

Vocación y responsabilidad del filósofo

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

- Fina Birulés** Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia
Victoria Camps El gobierno de las emociones
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad

Gianni Vattimo

Vocación y responsabilidad del filósofo

Introducción de
FRANCA D'AGOSTINI

Traducción de
ANTONI MARTÍNEZ RIU

Herder

Titulo original: Vocazione e responsabilità del filosofo

Diseño de la cubierta: Stefano Vuga

Traducción: Antoni Martínez Riu

© 2000, *Il Melangolo, Génova*

© 2012, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-3054-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-6724-2012

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Prólogo	9
---------------	---

INTRODUCCIÓN DE F. D'AGOSTINI

DIALÉCTICA, DIFERENCIA, HERMENÉUTICA, NIHILISMO:

LAS RAZONES FUERTES DEL PENSAMIENTO DÉBIL	15
1. Débil	17
2. Nihilismo francés; nihilismo italiano	21
3. Nihilismo y diferencia	26
4. Diferencia y dialéctica	31
5. Nihilismo, hermenéutica y posmodernidad	38
6. <i>Verwindung</i>	41
7. Argumentación y proveniencia	44
8. Este libro	48

VOCACIÓN Y RESPONSABILIDAD DEL FILÓSOFO

FILOSOFÍA Y CIENCIA	55
1. Después de Kant, después de Hegel	55
2. El relampaguear del <i>Ereignis</i>	59
3. Historia de una coma	63
4. La ciencia y el ser-no-ente	66
5. Edificación de la humanidad	69
6. Saberes acumulativos	71
FILOSOFÍA, HISTORIA, LITERATURA	75
1. Verdad, retórica, historia	75

2. ¿Hay incompatibilidad entre historia y ontología?	77
3. «Fabulización» del mundo	79
4. Fugas	81
5. ¿Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu?	82
LA LÓGICA EN FILOSOFÍA	87
1. La lógica y las lógicas	87
2. Lógica e historia del ser	90
3. Filosofía de la lógica y lógica de la filosofía	93
4. Lógica y ontología	95
DECIR LA VERDAD	99
1. Redemisti nos Domine Deus veritatis	99
2. El convite eterno	100
3. ¿Existen los vampiros?	102
VOCACIÓN A LA FILOSOFÍA	
Y RESPONSABILIDAD DE LA FILOSOFÍA	105
1. Escribir en los periódicos	105
2. Escribir en primera persona	106
3. Caído en la política	108
4. Política de filósofo	111
5. Perder el alma	114
6. Llenar los vacíos	116
7. La construcción de la universalidad es política	118
Bibliografía	121

Prólogo

«Esta ciencia de la que hablo no es como las otras: no es posible comunicarla en modo alguno, sino que, igual como la llama que brota de una chispa, brota repentinamente en el alma tras un largo período de tiempo hablando de estos temas y una vida vivida en común; luego crece espontáneamente» (Platón, *Cartas*, VII, 341). Eso piensa Platón de la filosofía: una ciencia de un género particular, que se adquiere de una forma por lo menos incierta, un tipo de competencia confiada a las circunstancias fortuitas, al encuentro, a la «vida vivida en común», al imprevisible y repentino encenderse un «fuego» en el alma.

Pasados dos mil cuatrocientos años la situación no parece haber cambiado mucho. No sabemos todavía a ciencia cierta si realmente es posible comunicar o enseñar filosofía dentro de las formas normales de la didáctica o de la comunicación; no sabemos si existe o no un misterioso «encuentro» que garantice la adquisición de una competencia filosófica y si todo depende o no de una cierta «llama» que se enciende de improviso en el alma. Tampoco sabemos todavía con certeza qué es o qué debe ser «la» filosofía, si aún tiene sentido utilizar este término, si existe todavía de alguna forma o en algún sentido lo que dicho término designa. Y —en el supuesto de que estas preguntas hayan tenido una respuesta positiva— no sabemos si la

filosofía debe colocarse entre las disciplinas humanísticas o entre las científicas, o en una tierra de nadie específicamente filosófica. Y tampoco sabemos, por último, si en realidad tiene sentido hablar de filosofía «aplicada», o si nos es útil una especie de vaga preparación filosófica preliminar en la práctica de cada uno de los saberes.

