



Artículos y Reseñas

Gianni Vattimo

Mariana Urquijo traduce una serie de artículos que Gianni Vattimo publicó en los periódicos *La Stampa* o *L'Espresso* en los años 2006 y 2007. Fundamentalmente son reseñas de libros o comentarios sobre filósofos. Incluimos también algunos textos de los que no existían traducción al castellano:

Índice

1. Cuando te Convertes en un “Tema”
2. Prefacio de Gianni Vattimo a *Una izquierda para el próximo siglo* de Richard Rorty
3. Jean Baudrillard, la estética del simulacro
4. El mal paso de Habermas
5. ¿Gadamer? Ella comprende, yo interpreto
6. Para nosotros Él era “el” filósofo.
7. El filósofo inactual e impolítico que nos hizo releer a Nietzsche
8. SuperNietzsche

Cuando te conviertes en un “Tema”

Gianni Vattimo

La Stampa, 20 marzo 2007

La única manera de vencer el pudor de haberse convertido (aunque solo sea por motivos biológico-biográficos como la edad) en “tema” de un congreso de colegas filósofos – un pudor que Derrida explicaba con la sensación de ser tratado como si ya estuviese muerto, o como ausente- es rehacerse bajo la mención de un gran filósofo antiguo: no me escuchéis a mi, sino al Ser.

Una frase ciertamente pretenciosa (cuantas veces se lo habremos reprochado a Emanuele Severino, que lo repite sin descanso), pero que sin embargo pierde toda arrogancia si se piensa el Ser no como la estructura eterna de los principios primeros que deben explicarlo todo, sino como lo que acontece, justamente, lo que es, en el sentido más banal del término, y que una filosofía que ya no se obstina en el ideal metafísico-autoritario de la búsqueda de la esencia y de las causas supremas, solo puede (intentar) concebir como la historia en acto, la situación, el horizonte común, hoy, de nuestra experiencia.

Quienquiera que sea el “tema” del congreso, por lo tanto, sin esconderse de la (reconocida) satisfacción que no puede no sentir quien se encuentra en ese papel con preferencia de otros, es decir, de quien se habla en un encuentro como este, es sobretodo, sobre el Ser así concebido; de lo que se trata es de una “ontología de la actualidad”, que de alguna manera realice la definición de la filosofía tal como la pensó de modo ejemplar Hegel, asignándole la labor de ser “el propio tiempo pensado en conceptos”. No se puede decir ni siquiera que todos los participantes estén de acuerdo con esta definición, por otro lado, modesta, independientemente del término ontología, que parece demasiado similar a aquel de Metafísica.

¿Es verdad que la filosofía no es una ciencia de “cosas” que se tratan de conocer “científicamente” alcanzando enunciados verificables sobre los que se pueda fundar el “progreso de la investigación”? A algunos les parece, que pensada así, la filosofía pierde su tradicional prestigio, incluso en cuanto a su peso académico (¿toda la inversión económica a las ciencias experimentales?), y se reduce a palabrería sobre (las siempre vagas) visiones del mundo y se acerca demasiado a lo cotidiano, incluso en el sentido de diario, de la prensa. ¿Es esto de verdad algo malo?

Jean Baudrillard, la estética del simulacro

Gianni Vattimo

La Stampa, 7 marzo 2007

Ha sido el padre del postmodernismo, fiel hasta el fondo al espíritu del 68. Cada vez más pesimista en sus últimas obras, donde la historia se torna virtual como una calculadora.

El sociólogo y filósofo Jean Baudrillard murió ayer (6 de marzo de 2007) en París tras una larga enfermedad. Autor de fama internacional, ha escrito más de cincuenta libros y ha sido uno de los pensadores postmodernos más influyentes, en particular por su crítica a los mecanismos de la sociedad de consumo. Nacido en Reims en 1929 inició su formación como germanista. Desde 1966 ejerció como docente en la universidad París X-Nanterre y en los siguientes años pasó a formar parte del Instituto Nacional de Investigación sobre la Innovación Social, en el laboratorio del Centro Nacional de Investigaciones Científicas.

Si bien normalmente se le identifica con el nombre y la obra de otro gran maestro del pensamiento francés, esto es, con Jean-François Lyotard, el postmodernismo quizá le debe más a las reflexiones de Jean Baudrillard, que ya era profesor en Nanterre en el periodo épico de la revuelta estudiantil del 1968. Baudrillard, en el fondo, permaneció siempre fiel a esta revuelta y a su espíritu mientras que sus relaciones con el movimiento comunista y con el marxismo estuvieron siempre marcadas por una constante polémica contra la burocratización stalinista del PC francés de la época y más tarde, por el esfuerzo constante de integrar el marxismo en una visión más radical de la historia y de la sociedad.

Nacido en 1929 en Reims, Baudrillard estudió en París y ya en 1966 era asistente de Lefèbvre, maestro de una sociología crítica con la vida cotidiana que será una de las temáticas preferidas de Baudrillard. De los años 60 y de principios de los 70 son sus obras más significativas y que pronto lo hicieron muy popular entre los intelectuales europeos y americanos (según algunos, fue incluso más popular en el mundo latino-americano y anglosajón, que en la propia Francia). La riqueza y originalidad de su trabajo consiste, entonces y hoy en día, en sacar partido a muchas de las ideas del estructuralismo francés desde el punto de vista de la crítica social, ideas que en otros autores aparecían como un simple método de descripción de la nueva realidad social del mundo tardo-capitalista.

De *El sistema de los objetos* (1968) a *La sociedad de consumo* (1970) Baudrillard desarrolla un discurso que, inspirado en un marxismo nada ortodoxo, ve en el creciente desposeimiento del sujeto, reducido a consumidor obsesivo de las mercancías que el sistema productivo arroja al mercado, el verdadero sentido de la sociedad actual y de la alienación a la que ella induce. Lo que para el estructuralismo era el centro y la casi independencia del mundo de los signos – ya que el significado

de las palabras, para Saussure, sólo es el resultado de un sistema de diferencias internas de la lengua, y no una referencia directa a las cosas- se vuelve para Baudrillard la realidad misma en la que ya no cuenta el valor de uso de los objetos como tampoco su valor de cambio.

Estas dos categorías son propias de un marxismo todavía prisionero de la lógica de la producción, íntimamente comprometida con el capitalismo. Yendo más allá de estas categorías del valor, Baudrillard se une a los estudios del sociólogo Thorstein Veblen, que puso el acento sobre el valor de las cosas como status-symbol, como símbolos de diferencia social más que como instrumentos o como monedas de cambio, y que, fundamentalmente, retomaba la teoría de la economía general tal como la propuso George Bataille, que, contra toda la tradición clásica que la fundaba sobre la penuria, pone en el centro la idea de derroche, de consumo excesivo como manifestación de vitalidad y de la soberanía del sujeto.

