

De la realidad

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
Manuel Cruz (ed.) Las personas del verbo (filosófico)
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad
Gianni Vattimo Vocación y responsabilidad del filósofo
Martha C. Nussbaum Las mujeres y el desarrollo humano
Byung-Chul Han La sociedad del cansancio
F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.) Vivir para pensar
Gianni Vattimo y Santiago Zabala Comunismo hermenéutico
Fernando Broncano Sujetos en la niebla
Gianni Vattimo De la realidad

Gianni Vattimo

De la realidad

Fines de la filosofía

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

Título original: Della realtà. Fini della filosofia
Traducción: Antoni Martínez Riu
Diseño de la cubierta: Stefano Vuga

© 2012, *Garzanti Libri s.p.a., Milán*
© 2013, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-3116-6

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:
Depósito legal: B-
Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Introducción	11
LAS LECCIONES DE LOVAINA	23
1. Efecto Nietzsche	25
2. Efecto Heidegger	49
3. La época de la imagen del mundo	69
INTERMEDIO	89
La tentación del realismo	91
LAS LECCIONES DE GLASGOW (GIFFORD LECTURES)	105
1. Tarski y las comillas	107
2. Más allá de la fenomenología	121
3. El Ser y el evento	133
4. La disolución ética de la realidad	145
APÉNDICE	151
1. Metafísica y violencia. Cuestión de método	153
2. De Heidegger a Marx: humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis	185
3. El fin de la filosofía en la edad de la democracia	193
4. Verdadero y falso universalismo	203
5. El mal que no existe, 1	217

6. El mal que no existe, 2	223
7. Pensamiento débil, pensamiento de los débiles	229
8. Del diálogo al conflicto	239
Índice onomástico	251

Magnifice fecit Dominus nobiscum.
Salmo 125

A Sergio Mamino, in memoriam

Introducción

Este libro presenta, centrado en torno a dos núcleos constituidos por los cursos de Lovaina (1998) y Glasgow («Gifford Lectures» 2010), un trabajo de reflexión —dilatado en el tiempo y nada sistemático— sobre el tema de la disolución de la objetividad o de la realidad misma, que comenzó con los primeros enunciados del «pensamiento débil» a principios de los años ochenta. Aquellos cursos, a pesar del propósito relativamente sistemático que los inspiró —la idea de presentar a un público filosófico más amplio y en ocasiones más solemne (en Lovaina, «cátedra Cardenal Mercier», donde Gadamer años antes había presentado el núcleo de *Verdad y método*, y luego en Glasgow, en la prestigiosa serie de las «Gifford Lectures») el sentido y los resultados de mi trabajo—, son, también ellos, solo etapas y no verdaderas *summae*, como quizá habrían querido ser. Como tales son presentados aquí, acompañados de algunos ensayos de los mismos años, editados solo en actas de congresos y de conferencias para las que fueron concebidos y escritos. He renunciado a la idea de hacer de ellos un conjunto más sistemático, que evitase las casi fisiológicas repeticiones que se realizan en estos casos. Los lectores juzgarán si la decisión ha tenido sentido, como pienso. Para el distinto peso de ciertos temas —la *koiné* hermenéutica y sus límites en el curso de

Lovaina; la tentación del realismo en el curso de Glasgow—, el intervalo temporal entre ambos cursos resulta determinante. En Lovaina recién llegaba de las conferencias boloñesas que confluyeron luego en *Oltre l'interpretazione* (1994), y que inauguraron la identificación entre hermenéutica y nihilismo como meollo del pensamiento débil; en Glasgow, en cambio, el adversario a batir me parecía ya entonces (y hoy más que nunca) la vuelta al orden que en la cultura, no solo filosófica, se ha hecho sentir en estos últimos años: ¿efecto quizá del 11 de Septiembre? ¿Efecto de la lucha contra el terrorismo internacional? ¿De la crisis financiera que parece que solo puede vencerse mediante un «nuevo realismo», esto es, pagando la deuda, trabajando más y con salarios más bajos, apretándonos el cinturón, en suma?