Aun admitiendo (como quieren muchos filósofos analíticos) que la filosofía debe ser una simple y no problemática práctica de *problem solving*, orientada a la solución de cuestiones «sustantivas» o «normativas», queda todavía la pregunta de en qué sentido es realmente posible una profesionalización de esta práctica. ¿Acaso una persona dotada de cierta inteligencia, sutileza argumentativa y espíritu crítico no podría llevar a cabo esta tarea sin ser o sin decirse «filósofo»? Además, y sobre todo, ¿no es verdad que la filosofía, tal como se enseña en las universidades europeas, por lo general no sirve para desarrollar el espíritu crítico y la sutileza argumentativa, sino más bien para crear o simular subordinaciones culturales y académicas, mientras que la filosofía enseñada según el sistema angloamericano corre el riesgo de producir súbditos (no siempre inconscientes) de un aparato económico-cultural fundamentalmente imperialista, cuyos criterios «filosóficos» de fondo son las oscilaciones del mercado de la ciencia?

Planteándolo de un modo realista, el problema que ahora se presenta es: ¿cómo comportarse *todavía* con la indeterminación del trabajo filosófico? La cuestión nos parece hoy particularmente significativa. Desde muchos puntos de vista, la edad contemporánea, la llamada era de la globalización y de la «realidad virtual», es una época específica y profundamente filosófica. Nos hallamos en un mundo en el que el hiperurano platónico, el espíritu absoluto hegeliano y otros elementos semejantes típicos de la tradición filosófica occidental parecen haber encontrado una adecuada efectuación histórica. Heidegger pensaba que con esto la filosofía había agotado su tarea, pero no parece que en realidad

sea así. Dada por fenecida y superada un número considerable de veces, la filosofía se enseña todavía en las universidades y se la interpela para resolver grandes y fundamentales problemas de la humanidad (límites de la ciencia, condiciones de la guerra, gestión y valoración de las sociedades multiculturales); el arte mismo, la literatura, la música, periódicamente en busca de su propia teoría, mantienen una relación discontinua, pero todavía de intensa confrontación, con el discurso filosófico.

Muchos signos, por tanto, nos dicen que la filosofía es aún importante en la cultura contemporánea, pero muchos signos nos dicen también que su ambigüedad de ciencia-llama se encuentra lejos de estar superada. Con el comienzo del nuevo milenio pretendemos poner en marcha una reflexión sobre todo ese cuadro problemático con algunos pensadores contemporáneos. El objetivo que se quiere conseguir no es solo un planteamiento general sobre el sentido de hacer filosofía, sino también la creación de breves textos introductorios al pensamiento de los filósofos de hoy, porque casi siempre la idea que cada pensador cultiva de la práctica filosófica contiene ya en algunos rasgos preliminares las soluciones específicas que él mismo propone para cada uno de los problemas.

Introducción

de F. D'Agostini

Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil

Existen pensadores —y vienen a la mente sobre todo Kierkegaard y Hannah Arendt— que son defensores de lo contradictorio y/o de lo indeterminado y de lo antiteórico, pero por razones teóricamente muy determinadas y para nada vagas y contradictorias. Este me parece que es también, *mutatis mutandis*, el caso de Vattimo, y uno de los objetivos de lo que sigue es hacer aflorar a la superficie las razones fuertes, o mejor necesitantes y coactivas, de la decisión teórica de Vattimo, que, como es sabido, marcha en dirección a un pensamiento «débil», o bien hacia una «atenuación», un «aligeramiento», de las estructuras del discurso filosófico tradicional.¹

1. Que haya más bien razones metateóricas que fuertes del pensamiento débil es un dato ya admitido: cf. A. MAGRIS, 1996, que subraya la impostación fundamentalmente hegeliana del discurso de Vattimo (un aspecto sobre el que volveremos y que se confirma aquí en las págs. 64–66); cf. también ANTISERI, 1993, BASTI-PERRONE, 1992, y la útil síntesis de ANNE STAQUET, 1996. Los textos de VATTIMO a los que se refiere esta Introducción son sobre todo: *Le avventure della differenza* (1980), *Il pensiero debole* (con P. A. ROVATTI, 1983), *La fine della modernità* (1985), *Oltre l'interpretazione* (1994). En las páginas que siguen las citas con autor y año de edición —o título y año de edición— se refieren a los títulos incluidos en la bibliografía al final del volumen, mientras que las citas de los títulos no incluidos están en forma extensa.

Atenuación, aligeramiento, en contextos de este tipo son categorías por lo menos equívocas. Aligerar o atenuar ciertos presupuestos teóricos significa las más de las veces reforzar la teoría (como observaron inmediatamente agudos críticos de las posturas vattimianas, en particular Carlo A. Viano y Enrico Berti). De hecho, cuando se lanzó la fórmula tenía un sentido más *asociativo* que *argumentativo*. La expresión «pensamiento débil» era claramente una palabra clave para recoger, pero también para dar más sentido histórico a los resultados no carentes de él en un clima desagradablemente ligero y cruel que se había creado en filosofía y en el pensamiento político.