Se construía así, en Baudrillard, una idea de sociedad que lo colocaba de hecho entre los pensadores más significativos de la postmodernidad. Como se sabe, la postmodernidad comienza cuando con Lyotard se disolvieron los “metarrelatos”, es decir, las grandes visiones ideológicas de la realidad reducida a principios supremos que permitían explicarlo todo: marxismo, idealismo hegeliano, positivismo, metafísicas de carácter religioso etc. Estos metarrelatos cayeron de facto con el fin del eurocentrismo y de los imperialismos coloniales mientras las demás culturas habían tomado la palabra, cada una con su modo de ordenar y explicar la historia. Ya no hay, lo dice Baudrillard pero en el fondo también lo pensaba Lyotard, un mundo “real” en base al cual criticar los “relatos” o establecer la verdadera verdad. El mundo de los signos es el único en el que nos movemos, y, naturalmente, es un mundo múltiple.

Pero entonces, ¿qué criticismo es todavía posible? Baudrillard permanece fiel a su inspiración “revolucionaria” de origen, y aunque ya no comparta la filosofía de la historia marxista, todavía piensa que una forma de resistencia contra la dominación, que ahora también se ejerce, sobretodo, en el mundo de los signos determinando el imaginario colectivo, los deseos y las necesidades, es posible en forma de resistencia a la imposición universal de la lógica de la producción y del consumo.

Las obras del Baudrillard maduro, sobretodo en *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) y después en *Las estrategias fatales* (1983), en *Pantalla total* (2000) y en *El crimen perfecto* (1994) tienden a acentuar los aspectos pesimistas de su filosofía. El mundo de los signos se convierte cada vez más en el mundo en el que toda forma de lucha y de contraste histórico se disuelve en una especie de hiperrealidad que se parece al mundo virtual de los ordenadores, como si la historia se hubiera realmente terminado (y por lo demás, Baudrillard la considera de hecho terminada en cierto sentido con el fin de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín). Lo que queda sin resolver en su pensamiento, y que constituye la riqueza y la posibilidad de continuar la filosofía y las ciencias sociales, incluso en la situación actual, es el problema de si la pérdida de realidad a favor de la hiperrealidad del mundo de los signos, o de aquello que él nos enseñó a llamar “simulacros”, es verdaderamente solo una cuestión de alienación o también un posible modo de liberación. Como quizá el Baudrillard marxista heterodoxo debería sentirse inclinado a pensar.

El mal paso de Habermas

Gianni Vattimo

La Stampa, 29 octubre 2006

Acusado, como Grass, de un pasado nazi

No se ha apagado todavía la discusión sobre el pasado nazi de Günter Grass y ya hay quien enciende otro debate sobre otro intelectual, sobre uno de los más importantes monumentos de la cultura alemana, Jürgen Habermas, el filósofo de la *Teoría de la acción comunicativa*, el último gran representante de la escuela de Frankfurt que ha sido en los últimos decenio uno de los grandes guías intelectuales de la izquierda mundial. Ahora¹, en una revista alemana, *Cicero*, un periodista con ganas de exclusivas vuelve a sacar a la luz una historia de la que ya se habló hace años: Habermas, nacido en 1929, fue miembro de las juventudes hitlerianas durante los años de la Guerra. Hasta aquí, era como pertenecer durante el fascismo en Italia a las organizaciones de *Los hijos de la loba* o los *Balilla*² a los que se pertenecía por el simple hecho de ir a la escuela. Pero el dato más significativo es, que en esos años, cuando Habermas tenía 15, formó parte de una sección de jóvenes enfermeros, y como tal, tenía el cometido de colaborar en el desarrollo de un curso para los compañeros, para lo cual firmó una nota solicitando la presencia de un compañero durante las clases. Se trata de una nota preimpresa en la que podemos imaginar que había incluidas fórmulas del tipo “saludos fascistas”, “venceremos” etc. Según el periodista, cuando años más tarde un amigo de la época le enseñó a Habermas el viejo documento, éste quiso romperlo en pedazos y tragárselo sin siquiera volverlo a leer. Evidentemente, él, como muchos otros alemanes que estuvieron en connivencia con el régimen hitleriano, quiso ocultar esta mancha de su pasado de quinceañero nazi.

Estas circunstancias han sido explicadas por el propio Habermas de un modo totalmente razonable en una carta que dirigió a la revista *Cicero*: fue su mujer la que en una ocasión, cuando le preguntaron por dicha solicitud respondió, polémicamente, que su consorte se la había “tragado”. Para el público alemán esta historia se volvió todavía más interesante por el hecho de que el director de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Joachim Fest, lo nombra en su autobiografía póstuma, relacionándolo e involucrando de diferentes maneras a otros notables intelectuales alemanes.

No podemos decir que con todo esto la figura de Habermas se devalúe, o que, se embarre. Ni siquiera se le puede reprochar el haber escondido este episodio como sí hiciera Grass, ya sea porque de por sí es un hecho del todo irrelevante dada la edad del “culpable”, o bien sea por la obviedad de los motivos por los que se encontró perteneciendo a las juventudes hitlerianas. Aquellos de nosotros que alguna vez, incluso en polémica con Habermas, no aceptamos dejar de lado la filosofía de Heidegger por su pasado nazi como rector de la Universidad de Friburgo en 1933

¹ N. T.: Octubre, 2006

² N. T.: Organizaciones juveniles creadas durante el fascismo en Italia que se encargaban del adoctrinamiento de los niños y jóvenes. *Los hijos de la loba* eran para niños pequeños y los *Balilla* para adolescentes hasta los 18 años, equivalentes a los Juventudes hitlerianas en Alemania o como el Frente de Juventud y a la Sección Femenina en España, en España, fueron organizaciones creadas por la Falange y el JONS para el adoctrinamiento de la ideología fascista que involucraba a toda la sociedad civil so pena de ser acusado de comunista o antifranquista aunque con una diferencia sustancial respecto a las organizaciones italianas y alemanas: no tenían un carácter obligatorio.

(cargo que dejó poco tiempo después abandonando así, para siempre, la política) vemos en toda esta historia de notas preimpresas y “tragadas”, sólo una de las tantas manifestaciones de un revisionismo de baja calaña que se alía naturalmente con el deseo de crear escándalos para aumentar mínimamente la tirada de este o aquel periódico.

Si bien, para volver a la comparación con Heidegger, se puede observar que Habermas da aquí un mal paso. Y no es que tenga que ser castigado por el comprensible rigor con el que trata todavía hoy, la estigmatizada caída nazi de Heidegger, sino porque su filosofía neo-kantiana y neo-ilustrada, que es del gusto hasta del Papa, no deja lugar (o hace bien poco) para las circunstancias históricas en las que toda elección ética debe siempre colocarse. Él sostiene que se debe juzgar en términos absolutos, incluso en el caso de los comportamientos que se desarrollan en situaciones diferentes, y ello en nombre de ideales que contrastan con los nuestros pero que frecuentemente se profesaban con sincera convicción. Digámoslo ya todo: en el escándalo que se intenta montar contra Habermas vemos algo así como el renacimiento del espíritu de Nuremberg, donde los vencedores juzgaron y condenaron a los vencidos en nombre de la justicia humana universal que sólo ellos reconocían como tal. Los secuaces nazis es cierto que merecían ser fusilados, pero hacerlo en nombre de la humanidad y de los derechos humanos se acerca mucho a la sentencia “Dios está con nosotros” que llevaban escrita los soldados nazis en sus cinturones y que preludiaba peligrosamente a las actuales fuerzas de instauración de la “democracia” en todo el mundo por medio de la guerra de “los justos” contra “los canallas”. Nuestra total solidaridad con Habermas y nuestra firme admiración por él no contradicen, es más, confirman, las no pocas dudas que tenemos frente a su racionalismo universalista.

