

Contrario al prejuicio común, más bien caricaturesco, de que el pensamiento posmoderno combate la razón y la verdad al punto de desactivarlas por completo y dejarnos en el desamparo total ante la imposición, impostación e impostura de los totalitarismos capitalistas o socialistas, tecnocientíficos o religiosos, Blanco ve en conceptos como el del ser como acontecer o el de la verdad como apertura potentes aliados en el programa aún vigente de la crítica descolonizadora. El primero sustituye al clásico concepto metafísico del ser como sustancia, esto es, como lo subyacente eterno bajo las cosas y la realidad; el segundo es propuesto como el sustento originario de la verdad en tanto correspondencia entre una proposición y un estado de cosas inmediatamente presente y accesible. La condición posmoderna misma nos ha hecho reparar con mayor facilidad que nunca en que no hay tal cosa como un ser sustancial sólido y eterno, o verdades proposicionales absolutas y universales. Que ya nada es como era y bien puede ser de otra manera en el porvenir porque su ser ha dependido siempre de una relación íntima con lo que los diversos grupos humanos hacen con y piensan acerca del todo y las partes, o que la verdad es relacional y cambia según nuevos modelos y perspectivas de comprensión, no son solo productos de la imaginación febril del pensamiento filosófico de los últimos cien años y pico (historicismo,

vitalismo, pragmatismo, fenomenología, hermenéutica, existencialismo, deconstrucción, liberación, descolonización). Son una constatación vivida. No se trata del insostenible escepticismo absoluto del «todo es falso» o «nada es verdadero», o de sus ilusas contrapartes («todo es verdadero», «nada es falso»), sino de la humildad relativista que concede a toda perspectiva algún acceso válido a eso que todavía llamamos la realidad, así como –quizá lo más importante– al diálogo razonable y racional sobre ella. ¿No nos muestra la maleabilidad vital de las miríadas de culturas y subculturas las variadísimas posibilidades de organizar y cultivar la vida humana, tanto como acerca de la vida en general nos lo muestran también las miríadas de especies de animales y plantas? ¿No han hecho otro tanto respecto de la verdad proposicional el desarrollo de las ciencias y las tecnologías, a cada paso corrigiéndose de acuerdo con nuevos datos, objetivos o paradigmas, y aun las diversas religiosidades, consideradas tanto en sus propios recorridos históricos como si se les compara sincrónicamente unas con otras o en sus diversas vertientes, versiones o sectas?

Si la posmodernidad es todavía moderna y racional, no lo es como lo fue el tiempo-espacio de Goya. Él miraba monstruos donde ahora nosotros vemos pulsiones de un yo escindido o asociaciones «libres» de imágenes o símbolos destilados históricamente. Él consideraba que la salvación social y cultural vendría de una razón interpretada como iluminación, de acuerdo con las clásicas metáforas de la luz y la visión. Por eso su monstruo más temible es el murciélago, famoso ciego que habita la noche y las cavernas (por eso mismo es para él menos monstruoso, o hasta angelical, el ojudo búho). Su racionalismo se fundaba en lo que desde hace mucho ha fundado tantos racionalismos: el mito de la caverna, la ilusión de las imágenes, la liberación dialéctica y el acceso a las ideas –

realidad verdadera y eterna- a través de la visión mental posibilitada por la idea de la idea. Esta, sin embargo, es en sí misma cegadora por contradictoria lógica y ontológicamente. El propio Platón, abuelo egregio de los racionalismos, lo sabía; no podía sino considerarla más allá del ser (epékeina tês ousías), es decir, de la sustancia o esencia, y en tal sentido, un cierto no ser o nada. La llamó «el bien». En la modernidad ello se lee como un cambio de registro, de lo ontológico a lo ético, que junto con lo político son objeto de estudio de disciplinas filosóficas derivadas, secundarias. Para la posmodernidad hermenéutica, nihilista y descolonial por la que argumenta Blanco, el bien (o la justicia) sería un fundamento desfondado, un imperativo histórico de escucha atenta de otros mundos, en particular los presuntamente silenciados, pero que solo bajan su voz al mínimo audible para el iluminismo, que no oye, que ignora u olvida que el espectro electromagnético solo se ve parcialmente, que también se escucha. En ese sentido, tal vez el murciélago gigante, monstruo de otra época, puede convertirse en modelo y guía de su fin y de la transición - distorsión, precisaría Blanco- a otra época, poliperceptiva, plurisiente, multiestética.