El agudo esfuerzo de inteligencia de pensadores como Deleuze y Foucault (últimos años de los setenta) se traducía en una «mezcla explosiva» (como se decía) en la que un fundamental esteticismo barato y desenfadado se emparejaba con una cierta facilidad para tomar las armas o retorizar sobre la lucha armada. ¿Qué era todo aquello y cuál era su significado filosófico? La respuesta de Vattimo fue radical a la vez que razonable, porque a esta combinación de esteticismo y terrorismo Vattimo dio, siguiendo a Heidegger y a Nietzsche, el nombre de nihilismo (incompleto) y el pensamiento débil se presentó como la respuesta de la filosofía (la única respuesta que parecía entonces posible) a ese estado de cosas.

El pensamiento débil es la manera correcta de hacer filosofía en la época (y en las circunstancias) del nihilismo. Pensamiento débil y nihilismo son las dos primeras categorías con las que es preciso familiarizarse para comprender la postura filosófica de Vattimo. Pero se observará de inmediato que algo chirría entre ambos términos, y aquí se juega, creo, todo el sentido de la específica combinación de pensamiento propuesta por Vattimo. El humor nihilista, bien mirado, es apasionadamente frío, desapasionado por toda íntima pasión, mientras que el pensamiento débil parece ser la mórbida pero calculada negación de toda pasión,

aunque también de toda frialdad. El acercamiento de ambas categorías, por simple ley dialéctica, puede ser recíprocamente correctivo o puede generar una exaltación de la una o de la otra. Pero se tiene una visión exacta de esta configuración teórica —dotada quizá de una excesiva *elasticidad*,² pero en absoluto arbitraria e irresponsable en su raíz— volviendo de nuevo al sentido del «aligeramiento» y en particular preguntándonos: ¿qué significa debilitar no esta o aquella teoría (con lo que se incurre en la justa objeción de Viano y Berti), sino debilitar aquel vasto y vago horizonte metateórico al que la tradición da el nombre de «filosofía»? O mejor: ¿qué significa decir que hay una específica debilidad de la filosofía en la época del nihilismo realizado, y que esta debilidad se ampara en necesitantes (si no ya «fuertes») razones metafilosóficas?

1. Débil

Por «débil» Vattimo parece entender esencialmente dos cosas: *pluralístico e incompleto*.³ Se trata de dos «ejes críticos» fundamentales del discurso teórico, dos posibles líneas de disolución de la teoría, también definibles (respectivamente) en términos de *sincronicidad* (muchas tesis, muchas «verdades», muchas interpretaciones, son simultáneamente legítimas) y *diacronicidad* (ninguna tesis, ninguna verdad puede decirse definitiva y concluyente), correspondientes por tanto a dos clásicas formas de relativismo, respectivamente: *epistemológico e histórico*.

2. Es la crítica que se puede leer al trasluz en las últimas páginas del ensayo de L. PAREYSON, «La filosofía e il problema del male», en *Annuario filosofico*, 2, 1986.

3. Cf. esencialmente los siguientes textos: «Dialettica, differenza, pensiero debole», en VATTIMO-ROVATTI, 2003; *Oltre l'interpretazione*, 1994; «Le deboli certezze», 1984; «Perché “debole”», 1986.

Pero el discurso no se detiene aquí. El pensamiento débil no consiste en una cierta forma de relativismo combinado, de amplio alcance, sino, al contrario, en un juego combinado entre los relativismos que lleva «más allá del relativismo», a un terreno distinto. Naturalmente, es el sentido de este «más allá» lo que, a través de Nietzsche y Heidegger, Vattimo pone en cuestión. Y la «teoría» (transteórica) que de ahí deriva debe leerse ante todo y precisamente como una interpretación específica del «más allá», o sea del juego de la superación filosófica, del modo en que toda superación rigurosa en filosofía no es nunca la conquista de un tercer o cuarto nivel, sino que recae en lo superado. O mejor: en filosofía, en cuanto se llega a un segundo nivel, todo intento ulterior de superación tiende a recaer en el primero, de modo que el matematismo filosófico debería consistir estrictamente en no más de tres términos, de los que el tercero es ya de nuevo un primero.⁴ Es una dialéctica basilar, que constituye el *leitmotiv* de todo el trabajo de Vattimo, y que él identifica y reconoce en cualquier aspecto del pensamiento filosófico contemporáneo (cf. en particular, aquí, en págs. 81s).