¿Gadamer? Ella comprende, yo interpreto

Gianni Vattimo

La Stampa, 7 abril 2007

Recensión sobre la obra de Donatella Di Cesare, Gadamer, Editorial Il Mulino, pp. 319

No es una casualidad que uno de los estudios más completos sobre la filosofía de Hans Georg Gadamer (el gran pensador alemán desaparecido en 2002 con más de 100 años) vea la luz justamente en Italia, el país, que como le gustaba repetir a Gadamer, fue el primero en acoger sus enseñanzas contribuyendo ampliamente a su sucesiva recepción en todo el mundo.

No es sólo que las traducciones al italiano de la obra de Gadamer fueran de las primeras en divulgar su pensamiento fuera de Alemania, comenzando con la traducción de Valerio Verra en 1969 de *El problema de la conciencia histórica*³, sino que mucho antes de convertirse en un invitado habitual de las universidades americanas, es precisamente en Italia donde Gadamer empezó una carrera de “embajador filosófico” por todo el mundo, que se prolongó hasta los últimos años de su larguísima vida: el Istituto Italiano di Studi Filosofici⁴ fundado y dirigido en Nápoles por el mecenas y gran amigo suyo Gerardo Marotta, durante muchos años fue para él una especie de segunda casa, una sucursal del seminario de Heidelberg.

³ N. T.: Traducción al español de Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, 1993

⁴ N. T.: Instituto Italiano de Estudios Filosóficos

En Heidelberg fueron alumnos suyos, después de Verra, muchos otros italianos, incluso el político Leoluca Orlando⁵, pero fue Donatella Di Cesare su interlocutora y discípula hasta el final, que además de profesora de Filosofía del Lenguaje en la Sapienza de Roma, es la autora de la monografía que ahora publica la editorial *Il Mulino*, y que merece permanecer como una obra indispensable para el estudio del pensamiento gadameriano y de la hermenéutica contemporánea. Lo más admirable del trabajo de Di Cesare es la completud que lo caracteriza independientemente de la relativa brevedad de la exposición. No sólo encontramos al Gadamer de *Verdad y Método*⁶, la gran obra inaugural de 1960, sino que también están ampliamente ilustrados todos los demás aspectos principales de su pensamiento, sobre todo la ética, la reflexión sobre los griegos y los escritos literarios.

Naturalmente, el centro de la obra está constituido por la teoría hermenéutica, (que contra la explícita advertencia de la autora, nosotros continuamos denominándola teoría de la interpretación), es decir, por la doctrina expuesta en *Verdad y Método*. Aquella que expresa en el modo más claro y filosóficamente más riguroso la (cuasi) convicción general de la filosofía del novecientos según la cual la verdad no se da como evidencia “objetiva” de un mundo dado fuera de nosotros, sino como construcción activa en la que el sujeto cognoscente interviene con sus paradigmas, de los *aprioris* de Kant a la “apertura” histórica de la que habla Heidegger pero que también se encuentra en la teoría de la ideología de Marx.

Di Cesare prefiere llamar a la hermenéutica teoría de la “comprensión”, argumentando que “interpretación” refleja menos fielmente el sentido del *verstehen* alemán (“interpretación” sería más bien *Auslegung*).

La preferencia por el término interpretación sin embargo no es casual, según la autora. Revela una cierta declinación de la hermenéutica, típicamente italiana, que depende de la influencia dominante del pensamiento de Luis Pareyson, en cuya escuela se han formado gran parte de los hermeneutas italianos.

El Ser, el lenguaje y una coma

Es verdad que la propia Di Cesare usa preferentemente la palabra “comprender” más que “comprensión” para designar el acto hermenéutico. Quizá exageramos en minucias terminológicas, pero no parece azaroso decir que la “comprensión” evoca en nuestra lengua un conjunto de significados tales que le dan a la hermenéutica ese aire “irónico” que frecuentemente le reprochan aquellos que la ven como un pensamiento indulgente, peligrosamente inclinado al relativismo. Justamente, midiéndonos con este problema de palabras y con los argumentos que aduce Di Cesare y que no se deben perder de vista, nos damos cuenta una vez más de la importancia de la lección de Pareyson, que viniendo de la tradición existencialista ha considerado siempre la interpretación como un acto en el que el sujeto se juega entero, y que puede resolverse como un logro o como un fracaso, con todas las implicaciones éticas que ello comporta.

⁵ N. T.: Político italiano. Entre sus actividades más notorias destaca haber sido alcalde de la ciudad siciliana de Palermo entre 1985 y 1990 y entre 1993 y 1997 después de haber ostentado diversos cargos dentro del partido Democracia Cristiana y de haber fundado su propio partido (La Rete-Movimento per la democrazia) en 1991. Este segundo periodo como alcalde (1993-1997) se conoce como “la primavera” de Palermo por la limpieza de cara que produjo en la ciudad, ocupándose tanto de la recuperación del patrimonio artístico e histórico así como por haberse movilizado contra la mafia enfrentándose al mismísimo juez Falcone por tener guardados en los cajones de su despacho pruebas inculpatorias de los crímenes de la mafia y de las conexiones de ésta con la política.

⁶ N.T.: Traducido al español por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito en la editorial Sígueme, 1977

Por lo demás, Pareyson es el único pensador hermenéutico que ha aportado una definición formal de la interpretación (un conocer en el que el objeto, la cosa, más se revela cuanto más se exprese el sujeto); en cambio, la “comprensión” gadameriana arriesga frecuentemente con esconderse bajo el modelo diltheyano de las ciencias del espíritu, definidas negativamente como aquellas que no disponen de un método riguroso como el de las ciencias de la naturaleza.

En esta misma dirección va la lectura que Di Cesare, como muchos otros estudiosos, da a la famosa frase de Gadamer según la cual “el Ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

Según se ponga la coma, incluso en italiano, (como necesariamente en alemán), antes o después de la proposición relativa, se dirá, o bien, que sólo el Ser que puede ser comprendido es lenguaje, repitiendo así la vieja distinción (Dilthey, *Windelband*) de ciencias de la naturaleza o ciencias del espíritu; o bien, que el Ser mismo es, en general, lenguaje, y que el ser comprendido es una de sus características generales, asumiendo así la consecuencia de la afirmación de Heidegger según la cual “el lenguaje es la casa del Ser”.

Ya no se trata sólo de la diferencia entre Gadamer y Pareyson, sino, y sobretudo, la de Gadamer y Heidegger sobre la cual el libro de Di Cesare es rico en análisis y tesis dignas de discusión. Fundamentalmente respecto a la metafísica griega, Platón, Aristóteles y los presocráticos, Gadamer mantiene siempre una posición diferente al “catastrofismo” de Heidegger. Una posición también ella, de “comprensión” y aceptación más que de interpretación arriesgada, una posición que la autora, manifiestamente, también prefiere. Todavía queda el peligro de alejar demasiado la hermenéutica de sus raíces heideggerianas, de las cuales continúa dependiendo, incluso en Gadamer, su permanente vitalidad.