Al señalar las que, según creo, son las variaciones ocurridas en estos años, confieso también que algunos problemas han permanecido abiertos, siguiendo igualmente ellos un proceso de transformación y, diría, de intensificación. Son los temas de que tratan los dos capítulos finales de las lecciones de Lovaina y de Glasgow respectivamente, que guardan relación con los *éschata*, las cosas últimas. Hasta el final me he preguntado si debía unificar el conjunto en un único capítulo «escatológico». Empresa complicada, por lo que aquellas glosas han quedado como eran, solo con alguna aclaración añadida, pero más en su estado de anotaciones que como textos acabados. No siendo un obstáculo para la comprensibilidad, son si acaso un signo de incompletud que, en filosofía igual que en muchos otros campos, no parece algo de lo que debamos avergonzarnos.

El resultado no es un volumen de divulgación filosófica destinado al gran público; pero tampoco es mero documento de un recorrido teórico dirigido exclusivamente a los expertos o incluso a los biógrafos, míos o del pensamiento débil. Como se verá en el desarrollo de los capítulos y en el desarrollo de los temas, el significado del itinerario que se presenta es ya en sí

mismo, igual que el título general de la obra, una paradoja, que podría resumir de la siguiente manera, retomando también uno de mis temas, el de las comillas, en el que se demora uno de los capítulos de Glasgow: de la «realidad» a la realidad. En efecto, como he intentado aclarar también añadiendo en el apéndice algunos textos escritos de esos mismos años, el propósito inicial del decir adiós a la realidad «dada» —planteando ante todo el problema del cómo se da (Heidegger: *Es gibt – Es, das Sein, gibt*), en dirección a una consumación de la objetividad en cuanto efecto del dominio— ha ido concretándose en una forma de segundo «realismo», que reconoce las dificultades de ese decir adiós. Si se quiere, el itinerario al que aludo es el mismo de la noción de posmodernidad, que no por casualidad, desde el inicio, sus críticos marcaron con el membrete de ideología peligrosa, cercana a las ilusiones del neocapitalismo triunfante. Estas críticas, aunque demasiado a menudo concitadas por un «modernismo» que continuó considerando de inspiración dogmáticamente racionalista (como me parece que es el caso en Habermas), tenían sin duda sus razones. Si debiera precisar un momento de cambio, de crisis, o de replanteamiento por lo que a mí se refiere, señalaría la segunda edición de *La società trasparente* (2000), con el capítulo final sobre los «límites de la desrealización». Igual que gran parte del trabajo filosófico —si puedo hablar así— que he llevado a cabo desde los años del primer libro sobre Aristóteles (para mí se trataba entonces de encontrar un pensamiento cristiano que no fuera ni puramente regresivo —metafísica clásica...— ni sometido a una modernidad puramente «liberal»; era la vía del «catocomunismo» que no he dejado nunca de frecuentar), también este giro más allá de lo posmoderno estuvo motivado por un punto de vista ético y político a la vez, si se quiere «impuramente» ideológico; respondía a acontecimientos en absoluto internos a la especulación filosófica, se inspiraba en o reaccionaba ante la nueva situación determinada en Italia (y en Europa) por la victoria electoral de movimientos

y personajes nacidos y crecidos con la toma del poder por parte de los medios, la televisión sobre todo. La posibilidad de que el peso de la «objetividad» se aligerara de un modo casi natural (por efecto de la tecnología, en definitiva) por el triunfo de las imágenes (si tienes un televisor en casa, es como si tuvieras la fuente de la verdad; pero si tienes veinte, eres más libre, eres como el superhombre de Nietzsche que elige su propia interpretación) se revelaba cada vez más como un sueño *ausgeträumt*, una ilusión perdida. Paralelamente a estos «eventos externos» –la política, la sociedad de masas y sus cada vez más visibles defectos–, la polémica recurrente sobre las opciones políticas de Heidegger en los años del nazismo¹ representaba otro móvil «realista» que debía pesar cada vez más también en el plano de la teoría. No me satisfacía la respuesta de Rorty a Farías y colegas: decidiendo estar con Hitler, en 1933, Heidegger se comportó como un *son of a bitch*, tomó una decisión moral condenable; pero era como si Einstein hubiera aceptado el carnet fascista: no contaminaba en absoluto la validez de la teoría. Un asunto, eso del nazismo de Heidegger y de las discusiones suscitadas por libros como el de Farías, que pesaba doblemente para la cuestión del realismo.