# INTRODUCCIÓN

*Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo, sino a que se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica. Contrariamente a otros pensadores del siglo XX, Heidegger no propuso una nueva filosofía capaz de corregir la metafísica, sino que señaló en cambio la dificultad de semejante pretensión. Solo a partir del momento en que reconocemos que la metafísica no puede ser superada en el sentido de überwunden, derrotando y liberando, sino únicamente en el sentido de Verwindung, es decir, incorporando, torciendo o debilitando, se torna posible cambiar el mundo.*

Vattimo y Zabala, 2012, p. 12

*Todo saber o tradición cultural, por muy abstracto o universal que nos parezca hoy, se ha gestado en y desde un contexto determinado.*

Fornet-Betancourt,  
2004b, p. 67, nota 17

En su discurso de agradecimiento por el otorgamiento del Geschwister-Scholl-Preis -que tuvo lugar el 30 de noviembre de 2015, en la Universidad Ludwig-Maximilians de la ciudad de Múnich, Alemania, debido a la publicación de *Crítica de la razón negra*-, el intelectual camerunés Achille Mbembe recordaba a la audiencia el carácter misantrópico del capitalismo: «El capitalismo ha tenido siempre como meta convertir a los seres humanos en mercancía de intercambio, así como destruir las fronteras entre el mundo de los seres humanos y el mundo de la cosas» (Mbembe, 2015, párr. 2).

(1) Es sabido que del siglo XVI al XIX el comercio de esclavos constituyó una de las principales condiciones de posibilidad de la empresa capitalista. En la época del neoliberalismo contemporáneo, según Mbembe, las fronteras que separan a los seres humanos de ser considerados como objetos siguen siendo paulatinamente eliminadas, emergiendo con ello una tendencial universalización de la «*conditio nigra*». Para el intelectual camerunés, esta condición planetaria destruye la seguridad de poder afirmar que «un sujeto no es un objeto». (2) Actualmente, por lo tanto, es difícil aseverar «que no todo puede ser calculado aritméticamente, vendido y comprado» (Mbembe, 2015, párr. 3). (3) El capitalismo, entonces, no solo posibilitó la producción de mercancías y facilitó el comercio y la acumulación de ganancias, sino que generó también la producción de razas, es decir, la definición jerárquica de especies y subespecies humanas, y que sustentó la posibilidad de convertirlos en mercancías, en objetos de intercambio. Así, hoy en día, el destino de todos los grupos humanos en condición de subalteridad es cada vez más similar al de los esclavos de antaño, independientemente del color de la piel, la procedencia o el régimen político (Mbembe, 2015).

Teniendo en cuenta este diagnóstico epocal, podríamos afirmar que, desde el siglo XX, la colonialidad alcanza dimensiones planetarias. El mundo colonial ya no es únicamente asunto de países periféricos. Es por esto que esta global «*conditio nigra*» puede ser entendida también como una «condición de colonialidad». Según Mbembe (2010, párr. 6), «*Neger* es hoy una categoría subalterna de humanidad, un componente innecesario y excesivo, que representa apenas cierta utilidad para el capital, y apunta tanto a la condenada existencia de grupos marginalizados como a la exclusión de la sociedad». (4) Esta condición es expresión de un nuevo tipo de racismo, manifiesto tanto a

través de «la exigencia del cierre de fronteras, de la caza de extranjeros o del reenvío de refugiados a sus países de origen», así como a través de «reclamar la incompatibilidad de “civilizaciones”, afirmar la desigualdad de categorías del ser humano y las culturas, o también al declarar al Dios ‘otro’ como ídolo». (5) Todo esto, sumado al resurgimiento de los nacionalismos europeos y a la reutilización de los progresos tecnológicos para la clasificación de los grupos humanos, lleva a Mbembe a advertir sobre el inminente peligro de que «el Apartheid envenene no sólo nuestro pasado, sino también nuestro futuro». (6)