Para nosotros Él era “el” filósofo.

Gianni Vattimo

La Stampa, 10 abril 2004

Más radical que Croce, interlocutor de la izquierda revolucionaria

Uno de los chistes inventados por Umberto Eco para su librito *Filósofos en libertad*, años cincuenta (del siglo pasado) sonaba (y aparecía, en el diseño) así: Esto es Gentile que se va a confesar y dice con vergüenza: Padre, he cometido un acto puro. No recuerdo sin embargo que le dedicase otro a Croce, o igual es que no era así de memorable. Pero merece una reflexión, porque este hecho refleja el clima filosófico de la época y la actitud que a la larga caracterizó la cultura italiana respecto a Gentile. Había, y duró bastantes en los decenios siguientes, el tabú de “Gentile fascista”, que lo convertía en un tema espinoso incluso para los que querían elegirlo como argumento para un curso o para una tesis. Aun Eco, dedicándole una viñeta de su libro no toma posiciones audaces contra este tabú. Expresaba por el contrario otro aspecto de la recepción filosófica de Gentile en la Italia de aquellos años. Para muchos de nuestros maestros de la universidad, Gentile era “el” filósofo italiano de la primera mitad del novecientos, con el que, en todo caso, había que medirse; mientras que su rival, Benedetto Croce, si bien era políticamente correcto, estaba considerado como un pensador menos radical, interesado como estaba en la literatura y en la historia, en el fondo, en la actualidad.

Otra cosa era el actualísimo Gentile, que presentaba una búsqueda sin compromisos de la herencia hegeliana, llegando al absurdo de identificar totalmente el

espíritu con el acto puntual del pensamiento pensante. El fascismo “activista” de Gentile hacía de él incluso un posible interlocutor de la izquierda revolucionaria; sobre esto, y sobre una cierta cercanía a Gramsci, apuntaba entonces Augusto Del Noce en sus cursos en Torino como profesor libre, que era uno de los pocos que hablaba del tema. Del Noce era heredero de la tradición neoescolástica católica; como Bontadini (maestro de Severino, también él, marcado por el culto a la radicalidad gentiliana) y otros pensadores católicos, veía en Gentile el adversario ideal para reivindicar la verdadera filosofía de lo “perenne” aristotélico-tomista, que había sido redescubierta contra las consecuencias inaceptables del idealismo. En cambio, se necesitarían años para que la cultura italiana se diese cuenta de que quizá la vía maestra de la filosofía del novecientos era la de Croce, siempre atento a aquellos “distintos” (el arte de la filosofía, la política no reductible a la ética o al estado ético), que nos habría preparado para escuchar a los maestros de la hermenéutica y a la pluralidad de los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein.

El filósofo inactual e impolítico que nos hizo releer a Nietzsche

Gianni Vattimo

La Stampa, 13 noviembre 2004

Recensión del libro de Federica Mentevecchi: Giorgio Colli, biografía intellettuale. Ed. Bollati Boringhieri, 2004

Él no es ni moderno ni cristiano, por consiguiente no puede tomar compromisos con el “sentido histórico”...no es ni socialista ni reaccionario, sino que, simplemente, ignora la política: así lo describía, en recuerdo de Giorgio Colli, su discípulo y colaborador durante casi toda su vida, Mazzi Montinari, junto con el que proyectó y realizó la monumental edición crítica de los escritos de Nietzsche, hoy referencia obligatoria para los estudiosos del pensador alemán en todo el mundo. La frase de Montinari abre la nota bio-bibliográfica de Colli que cierra el bello volumen que le ha dedicado Federica Mentevecchi. La biografía de Colli, desaparecido en 1979 cuando todavía estaba realizando la edición crítica de Nietzsche, (que comenzó a publicarse en 1964 en la editorial *Adelphi* y en la cual recientemente han aparecido dos volúmenes de epistolario), atraviesa gran parte de la historia de la cultura, no sólo italiana, del siglo pasado.

Nacido en Torino en 1917, estudió en el famoso Instituto D’Azeglio y se licenció en leyes con Gioele Solari, del cual fue asistente durante un breve periodo de tiempo antes de ganar una plaza como catedrático de instituto en Lucca. Aquí tuvo, entre otros, a Montinari como alumno. Con él, Colli, que había comenzado a colaborar muy pronto con la editorial *Einaudi*, proyectó la edición de los textos de Nietzsche. Todo esto fue posible, paradójicamente, por el hecho de que Montinari, a diferencia de su maestro, no estaba lejos de la política y es más, por ello consiguió un permiso para estudiar en los archivos Nietzsche en Weimar, entonces situados en la República Democrática Alemana, permiso que le dieron justamente por comunista, ya que por lo que sabemos, permaneció fiel al partido incluso después de la represión de la revuelta húngara de 1956. Paradoja a la que se le une otra, ya que la editorial *Einaudi*, a la que pertenecía originalmente el proyecto de Colli y Montinari, decidió, probablemente por razones de higiene política, no publicar la edición de las obras de un “nazi” como Nietzsche. No es extraño que esta decisión esté relacionada con el nacimiento de la

editorial *Adelphi*, fundada por un extrabajador de la editorial *Einaudi* como Luciano Foà a finales de los años cincuenta.

Sobre este tema, procedemos con cautela tal como lo hace la autora de esta biografía, que incluye una larga cita de un artículo de Cesare Vasoli (1961) en la cual manifiesta su escándalo por el proyecto de Einaudi de publicar a Nietzsche, como si fuese posible “colocarlo en nuestras bibliotecas junto con las obra de Gramsci o de Salvemini”. Una cita que expresa bien el clima polémico en el que se discutió entonces este proyecto editorial. Creemos que se puede hablar de la cautela de Montevercchi, que en este libro, que por un lado está perfectamente documentado y lleno de reconstrucciones teóricas significativas, pero por otro, habla muy poco, o más bien, calla completamente sobre algunas de las figuras que tuvieron un peso decisivo en la historia de la editorial Adelphi, en primer lugar sobre Roberto Calasso y su amigo y mentor Bobi Bazlen. Esto lo decimos con un conocimiento escaso y superficial sobre la historia en cuestión, pero sospechamos con un poco de razón que la ausencia total en este libro de un nombre como Calasso⁷ no se debe a alguna razón que se nos escapa y sobre la cual tampoco querríamos insistir y reabrir polémicas, pero pensamos que tal razón debería al menos ser señalada. Quizá todo se debe al hecho de que el estudio de Montevercchi, particularmente digno de atención en tanto que es único, o casi único en la actual literatura crítica, es una biografía intelectual, centrada en el pensamiento de Colli como filósofo y teórico, más que en sus actividades como editor y promotor de la cultura. Vuelve aquí, pues, la frase de Montinari del principio.