1. Naturalmente, el cuadro general de la cuestión es muy complejo y constituye casi un capítulo autónomo de la historia de la filosofía del siglo xx, por lo menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial en adelante. El caso Farías tuvo origen en el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo* [vers. cast.: trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Muchnik Editores, 1989], publicado en Francia en 1987, y realimentado posteriormente por *Heidegger y su herencia: los neonazis, el neofascismo europeo y el fundamentalismo islámico* [vers. cast.: Madrid, Tecnos, 2010]. En contra, véanse por lo menos François Fédier, *Heidegger. Anatomie d'un scandale* (París, Robert Laffont, 1988) y el balance más elaborado que presenta, por ejemplo, el volumen editado por Jürg Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse* (Frankfurt, Athenäum, 1993). Para una descripción global (y serena) del problema, muy alejada de los confines de la tradición heideggeriana, sigue siendo útil el planteamiento de Richard Bernstein, en *The New Constellation: the Ethical-political Horizons of Modernity/postmodernity* (Cambridge, Polity Press, 1991, págs. 79-141).

Por un lado, traía a la memoria la realidad dentro de la cual están las teorías filosóficas y que no pueden no tener en cuenta; por otro, me parecía que desmentía también la tranquilizadora tesis de Rorty, según la cual podía distinguirse entre validez de una filosofía y decisiones moralmente reprobables de su autor. Además, Rorty concebía la filosofía como una «redescrición», que tenía más o menos la «validez» de una novela, en el fondo «solo» una interpretación. Pero a mí no me parecía que la filosofía y quizá tampoco la misma ciencia fueran conocimientos objetivos de la «realidad» existente ahí afuera, que pudieran separarse de la orientación existencial del filósofo o del científico. Por tanto, realismo en lo que se refería a tomar en serio la situación política del filósofo; antirrealismo si se trataba de admitir que la filosofía puede ser válida como teoría independientemente de las decisiones existenciales del autor.

El resultado de estas dos líneas de reflexión —que ciertamente ahora me parecen más homogéneas de lo que posiblemente lo eran en la época— fue, por un lado, la pérdida de la ilusión «tecnológica» sobre la dimensión liberadora del triunfo de las imágenes como factor de alivio del carácter apremiante de lo «real»; por otro, la confirmación de la convicción constante de que la filosofía no podía comprometerse en las luchas históricas, aun a costa de clamorosos errores: pensaba, por ejemplo, que —aparte de un hombre como Cassirer, rico exponente de la élite hebrea alemana casi «naturalmente» liberal y moderado— los grandes pensadores de los años veinte y treinta por lo general habían tomado partido: frente a un Heidegger nacionalsocialista, había un Lukács y un Bloch estalinistas. Pensando en el famoso seminario de Davos de 1930, en el que se habían enfrentado el neokantiano Cassirer y el existencialista (no todavía nazi) Heidegger, sabía que me habría puesto del lado de Heidegger, montañés de la Selva Negra y en el fondo exponente de aquel proletariado alemán arruinado por la inflación, que anhelaba alguna forma de rescate. Ninguna

simpatía por la opción nazi de Heidegger, obviamente. Pero total comprensión por su decisión de alinearse. Incluso en nombre de una errónea autointerpretación; Heidegger había visto correctamente las cosas al pensar la situación de su época como un encuentro entre potencias dominadas todas por el frenesí de la técnica, en versión capitalista o «comunista». Solo que, cediendo a una mitología tardoclasicista y prerromántica, creyó que Alemania, precisamente por su relativo atraso (evidente a finales del siglo XVIII; mucho menos evidente en el XX) pudiera representar el lugar de una nueva Grecia presocrática, premetafísica (como en los sueños del joven Nietzsche) y, por tanto, alternativa a la civilización del cálculo, de la racionalización, de la *totale Verwaltung*, de la que hablaba también la Escuela de Frankfurt. (Por otra parte, lo que me impresionaba ya entonces en Adorno era su evidente convicción de que el nazismo no había acabado, que solo se había reencarnado en la sociedad de masas estadounidense. Una postura en el fondo no muy alejada de Heidegger.)

Lo cierto es que simpatizaba con Heidegger también y sobre todo por su antinorteamericanismo; sintiéndome no obstante próximo precisamente por esto a la izquierda, a los frankfurtianos. Y fiel también a la inspiración «vanguardista» del Heidegger de los años diez, inspiración que, como se ve también por algunas páginas de los textos aquí publicados, sigue siendo el punto de referencia de toda crítica «interna» del heideggerismo, punto en cuyo nombre reivindicó la legitimidad de una lectura «de izquierdas» de ese pensamiento: hablo de derecha e izquierda ante todo por analogía con las vicisitudes de la escuela hegeliana, pero no sin una específica alusión al significado político actual de los términos.