La *conditio nigra* describe una situación actual, global, transcontinental. En el discurso de Achille Mbembe se hacen presente –sin que el camerunés lo conceptualice de esta manera, pero creemos no alejarnos aquí del sentido de lo que propone– los tres tipos de colonialidad que configuran el mundo colonial: la colonialidad del poder (el capitalismo neoliberal imperante en tanto que sistema económico y político), la colonialidad del saber (que asume la diferencia jerárquica de la producción y validación de conocimientos, siendo la religión una de las fuentes de producción de sentido continuamente denostada por los países e intelectuales seudosecularizados) y la colonialidad del ser (que produce al subalter (7), al «Neger» de ayer y de hoy). La «*conditio nigra*» contemporánea, por ende, es otro nombre para la colonialidad. Una colonialidad transcontinental. (8)

Lo que describe Mbembe se asemeja al «mundo de la organización total» –del que hablaban, cada quien a su manera, Martin Heidegger (*Ge-stell*) y Theodor W. Adorno (*verwaltete Welt*) (9)–. Los tres discurren, por ende, sobre el mundo colonizado. Durante siglos, este proyecto de organización total de la realidad ha producido víctimas a nivel planetario. Su violencia continúa, como recuerda

Achille Mbembe. Ahora bien, este mundo violento se sostiene, legítima y justifica sobre la base de una determinada y subrepticia tradición de pensamiento, a la que Heidegger llama «metafísica». La presunción de la existencia de «una totalidad del mundo», la insistencia en el ineludible «sentido unitario de la historia» y la posibilidad de «un sujeto centrado en sí mismo», capaz de aprehender dicho sentido total y, así, dominar lo existente, constituyen algunos de los «conceptos rectores» de la tradición metafísica de pensamiento (Vattimo, 1995a, p. 27); tradición, por ende, «producto y soporte (...) de las relaciones de dominio» (Vattimo, 2013, p. 243).

La violencia que instaaura un mundo colonial se ensaña contra mundos de vida otros –que resguardan sentidos de la historia otros–, contra la vida de sujetos y subjetividades otras –no centradas en sí mismas–, contra sus saberes, etc. Los pueblos de Abya Yala, los esclavos africanos, las mujeres, los explotados y marginalizados de la historia de los vencedores, entre otros, han padecido y aún padecen los efectos de los proyectos que tienden a la organización total de la realidad. La colonialidad es, entonces, otro nombre para el mundo –y la condición que le va de suyo– generado por la metafísica. Esta posibilita determinadas «relaciones de poder (...) y (...) concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado» (Maldonado-Torres, 2009, p. 685). Estas diferencias, todas ellas jerárquicas, producen y son expresión de la violencia colonial: diferencia entre los humanos verdaderos y «los hombres sin historia», entre las razas superiores y las inferiores, entre los sistemas verdaderos de organización de la economía y la política y los proyectos «primitivos» o «incivilizados» de convivencia; entre los saberes verdaderos y la mitología irracional o superstición, etc. Si la «modernidad» es una de las expresiones y uno de los resultados insignes de la tradición metafísica de pensamiento, podemos afirmar,

parafraseando a Walter Mignolo (2011), que «el lado más oscuro» de la metafísica se des-oculta en tanto que productora de colonialidad. De esta manera, los diagnósticos de Heidegger, Adorno y Mbembe comparten, en palabras de Wittgenstein (2008), un cierto «parecido de familia»: el des-ocultamiento de la colonialidad.

Muchos de los proyectos políticos y teóricos que se han propuesto la transformación de este mundo colonizado – entre ellos el marxismo y algunos feminismos–, si bien con aspiraciones decoloniales legítimas, han quedado atrapados frecuentemente en la tradición teórico-filosófica –y en la condición existencial propiciada por esta– subyacente al mundo colonial: la metafísica. Esta es la tesis que sintetiza el sentido del primer epígrafe.

De esta manera e in-intencionalmente se reproduce la violencia que se intenta «superar». ¿Es la reproducción de la violencia la única alternativa para socavar el mundo colonial?

¿Es inevitable la violencia en la liberación decolonial? ¿Es posible generar alternativas no-violentas para derruir «el mundo de los vencedores» producido por la metafísica? Ahora bien, para aclarar un poco más el sentido de estas preguntas es necesario establecer la manera en que la metafísica ejerce la violencia. Según Vattimo (1995b) –en un esfuerzo posmetafísico de interpretación de la violencia, y que será dilucidado a lo largo del presente trabajo–,

Es como pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración– como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin «dar explicaciones» (p. 72).