Colli en muchos sentidos era un pensador inactual, como le gustaba pensarse al propio Nietzsche. Su actividad cultural estaba fundamentalmente orientada, y diríamos que casi exclusivamente, a poner a disposición de sus contemporáneos textos de carácter clásico capaces de ser “el principio de un cambio radical” que hiciese “resurgir la cultura como vida viviente, esencia de una sociedad, aunque sea limitada, de hombres” (p. 49). No había ningún sentido histórico como objetivo específico para el presente que moviera a Colli, más bien era una visión de la historicidad identificada con el ideal de lo clásico como aquel texto dotado de una “excelencia” no efímera en el campo de la grandeza humana (cita de Colli, aquí en la página 17). Colli quería acercarse directamente a esta grandeza, dejando de lado las incrustaciones de ciertas tradiciones demasiado marcadas históricamente por las “circunstancias” con las que los textos se mezclaban: Colli no sólo era impolítico, sino que además era un adversario acérrimo de toda consideración positiva de la *Wirkungsgeschichte*, es decir, del devenir histórico de los textos como parte determinante de su significado. Esta actitud, puramente filológica, inspiró su empresa de editor y comentador de Nietzsche. Empresa que, sobretodo para el menos impolítico de Montinari, equivalía a “lavar la cara del Superhombre” (título de su artículo publicado por el diario *L'Espresso* a la muerte del maestro), es decir, liberar a Nietzsche de la falsificación “protonazi” realizada por su hermana Elisabeth en la edición de sus escritos póstumos, reunidos en la obra apócrifa con el título de *La voluntad de poder*. Para Colli se trataba de aproximarse de modo auténtico a la grandeza expresada en una forma no efímera y sólo por eso, capaz de una función cultural y civilizadora, que es, obviamente, liberadora. Es este el sentido que Colli da a lo clásico como expresión plena de valor, y en cuanto tal, reservada a unos pocos: y pienso en las páginas dedicadas a los misterios eleusinos y al carácter aristotélico de la sabiduría griega, en su amor por Heráclito el oscuro... (*La Naturaleza ama esconderse*, era el título de su primer recopilatorio de textos de estudios sobre la filosofía griega).

⁷ N. T.: Roberto Calasso, editor y escritor italiano. Participó en la fundación de la editorial Adelphi en 1962. Después de ocupar diferentes cargos en la editorial, en 1999 ocupó la presidencia.

La filosofía de la expresión, tal como Colli tituló uno de sus libros teóricos más densos, es casi demasiado acorde con este modelo místico e iniciático, modelo que Federica Montecchi nos ayuda a penetrar. Modelo que queda marcado justamente por esa inactualidad de la que el propio Nietzsche, al menos en sus obras de madurez, intentó sustraerse, quizá incluso convenciéndose de que podía realmente fundar una nueva cultura y una “gran política”, que Colli y Montinari, en sus comentarios, ven, si no como el inicio de su locura, al menos como el signo de una *hybris* desmesurada que no está muy lejos de la locura. La impresión que queda tras leer la biografía de Montecchi, y volviendo a pensar los escritos de Colli bajo su luz, es que permaneció quizá demasiado fiel al Nietzsche joven, al filólogo, admirador de Schopenhauer, descubridor de la dualidad Apolo-Dionisio, a la que ambos atribuyen un significado central. Nietzsche terminó por no pensar esta dualidad como una copia de términos que desarrollan una dialéctica eterna como la vida misma, relación que en cambio si que permanece así en el pensamiento de Colli, lo cual le permite mantener su álgida inactualidad que no sólo es irreductible al presente, sino que se arriesga a volver problemática toda perspectiva de futuro.

SuperNietzsche

Gianni Vattimo

L'Espresso, 17 agosto 2000

Fue amado por la derecha. Después, por la izquierda

Hoy, a cien años de su muerte, hay una nueva e inesperada oleada que redescubre su pensamiento más radical

Lo explica un gran estudioso suyo

No es sólo una cuestión de centenario, incluso si esto ayuda a la reaparición de un interés, que en los últimos años parecía algo empañado tras el periodo de la verdadera y propia "Nietzsche Renaissance" de los sesenta y setenta. Ésta estuvo motivada fundamentalmente por el propósito de “desnazificar” a Nietzsche, eliminando, cuanto fuera posible, las incrustaciones derivadas de la utilización que hicieron los nazis.

En este propósito estuvo inspirada, antes que nada, la edición crítica de las obras de Nietzsche iniciadas a principios de los sesenta por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (este último, comunista militante), los cuales pensaban que se trataba de reestablecer la verdad de los textos nietzscheanos principalmente en el plano filológico. La edición crítica de la enorme masa de manuscritos inéditos debía mostrar a todos que el Nietzsche teórico de un superhombre de tipo biológico-racial era una invención fundada sobre las verdaderas falsificaciones de los textos operadas por los editores de las obras póstumas, sobretudo en *La voluntad de poder*.

Al menos para Montinari, el propósito de reestablecer la autenticidad de los textos estaba también relacionado con un intento de redimensionamiento de la influencia de Nietzsche sobre la cultura y la filosofía de nuestro siglo. Nietzsche no era el precursor del nazismo que se había querido hacer creer, pero menos aun se trataba de la figura de un pensador epocal en la que otros, sea desde la cultura de la derecha o de la izquierda, querían reconocerse.

Y sin embargo sería difícil explicar el renacimiento de los estudios nietzscheanos en los años sesenta sólo en función de un interés filosófico o de tipo político cultural. Entender qué es lo que verdaderamente dijo Nietzsche importa mucho, no sólo para liquidar a un maestro ficticio, sino porque, a pesar del nazismo, había entonces mucha gente que percibía en sus obras un espesor filosófico cargado de futuro. Quien leía a Adorno y su crítica despiadada de la industria cultural no podía no sentir un eco de los escritos nietzscheanos como “Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida” que ponía en discusión en términos radicales, la falsa ilustración de las modernas sociedades occidentales.

Así, junto a la edición crítica Colli-Montinari, se desarrolló, y no es raro que polemice con sus intentos puramente filológicos y, en fondo, de redimensionamiento terapéutico, el influjo de las grandes lecturas de la obra de Nietzsche que marcaron toda la cultura de aquellos decenios: el libro de Heidegger y aquel de Gilles Deleuze (Nietzsche y la filosofía), publicados respectivamente en 1961 y 1962. Heidegger veía en Nietzsche el pensador del fin y del triunfo de la racionalidad tecnológica del mundo; Deleuze lo leía sobretodo como función antidialéctica- y por lo tanto antimarxista y antifreudiana-, es decir, como el maestro de una visión “afirmativa del mundo” que enseñaba a desconfiar de las conciliaciones demasiado fáciles, que ya sea el comunismo o el psicoanálisis, ofrecían como solución a la alienación del hombre moderno.

En resumen, se trataba en ambos casos de una radicalización extrema de la crítica a la democracia capitalista que tenía sus representantes en la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Benjamin. Y no en último lugar, Marcuse. El Nietzsche Renaissance se saldó pronto, en los años sesenta, con el espíritu de contestación que rechazó, desde la izquierda, el comunismo soviético.