En efecto, lo que hace específicamente débil, en el sentido de Vattimo, el discurso filosófico no es tanto la doble verifi-

4. Esto equivale a decir que la serie de los «números ideales», o bien de la numeración filosófica, llega solamente al tres, y esto lo confirma el carácter insuperable de la dialéctica de Hegel, que quizá por vez primera consiguió contar hasta tres (cosa a la que no llegó Platón, prisionero del dualismo entre uno y diada indeterminada) sin recaer de inmediato (como hizo Aristóteles) del dos al uno. A diferencia de Vattimo, pienso que existe una objetividad de ciertos (buenos o malos) «descubrimientos» filosóficos, como la dialéctica: creo que en este contexto, o sea, en cuanto a la tendencia del tercer nivel filosófico a recaer en el primero, la dialéctica hegeliana constituye una adquisición objetiva (ciertamente, si cambian los términos de referencia, o sea, si no se habla de matematismo filosófico sino por ejemplo de existencialidad, las cosas cambian). Aquí, en pág. 73, Vattimo se aproxima a admitir que la dialéctica tiene cierta objetividad, aunque subordinada a ciertas premisas histórico-lingüísticas.

cación de la pluralidad y la incompletud de la verdad, sino la verificación de la incompletud y la pluralidad también de *esta misma verificación*: el pensamiento débil es en este sentido una descripción de *tercer nivel*, que se puede sintetizar perfectamente remitiéndonos al aforismo de *Más allá del bien y del mal* (y de ello habla precisamente Vattimo en estas páginas), en el que Nietzsche sostiene: todo es interpretación (todo sigue esta regla) y si se me objetara que también esta es una interpretación, no tendría nada que alegar, sino que diría: bien... ¡tanto mejor!

Resumiendo, tenemos que vérnoslas con tres tesis dispuestas según grados reflexivos:

$$V_0 = \text{«todo es interpretación»}$$

seguida de inmediato de:

$$V_1 = \text{«también } V_0 \text{ es una interpretación»}$$

y luego por la admisión, típico punto de inicio del pensamiento débil:

$$V_2 = \text{«no podemos no pensar este juego autorrefutativo»}.$$

El nihilismo incompleto según Nietzsche es aquel que se detiene en la primera tesis; el nihilista completo es aquel que se atreve a admitir también la segunda; la típica entonación del nihilismo hermenéutico, en la variante teorizada por Vattimo, está determinada por la tercera tesis, que como se ve desplaza el plano del discurso más allá de la simple *descripción de hechos*:

– V_0 nos dice, en efecto, algo sobre la estructura de la realidad, si bien lo que nos dice es más bien descorazonador para cualquier empresa que busque la descripción de la realidad;

pero más allá también de la *descripción de descripciones*:

— el nivel crítico-trascendental, aquí identificado por V_1 , nos dice, en definitiva, algo sobre el modo en que describimos la realidad, si bien lo que nos dice es particularmente descorazonador para toda empresa de descripción trascendental.

V_2 , en efecto, es *de nuevo una descripción de hechos*, del tipo de V_0 (en este sentido se puede decir que hemos «recaído» en el primer nivel), pero los hechos de que se trata no son ya los simples hechos del conocimiento y de la experiencia, sino *eventos histórico-lingüísticos*: lo que la hermenéutica de Gadamer y de Dilthey individualiza en el «espíritu objetivo» hegeliano. V_2 nos dice: el nihilismo, o bien el juego de la superación (solo hay interpretaciones y también esto no es más que una interpretación, bien... ¡tanto mejor!) está incluido como una intrínseca necesidad en todo intento riguroso y «completo» (o, según el término usado por Nietzsche, «realizado») de decir los modos de nuestra experiencia de la realidad, del mundo y del ser.

Se observará el giro o mejor la *transvaloración* que se opera con V_2 : «no podemos no pensar» significa «no podemos hacer más que» —o «estamos obligados a reconocer que»—, significa por consiguiente: *hay una necesidad teórica, filosófica, que hay que afrontar*, aunque se trata de una necesidad del todo particular (con toda razón surgida «coherentemente» de la *ubicuidad* de la interpretación, o sea, de la tesis V_0). Creo que este es el punto en que el anti-fundacionalismo de Vattimo diverge profundamente de otras formas de anti-fundacionalismo posmoderno y deconstruccionista;⁵ en este punto, y contra toda expectativa,

5. Por ejemplo, el de STANLEY FISH, que es todavía quizás el defensor más radical de la tesis «todo es interpretación» (o de otras análogas): cf. el reciente *The Trouble with Principle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.