Es muy posible que el énfasis con el que yo insistía en la decisión heideggeriana de comprometerse políticamente, incluso con el desastroso resultado que conocemos, fuera una forma de apología *pro domo mea*, ya que entretanto me había ido involucrando por mi

parte en un compromiso político —que continúo considerando moralmente más válido que el de Heidegger, y espero no totalmente abocado al desastre (aunque aquí son lícitas muchas dudas). Un compromiso que no interpreto ni de lejos en el sentido «tranquilizador» que veo en el juicio de Rorty sobre el nazismo de Heidegger. No soy un «científico» que, habiendo merecido la estimación de sus conciudadanos por los resultados de su trabajo, se pone al servicio de la comunidad presentándose a las elecciones. En todo caso, estar en política como parlamentario y miembro (independiente, por otra parte) de un partido cuyos programas e iniciativas comparto, me ha obligado, además, a medirme con la realidad: ¿entre comillas o no? Exactamente, con el problema de las comillas. En el sentido de que lo que realmente cuenta, y que constituye un problema tanto para el filósofo como para el político, es decir, en última instancia para todo aquel que vive en una sociedad, es el salto que propiamente exigen e implican las comillas. Salto significa decisión, ruptura, a menudo conflicto. Un choque con la realidad, por tanto, y no disolución, triunfo de la imagen, consumación pacífica del carácter categórico de lo dado. Las comillas son más resistentes de lo que cabría esperar. Pero el objetivo, el fin hacia el cual mirar es siempre el mismo: liquidar la realidad con las comillas, la pretendida naturalidad y el supuesto carácter definitivo de lo que es, de lo «dado», comenzando por descubrir quién es el que da. *Es, das Sein, gibt*. De modo que, para Heidegger, quien da, en el dar(se) de la realidad, es el Ser. Solo que el Ser no es el Dios de la tradición metafísica, y, por otra parte, tampoco el Dios del Evangelio es algo de esta índole. El Ser no es lo que es (y no puede no ser), sino que es evento, aquello que «se da». Tampoco el Dios cristiano es lo que es y ante lo cual yo estoy en posición de pura contemplación pasiva; si es Gracia, implica activamente a quien la recibe. El darse del Ser es por cierto también don. Pero si no ha de ser pensado como el *objectum*, eso que está frente a mí y se me impone, no puede sino acontecer como un evento que me implica y que yo

contribuyo a determinar. Interpretación, y no reflejo especular, es lo que la hermenéutica y la analítica existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* han sacado a la luz —no «revelado» como algo que se contempla y se constata. Como se verá de forma más articulada en los diferentes capítulos de este libro, y en el paso de las lecciones de Lovaina a las de Glasgow, la novedad, aunque sea relativa, está en acentuar el sentido emancipador de la hermenéutica. Entendida no solo como *koiné* hermenéutica, es decir, el hecho más o menos general de admitir que la experiencia de la verdad es asunto de interpretación, sino también como radicalización de la implicación del intérprete mismo en el proceso (también esto es interpretación, según la cláusula de la frase de Nietzsche que tomo como guía) y, por tanto, en la historia del Ser como proceso que solo puede interpretarse como progresiva disolución de la objetividad. Una hermenéutica radicalmente pensada no puede ser más que nihilista, es decir, pensamiento débil, ejercicio de interpretación legitimado por el «hecho» de que el Ser no se da (ya) como objetividad. ¿Es un «hecho»? Sí, pero en el sentido literal de la palabra, en un sentido viquiano, podríamos decir. La historia (del Ser) en la que estamos arrojados es la historia del nihilismo, es decir, de la metafísica y de su progresiva disolución, elocuentemente narrada por Nietzsche y reanudada por Heidegger, una historia que no podemos pretender mirar desde fuera (no olvidemos los orígenes de la hermenéutica y la herencia de Dilthey, decisiva para Heidegger), porque formamos parte de ella y la constituimos mientras de ella hablamos.