Preguntarse qué sentido tiene hoy volver a hablar de Nietzsche, significa, ante todo, repensar el problema de qué es lo que está vivo y qué está muerto de aquella cultura radical de los años sesenta: la teoría crítica frankfurtiana, el descubrimiento del llamado “segundo Heidegger”, la utopía de una sociedad renovada mediante una transformación radical de las formas del poder y de la subjetividad, hasta a Marcuse y su idea de la salida estética de la existencia. Esa cultura radical y utópica ha sido demonizada en los últimos decenios en cuanto se veía en ella la amenaza totalitaria, leninista, enemiga de la creatividad individual. Pero la vuelta del interés por Nietzsche es quizá justamente la expresión de una nostalgia más que superficial, por el radicalismo de los sesenta, que justamente en cuanto escuchaba a Nietzsche, tenía en sí mismo bastante individualismo como para satisfacer a los discípulos de Popper y de Hayek que hoy arrecian.

Y no solo esto. El fin de los metarrelatos, como los llamaba Lyotard, es decir, de las ideologías globales, totalitarias y tranquilizadoras como toda paternidad (de la que la figura del Santo Padre no es quizá más que un sucedáneo), ha estado determinada también por la conciencia de la cual Nietzsche fue el máximo anunciador: no hay hechos, sólo interpretaciones. Aquello que, con buenas razones, llamamos lo real es un juego de interpretaciones que se entrelazan y dan lugar a interpretaciones compartidas y estables, aun siempre ligadas a la subsistencia de paradigmas y expectativas comunes. Nuestro mundo real es aquel al cual accedemos a través de los medios de información, que son agencias interpretativas, que ya no se revisten de la sacralidad de la cual se han amamantado en el pasado, cuando la verdad era aquello que decía el papa o el emperador, o más recientemente, el partido o el comité central. El mundo de Nietzsche es el mundo de la pluralidad de interpretaciones hecho explícito: hoy, todos, no sólo los intelectuales o los espabilados saben que “la televisión miente”, o que para entender qué es lo que sucede hace falta leer más de un periódico y atender a diferentes fuentes.

Prefacio de Gianni Vattimo a *Una izquierda para el próximo siglo* de Richard Rorty

El texto que sigue es el Prefacio de Gianni Vattimo a la edición italiana de *Una izquierda para el próximo siglo. La herencia de los movimientos progresistas americanos del novecientos* de Richard Rorty, publicada en estas semanas⁸ en la editorial *Garzanti*. En la presentación al público italiano de esta obra del filósofo americano, Vattimo señala el interés de su propuesta para nuestro país: “si hay una posible definición de la izquierda, hoy, tras el fracaso de las revoluciones que han intentado aplicar una rígida filosofía de la historia, esa es la que encontramos aquí en Rorty -el partido de la esperanza contra el partido de la ciencia, del dogma, de la verdad-”

Prefacio de Gianni Vattimo

El título original de este libro -*Achieving Our Country, Forjar nuestro país*, o algo parecido- podría dejar perplejos a los lectores italianos, a los que la obra se les presenta como un texto sobre la izquierda y su significado a las puertas del siglo XXI. En síntesis ¿es un libro sobre la izquierda o un libro “patriótico” que reivindica la herencia nacional americana, es verdad que en sus aspectos liberales y progresistas, pero también en definitiva desde el punto de vista de una tradición nacional? Discutir esta aparente discrepancia, creemos, es un buen modo de introducir la lectura del texto desde y sobretodo, el punto de vista de aquello que promete el título italiano⁹. No se trata de que hoy un programa de izquierdas solo pueda ser un programa “nacional”, obviamente. Sino que una política de izquierdas, según Rorty, hoy solo puede ser una política que se sitúa en una herencia histórica, claro que, reconstruida e interpretada responsablemente. No puede seguir siendo, como se ha pensado equivocadamente a partir de Marx, y quizá sustancialmente desde la Ilustración, una política fundada en bases racionales ciertas, y menos aun en el conocimiento científico, ya sea del conocimiento de la naturaleza humana o de las leyes de la economía o de la sociología. Antes incluso de la pregunta de cuánto pueda valer la tradición liberal americana para nosotros los europeos y los italianos para forjar nuestro país, está esta actitud de fondo frente a la que nos pone Rorty y respecto a la cual nos invita a tomar posiciones. Sí, los ejemplos son Whitman y Dewey en vez de Marx y Foucault, pero justamente porque antes que representar la tradición específica de la cultura política liberal americana, estos indican una orientación intelectual que, en términos filosóficos, es la del pragmatismo. Una palabra que la izquierda italiana ha conocido fundamentalmente en sentido negativo -*pragmatismo* era en los años ochenta, una cierta falta de prejuicios que caracterizó fundamentalmente ciertos momentos de la política socialista, sobre los que el juicio hoy todavía está abierto, y que además tienen aun numerosas causas judiciales abiertas-. Pero en sentido propio, el pragmatismo es aquella tradición filosófica americana que se remonta a Pierce, a James, y, precisamente, a Dewey, a quien Rorty privilegia en cuanto auténtica “filosofía de la esperanza”, exactamente en el mismo sentido en el que, como dice en las primeras páginas de este libro, “la izquierda es el partido de la esperanza”. Algo totalmente diferente del *Prinzip Hoffnung* de Bloch, que, no obstante todas sus aperturas, sigue siendo demasiado dependiente de una metafísica de la historia para no encontrarse, al final, en contraste con la imprevisibilidad de la libertad.

⁸ N. T.: octubre, 1999

⁹ N. T. El título en la edición italiana es “Una sinistra per il proximo secolo”

El pragmatismo y la izquierda tienen en común la experiencia, enseña Rorty, porque ninguno de los dos cree poseer la verdad entendida como imagen adecuada y fiel de las cosas como son. Es precisamente respecto a esta idea de la verdad, que la izquierda “tradicional”, a la que se puede llamar también la izquierda clásica europea de origen ilustrado, positivista o marxista, se revela como un programa, sea filosófico o político, que no tiene solución de continuidad y en definitiva, que ha fracasado. Rorty no insiste demasiado, pero queda claro que para él el naufragio de las revoluciones comunistas está en última instancia ligado a la rigidez metafísica de las bases en las que creían fundarse. A parte de otras consideraciones, es justamente la pretensión de tener una visión científicamente fundada de la historia lo que fundamentalmente ha motivado la dictadura del proletariado y después, el fracaso de la planificación económica (la clase obrera empírica no tiene una verdadera conciencia de clase, se necesita el Comité Central). Rigidez metafísica y pretensión de verdad y de rigor científico constituyen también los límites de la “nueva izquierda” americana que es la principal controversia polémica que trata el libro. El rigor científico significa principalmente, voluntad de no transigir nunca sobre los principios que se siguen tomando como datos de una claridad cartesiana. Cartesiana es la mentalidad de Foucault, que se esfuerza en colocar los hechos históricos en un esquema teórico, produciendo sofisticados análisis de los acontecimientos que son, “si se puede, más inútiles para la izquierda de cuanto lo fuera el materialismo dialéctico de Engels”. Es este punto de vista el que lleva a considerar a la izquierda reformista, la que en la tradición americana se liga al pragmatismo de Dewey y de Whitman, como expresión de un desprestigiado “humanismo liberal”.