Esta violencia de la metafísica aniquila la posibilidad del diálogo, acalla cualquier interpelación argumentativa, excluye la pluralidad de sentidos de lo existente, la diversidad de los mundos, el polílogo de saberes, etc. Dicha violencia proviene de la pretensión de ultimidad y universalidad de un supuesto fundamento del que cree poder dar razón la metafísica. Es esta violencia la que sigue siendo reproducida incluso por algunos proyectos de descolonización -en general de manera in-intencional-. Para ejemplificarlo baste por ahora una breve consideración a la caricatura que acompaña la sección «contacto» del proyecto *Decoloniality Europe* -una red de intelectuales, académicos y activistas que arremeten contra la colonialidad y trabajan por la descolonización en Europa- (Decolonialidad Europea, 2012). La caricatura muestra a dos personajes en interacción. Uno es *Mickey Mouse*, el célebre ícono de Disney, que yace recostado sobre sus espaldas, inerme y casi inerte, en un diminuto altar; el otro personaje -que hace recordar por su vestimenta a una autoridad mexicana o maya del período pre-invasión europea-, mientras tanto, abre abruptamente con un mortero en forma de cuchillo la caja torácica del agonizante ratón. Del pecho de la víctima salta abundante sangre que macula el arma y el altar sacrificiales. El ratón antropomorfo, descalzo, lleva la insignificante vestimenta de los condenados a muerte. El oferente, por el contrario, viste ostentosamente: una larga túnica blanca con puntos, pulseras en cada muñeca, sandalias, aretes y, coronando la cabeza, un imponente penacho. Al pie de la escena sanguinaria, emulando la reconocida grafía de la palabra *Disney*, se lee el imperativo, escrito en mayúsculas, «DESCOLONÍZATE» (Decolonialidad Europea, 2012). El mensaje es más o menos claro: aniquilar el sistema de consumo capitalista (el mundo imperante) y sus íconos. Ahora bien, representar la tarea de la descolonización como venganza del colonizado sobre el colonizador, su mundo y sus íconos, es decir, como una

simple inversión de roles, es una de las frecuentes y más sutiles trampas de algunos proyectos de descolonización. La violencia pareciera ineludible, casi necesaria. Pero, ¿es posible pensar la descolonización sin altares sacrificiales? ¿La única alternativa consiste en reproducir sobre el colonizador y su mundo la «*conditio nigra*»? ¿Es la aniquilación del opresor y su mundo la única salida? ¿Solo a través de la violencia es posible la configuración de un mundo no-violento? Pues, «¿qué sentido tendría desenmascarar la violencia metafísica [que produce la colonialidad] si ello debiera conducir solo a una práctica ulterior de la violencia, aunque no enmascarada?», se pregunta Vattimo (2013, p. 159). El riesgo de continuar reproduciendo in-intencionalmente el mundo colonial es inminente. Una alternativa emerge en el proyecto de la «hermenéutica nihilista».

El presente trabajo ofrece un acercamiento a la hermenéutica nihilista –otro nombre para la ética hermenéutica, el pensamiento débil, la ontología nihilista, la «ontología de la actualidad»– del filósofo italiano Gianni Vattimo, destacando sus implicaciones para el «sujeto», la sociedad contemporánea, el cristianismo y, principalmente, para la decolonialidad. Vattimo es uno de los referentes contemporáneos del pensamiento ultrametafísico generado por la inflexión tardomoderna intraeuropea en la tradición abierta por Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Esta «ontología con vocación nihilista» (Vattimo, 2013, p. 67) es fruto de una reconfiguración de la tradición filosófica occidental a partir del pensamiento de la diferencia de Heidegger interpretado, problematizado y distorsionado a su vez desde el nihilismo de Nietzsche, que es a su vez repensado por Vattimo desde la ontología de la diferencia de Heidegger. Lo que resulta es una hermenéutica nihilista que tiene el cariz de un proyecto encaminado al debilitamiento del mundo de la metafísica y, con ello, del