No es extraño que, en un determinado momento de este itinerario, la hermenéutica se (me) haya ido configurando como una, o la, filosofía de la praxis, el término que Gramsci aplicaba al pensamiento de Marx. Filosofía de la praxis que, como he sugerido en uno de los ensayos puestos en el apéndice del libro, se encontraba todavía expuesta al peligro de disolverse en fundamentalismo metafísico, en la medida en que (y siempre y cuando) pensara en una verdad en cuyo nombre iba a desenmascarar las

ideologías y las formas de la falsa conciencia. Lo que Marx y el marxismo han llamado crítica de la ideología, Heidegger lo concibe y practica como crítica de la metafísica, es decir, crítica del supuesto carácter definitivo de la verdad. El porqué de la ideología, en Marx, es relativamente claro: privilegios, voluntad de conservarlos y de ampliarlos, división de clases, dominio del hombre sobre el hombre. ¿Y en Heidegger? ¿Cómo nace la metafísica?

No hay en Heidegger ninguna pretensión de remontarse a los orígenes, pensándolos, además, como estructuras auténticas por ser originarias (mientras que en Marx hay una especie de fe en la igualdad inicial, rota por la acumulación originaria...). El «siempre ya» que se repite tan a menudo en *Sein und Zeit* es una expresión que hay que tomar en serio: la metafísica no nace (aunque Heidegger, precisamente en coincidencia con su «error» nazi, parece pensar en un mundo premetafísico, la *Frühe* de los presocráticos, del que no obstante huye de inmediato).² La reconocemos no porque tengamos presente un modelo alternativo, sino porque produce los efectos de negación de la libertad que Heidegger vive con la vanguardia de principios del siglo xx. Por otra parte, toda la ontología heideggeriana es una «ontología negativa», o, mejor aún, «suspensiva»: no tenemos ninguna experiencia del Ser como tal, nos hallamos siempre ya dentro del nihilismo (la his-

2. Sobre el problema del origen en Heidegger, una contribución decisiva en la dirección que anticipo aquí es sin duda la de Reiner Schürmann. Como es sabido, Schürmann aborda el tema de lo originario en un contexto que guarda relación con las implicaciones políticas del discurso (y de la biografía) de Heidegger. Y lo hace mostrando que el interés heideggeriano no puede resolverse ni en la búsqueda afanosa de los comienzos del pensamiento griego ni mucho menos en una apología del «nuevo comienzo» en la Alemania del *Führer*. Cf. en particular Schürmann, Reiner, *Le prince d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, París, Seuil, 1982. Sobre esto, y sobre Schürmann en general, véase Martinengo, A., *Introduzione a Reiner Schürmann*, Roma, Meltemi, 2008, págs. 45-51.

toria en la que «del Ser como tal ya no queda nada»): los entes aparecen en cuanto el Ser se oculta o permanece en suspenso. Pero ¿querrá decir esto que sería «mejor» que el Ser se diera como tal y no dejara aparecer los entes? Vemos claramente que esta pregunta no tiene sentido. No olvidarse del Ser dejando que los entes ocupen su lugar significa solo suspender el ente en su pretensión de indiscutibilidad.

En esta lectura «de izquierdas» de Heidegger hay mucho de herencia cristiana, suya y mía: la idea de una *parusía* que deja subsistir la historia precisamente en cuanto se suspende y que, sin embargo, le da sentido y la orienta. Pero hay más, creo. También aquí con una cierta analogía entre Heidegger y su intérprete. Tras la desafortunada aventura nazi, como se sabe, Heidegger desarrolló su reflexión casi exclusivamente meditando sobre la poesía y sobre las palabras epocales de la *Frühe* premetafísica, en términos a menudo tan cargados de aura que hacían poco comprensible su mensaje (una costumbre al estilo hermético y oracular que cierta filosofía reciente cree que debe imitar, por lo general con resultados más bien grotescos). En suma, tras haber tocado la política de cerca y sufrido una grave decepción, pareció darse cuenta de la imposibilidad de imaginar cualquier orden histórico después de la disolución de la metafísica de la presencia. En cuanto a su (¿modesto?) intérprete, la analogía consiste en lo siguiente: las venturas y las desventuras de la izquierda, en Italia y en Europa, parece que pueden leerse, por lo menos filosóficamente o, si se quiere, religiosamente, como una vocación a la anarquía que no se adapta a formularse en programas histórico-políticos determinados. Podemos quizá hablar de reformismo frente a revolución. Puede parecer una exageración presuntuosa, pero no es inverosímil leer las vicisitudes de la izquierda política italiana y europea en los términos de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* [Buenos Aires, Losada, 1963]: hasta ahora toda conquista del poder por parte de fuerzas de la izquierda ha dado lugar siempre a una «recaída en