Oímos resonar en esta polémica rortyana muchos motivos del debate entre la izquierda reformista y la izquierda “extrema”, mejor dicho, dogmática, que tiene su lugar también en nuestro país. Nuestra izquierda dogmática, tiene también, desde la sofisticación de sus análisis, la pretensión de mostrar con evidencia las razones por las cuales el capitalismo no puede más que producir crisis recurrentes, el desprecio por los “compromisos” a los que se atienen los reformistas. Y, lo que más importa, por todas estas razones comparte la actitud fundamentalmente “contemplativa” de la nueva izquierda americana. Es más, nosotros podemos añadir, sin ni siquiera las relativamente buenas razones que han tenido y tienen los liberales americanos para querer situarse fuera del “sistema”, que se ha ensuciado con los crímenes de la guerra de Vietnam y que más recientemente ha apoyado las más variadas dictaduras en muchas partes del mundo.

Fue sobretodo la guerra de Vietnam la que animó a muchos militantes de la izquierda americana en los años sesenta a compartir la tesis enunciada emblemáticamente por Sartre, según la cual “los anticomunistas son gentuza”. Mientras tenían razones para luchar en la guerra de Vietnam, estos liberales de izquierda se equivocaban y se equivocan cuando creían que la guerra fría contra Stalin y sus epígonos no se estaba combatiendo. El error ha tenido amplias consecuencias para la política americana, además de haber debilitado la acción de la izquierda reformista sin producir ningún otro tipo de resultado, si se excluyen los análisis, verdaderamente interminables, de los que todavía vive la inteligencia académica americana que se remonta a los maestros franceses como Foucault, Lyotard o Derrida.

Nos encontramos aquí frente a un complejo juego de espejos. Porque la izquierda dogmática europea ha vivido largamente con la convicción de que el imperialismo americano, y específicamente la guerra de Vietnam, justificaban una actitud de total apoyo a las revoluciones comunistas de todo el mundo; primero en el caso de Rusia, obviamente, y luego, en los años sesenta la china y la cubana. Caído el mito de la URSS (y derruida la URSS misma), disuelto en los horrores de la plaza de

Tien An Men también el mito de China, todavía está en pie, al menos para una parte de la extrema izquierda europea, el mito de la revolución cubana. Pero queda el hecho de que, hoy, ciertamente menos relevante que diez años atrás, el extremismo de izquierda europeo para legitimarse deriva muchos de sus argumentos de los motivos utilizados por la izquierda americana, como por una especie de imitación. Es verdad que también Europa podía argumentar que “sufría” el imperialismo estadounidense; pero ningún soldado europeo ha muerto en Vietnam, mientras la lucha anticapitalista era generalmente asumida por nosotros como por derivación -para los cubanos, para los chinos, para los vietnamitas...- No es que se quiera criticar estas nobles intenciones internacionales, pero es muy verosímil que el fracaso de las “revoluciones” europeas de los años sesenta y setenta, incluidos los terrorismos italiano y alemán, haya motivado también la abstracción y el carácter “importado” de los valores por los cuales combatían. En resumen, nosotros importábamos las razones antisistema de la Nueva izquierda americana, y ésta utilizaba los instrumentos de análisis que le proporcionaba la izquierda dogmática europea que a su vez tenía como referente político justamente estos movimientos antiimperialistas de importación.

Si se tienen en cuenta consideraciones como ésta, se ve fácilmente hasta qué punto están ligados los destinos de la izquierda reformista americana y el de la europea. En el pasado reciente, se evidencia en los acontecimientos de la lucha antiimperialista de los tiempos de Vietnam y de los años posteriores, y hoy día, la extrañeza respecto al sistema, que profesa la extrema izquierda europea se construye sobre temas y problemas más específicamente autóctonos, y se precia de tener un aparato conceptual que es el del “deconstruccionismo”, de moda en las universidades americanas. El balance de la “Nueva izquierda” –sea americana o europea- es suficientemente claro que es un fracaso como para seguir insistiendo sobre ello. Rorty tiene el dudoso mérito de haber realizado un análisis profundo que confirma la impresión epidérmica de muchos europeos que están en contacto más o menos constante con las universidades americanas y los intelectuales estadounidenses: es decir, la impresión de que el radicalismo de muchos de los análisis literarios, filosóficos, sociológicos y políticos que nos llegan de esos ambientes, y que incluso se aplican de modo creativo (véase, la utilización feminista de muchos de los términos derridianos) instrumentos conceptuales de origen nietzscheano y heideggeriano, vía Foucault y Derrida, corresponden a la tranquila aceptación, cuando no incluso complaciente, de una posición de marginalidad política por parte, por una buena parte, de los académicos americanos.

Queda el problema –para Rorty y para nosotros- de un *pars construens*. ¿En qué sentido puede valer aquí la referencia al pragmatismo, y al contenido específico de la tradición reformista americana? Ya hemos señalado que hay un nexo estrecho entre el rechazo de una izquierda dogmática, científica, y por eso mismo antidemocrática, y la referencia al “patriotismo” que resuena en el título original del libro de Rorty. El hecho es que una política que quiera representar al partido de la esperanza no puede más que fundarse sobre motivaciones histórico-culturales. Se podrá rápidamente objetar que esto vale también, y fundamentalmente, para la derecha, que tan frecuentemente apela a los valores de la nación, de la tradición, etc. Entones, ¿sería también la derecha un partido de la esperanza? No hay duda de que cuando la derecha utiliza referencias a la historia y a la cultura de un pueblo, lo hace en términos sustancialmente dogmáticos, que por lo demás son evidentes por la facilidad con que su nacionalismo se convierte frecuentemente en racismo, xenofobia, en culto al suelo y a la sangre. Incluso lo que la derecha a menudo presenta como su propio pragmatismo, que es la consideración y el respeto de “las leyes de la economía”, del mercado, etc., no puede ataviarse con este nombre porque refleja una pretensión de realismo que es ajena al pragmatismo en su sentido propio y a la izquierda reformista. También la derecha es, en sus múltiples variantes, un partido

“realista” que pretende fundar su política sobre estructuras dadas, estables, deducidas de las estipulaciones hechas entre los individuos y los grupos. Rorty critica la nueva izquierda americana en nombre de consideraciones políticas mostrando su futilidad respecto a las transformaciones concretas de la sociedad. Pero en el fondo de su discurso, un fondo que, a parte de todas las diferencias y de las analogías de hecho, vale también para la izquierda italiana y europea, está la idea de que una política de izquierdas no puede más que ser no-fundacional. Por lo tanto, no puede argumentarse con evidencias metafísicas, naturalistas, científicas o del género que sea. No es solamente porque de este modo la esperanza se queda fuera de juego, sino que es sobre todo por la libertad y la democracia. Si hay una verdad cognoscible a la base de una política “justa”, entonces la democracia no tiene sentido, y tampoco tiene sentido la historia, ya que las diferentes situaciones históricas se distinguen sólo en base a su mayor o menor aproximación a los “datos” verdaderos, que hay que saber reconocer, la mayoría de las veces dejándose guiar por los que tienen títulos -el Papa, el comité central, los filósofos, los expertos, los científicos, los técnicos...- Rorty se refiere concretamente a la tradición nacional americana, pero sólo en el sentido de que una tradición nacional es principalmente un patrimonio “accesible a todos”, no es algo que se defina de una manera rígida y a lo que nos podamos referir de la misma manera que a un dato (ésta sería más bien la Tradición de la ideología de derechas). La tradición reformista americana es un depósito que sólo se alcanza arriesgando una interpretación, que se argumenta en términos razonables, trayendo a la memoria autores, acontecimientos, doctrinas, que todavía tienen que ser elegidas, extraídas del informe y genérico legado del pasado. También la derecha americana tiene obviamente una tradición cultural: Rorty prefiere el pragmatismo de Dewey y el humanismo de Whitman, pero ¿es esto totalmente arbitrario? El libro argumenta mostrando que la América de hoy ha llegado a ser lo que es más por esta tradición que por la fuerza de la derecha. No hay una razón última, un argumento apodíctico, para preferir la tradición liberal respecto a la reaccionaria. Si se quiere, de nuevo, es propiamente el hecho de que ésta da lugar a una interpretación abierta -por ejemplo, a instituciones democráticas- el argumento más convincente para preferirla. Rorty no lo dice, y puede que no se de cuenta del todo, pero la razón para preferir el pragmatismo, sea como contenido de una propuesta teórico-política, sea como modo de relacionarse con el pasado, repite un giro del pensamiento que se encuentra quizá por primera vez de un modo explícito y completo, en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Ahí, en la segunda sección dedicada a “El ser-ahí y la temporalidad”, Heidegger distingue dos modos de relacionarse con el pasado -un modo inauténtico que lo entiende como Tradición, como dato inmutable que se intenta aceptar como una necesidad “natural”; y un modo auténtico (según la terminología “existencialista” de la obra), que lo recibe como *Ueberlieferung* -transmisión de referencias, posibilidad siempre abierta a la interpretación y a nuevas aplicaciones. Incluso sin exagerar la importancia de tales referencias- que se pueden suponer legítimamente en cuanto Rorty es un óptimo conocedor del pensamiento heideggeriano- nos parece sin embargo que este recurso clarifica el significado de la posición antifundamentalista de Rorty e incluso su posición política. Un discurso “pragmatista” de izquierdas, pero que se podría también llamar a estas alturas, hermenéutica -en cuanto que implica la función definitiva de la interpretación- sólo puede argumentarse refiriéndola a la herencia cultural, asumida como patrimonio que requiere ser interpretado y reconstruido de forma responsable (y esto quiere decir, con riesgo, sin garantías apodícticas).

¿Puede una política de izquierdas definirse con este “método” y en torno a estos contenidos? Aquí método y contenidos se identifican casi completamente: se trata de formular programas y elecciones políticas a través del recorrido crítico de la tradición cultural que nos es común, interpretándola sin pretensiones de verdades definitivas pero en relación a la posibilidad de generar un consenso. Confesemos que

una base semejante no parece muy rica ni prometedora. Por lo demás, Rorty no la presenta de esta forma flaca y abstracta, sino que la sustancializa con referencias explícitas a autores, acontecimientos, realizaciones reformistas y fracasos. Algo parecido debería poder hacerse en Italia, si queremos razonar en términos nacionales, o mejor aún, hacerse para Europa. Un buen ejemplo de contenidos específicos de la tradición europea reciente es el estado de Bienestar del que tanto se discute en estos tiempos, y que seguramente representa una herencia característica de las democracias progresistas europeas y que la diferencia de la tradición nacional política americana. La referencia de Rorty a la tradición no tiene nada que ver con una llamada a conformarse con la herencia de la cultura liberal americana; por el contrario, vale como una invitación a reconocer las diferencias y la especificidad que las políticas de izquierdas de las diferentes áreas culturales tienen como misión hacer valer para construir un consenso. El sentido “nacionalista” del libro implica también un rechazo a las pretensiones universalistas de la izquierda dogmática. Contra ella, el internacionalismo progresista sólo puede oponerse con el esfuerzo de reconocer contenidos abiertos y la posibilidad de una democracia interpretativa como las que se dan en las diferentes realidades nacionales o en diversas áreas culturales. También éste es un punto importante para evitar que una política de izquierdas se presente, o sea vivida en ciertos países y en ciertas culturas, como la imposición de un modelo occidental sobre culturas locales. Con esto no queremos escondernos de otro problema: frente a cuestiones como la mutilación ritual que en ciertas culturas se continua infligiendo a las niñas, ¿debemos hacer prevalecer el principio del consenso informado (cuya aplicación es complicada en tanto que se trata de menores, que quizá sólo podrían sentirse mejor integrados en su comunidad padeciendo la mutilación) o bien el de la defensa de la integridad física que debe ser respetada a toda costa y para todos? Frente a estas cuestiones, frecuentemente la izquierda tiende a manifestar cierta nostalgia por las soluciones “universales”, para imponerlas *erga omnes* incluso contra el principio de consenso (en el caso en cuestión, de la voluntad de la familia y de la comunidad). No sabemos qué es lo que respondería Rorty. No citamos aquí tales problemas únicamente para no escondernos de la dificultad con que la política de izquierdas no dogmática se tiene que enfrentar -aunque sólo sea en el sentido que no cree en la posibilidad de definir los derechos humanos de una vez para siempre-. No bastan dificultades de este tipo para disolver la fuerza de las razones que Rorty presenta contra las pretensiones de una izquierda metafísica, racionalista, científica o de cualquier modo, fundacional. Si hay una definición posible de la izquierda, hoy, tras el fracaso de las revoluciones que han pretendido aplicar una rígida filosofía de la historia, esa es la que encontramos en Rorty –partido de la esperanza contra partido de la ciencia, del dogma, de la verdad. No se trata tanto de aceptar la provocadora propuesta, que Rorty expone en las últimas páginas, de establecer algo así como una “moratoria de la teoría”. Una propuesta que probablemente tiene su legitimidad para la cultura americana, en la que el empeño político concreto viene sofocado por el aparente revolucionarismo de las “deconstrucciones” de todo tipo. Para nosotros en Italia, la situación del debate teórico en la izquierda parece más bien poder describirse en los mismos términos en los que se presenta la cuestión del renacimiento de la política de base y de los partidos mismos. Se necesita tener el coraje de volver a empezar desde lo poquísimo que nos ha quedado: en el caso de los partidos, del empeño de los pocos que no se han dejado fagocitar del todo por la política-espectáculo de la TV; en el caso de la teoría, del hecho que, aunque sea poco, lo que sabemos de la izquierda es que se puede construir (¿refundar?) de verdad, sólo renunciando, en nombre de la esperanza, es decir, de la libertad y del respeto por todos los interlocutores del diálogo social, a toda pretensión de verdad, de objetividad y de validez probada. A diferencia de la moratoria política, lo que se necesita es un esfuerzo, a la vez filosófico y político, para construir finalmente teorías y programas

que acepten hacerse valer en el juego de las interpretaciones en vez de pretender hablar en nombre del Ser, de la Naturaleza y de Dios.

Traducción: Mariana Urquijo