



*From Weak Thought to New Realism*

*Del pensamiento débil  
al nuevo realismo*

ERNESTO CASTRO

Universidad Complutense de Madrid  
<http://ernestocastro.tumblr.com>

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.023>  
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 429-440



Recibido: 08/02/2018

Aprobado: 02/10/2019

## Resumen

En este artículo analizamos la evolución del “pensamiento débil” de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti desde sus orígenes en el “pensamiento negativo” de Massimo Cacciari y la “crisis de la razón” de Aldo Gargani hasta su final en el “nuevo realismo” de Umberto Eco y Maurizio Ferraris. También analizamos el malentendido que llevó a la invención del término “pensamiento débil” (la misreading de un artículo de Carlo Augusto Viano) y el debate sobre este movimiento filosófico que tuvo lugar en Italia durante los años 80.

*Palabras clave:* pensamiento débil, nuevo realismo, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, Massimo Cacciari, Umberto Eco.

## Abstract

In this article we analyse the evolution of Gianni Vattimo’s and Pier Aldo Rovatti’s “weak thought” from its origins in Massimo Cacciari’s “negative thought” and Aldo Gargani “crisis of reason” to its end in Umberto Eco’s and Maurizio Ferraris’s “new realism”. We also analyse the misunderstanding which lead to the invention of the term “weak thought” (a misreading of an article from Carlo Augusto Viano) and the debate about this philosophical movement which took place in Italy during the 80s.

*Keywords:* weak thought, new realism, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris Massimo Cacciari, Umberto Eco.

El término “pensamiento débil” fue acuñado por Vattimo en un artículo escrito a comienzos de la década de 1980 en el que propone debilitar la metafísica, en el doble sentido de rebajar sus pretensiones filosóficas y de abrazar la vulnerabilidad, renunciar a la violencia. Estos dos sentidos del término “débil” están claramente vinculados con el contexto social e intelectual del artículo. El contexto social era el final de los años de plomo, una década en la que la Guerra Fría se materializó en Italia bajo la forma de cientos de atentados terroristas de la extrema derecha e izquierda; y el contexto intelectual estaba marcado por la publicación del libro *Krisis* de Masimo Cacciari en 1976.

Cacciari —posteriormente dos veces alcalde de Venecia— era entonces un intelectual y diputado del Partido Comunista Italiano (PCI) y su libro se puede entender como un ajuste de cuentas con la filosofía analítica y con *Asalto a la razón* de György Lukács. Si la filosofía analítica solo se había interesado por las contribuciones científicas y lógico-formales de ciertos filósofos austriacos (Ernst Mach, Ludwig Wittgenstein, etc.), y si Lukács había trazado una línea de continuidad entre el pensamiento nazi-fascista y ciertos filósofos de la voluntad alemanes (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, etc.), Cacciari combinará y subvertirá estas dos lecturas, mostrando las similitudes entre estos dos grupos de filósofos, subrayando el carácter irracionalista de los primeros y las propuestas emancipatorias de los segundos. Wittgenstein no es solo el padre del neopositivismo lógico sino también el místico de la ética y la estética como lo que no puede decirse pero que se muestra; Nietzsche no es solo el profeta de la raza de los superhombres sino también el crítico de la religión y la metafísica en nombre de la creatividad y el individuo. En ambos casos nos encontramos ante un “pensamiento negativo” que no pretende resolver las contradicciones, como la ciencia o la dialéctica, sino que aspira a permanecer en un proceso constante de crisis y de refundación, del que brotan múltiples “dialectos” y “nuevos órdenes”, en vez de un idioma unificado y un único nuevo orden.

“Crisis”, “refundación” y “nuevo orden” serán algunos de los términos alrededor de los cuales dará vueltas el debate político dentro del PCI desde el giro eurocomunista de esos años hasta la disolución después de la caída de la Unión Soviética. Se puede considerar a Cacciari como el equivalente italiano de los “nuevos filósofos” franceses en la medida en que su obra filosófica plantea una crítica similar al “racionalismo totalitarismo” y su trayectoria política traza una conversión similar hacia posiciones cada vez más de derechas —la biografía típica del intelectual poscomu-

nista, a la que los italianos suelen añadir la obsesión por la escatología cristiana. Ya en *Krisis*, Cacciari se ponía del lado del economista liberal Eugen Böhm von Bawerk en su polémica con el economista socialdemócrata Rudolf Hilferding sobre la consistencia de *El capital* [*Das Kapital*] de Karl Marx: hay una contradicción entre la teoría del valor del libro I y el análisis de la transformación del libro III que expresa el carácter cíclico y político de las crisis capitalistas<sup>1</sup>.

La idea de crisis tuvo mucha circulación a finales de la década de 1970. En 1979 se publicó el libro colectivo *Crisis de la razón* [*Crisi della ragione*], coordinado por Aldo Gargani, en el que se denunció a la “racionalidad clásica” por sus pretensiones de conocimiento teórico y control práctico, que en el fondo “reflejan una constelación de poderes y de funciones de dominio”<sup>2</sup>. Vattimo acuñó la expresión “pensamiento débil” inspirándose en un capítulo de este libro, “La razón, la abundancia y la creencia” [“La ragione, l’abbondanza e la credenza”], de Carlo Augusto Viano. Allí se analiza el “eclipse de la razón” en la filosofía moderna: esto es, la desvinculación de la racionalidad respecto de la ciencia y su identificación con unas creencias más o menos normativas. En las conclusiones del capítulo Viano afirma que “la teoría de la razón ha buscado un saber que fuese más allá del saber positivo y que estuviese en condiciones de autoimponerse, ya fuera indicando fines o fundándose sobre sí mismo: esto es, un saber de algún modo ligado a la fuerza”<sup>3</sup> y distingue entre teorías fuertes, históricamente fundadas, teorías menos fuertes, naturalistamente fundadas, y teorías débiles, formalmente fundadas. Estas últimas “indican las condiciones de aceptación del saber y le atribuyen una función en los procesos de decisión”<sup>4</sup>. Como se puede ver, en la acuñación de la expresión “pensamiento débil” hay un malentendido sobre en qué consiste tal debilidad, un *misreading* por parte de Vattimo.

El artículo de Vattimo sobre el pensamiento débil se publicó en 1983, en un libro colectivo homónimo, coordinado por él y por Pier Aldo Rovatti, que incluía textos de toda clase y condición, desde una apostilla de Umberto Eco al árbol de Porfirio hasta una confrontación entre la hermenéutica y la deconstrucción a cargo Maurizio Ferraris, pasando por unas exégesis de Franz Kafka francamente poco

<sup>1</sup> Cfr. Cacciari, Massimo, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrineli, 1977, cap. 1.1. Y sobre los “nuevos filósofos” franceses cfr. Eribon, Didier Eribon, *D’une révolution conservatrice et des ses effets sur la gauche française*, París, Leo Scheer, 2007.

<sup>2</sup> “riflettono una costellazione di poteri e di funzioni del dominio” (Gargani, Aldo (coor.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979, p. 40).

<sup>3</sup> “la teoria della ragione ha cercato un sapere que andasse al di là del sapere positivo e che fosse in grado di autoimponersi o indicando fini o fondandosi su se stesso: un sapere cioè in qualche modo legato alla forza” (Viano, Carlo Augusto, “La ragione, l’abbondanza e la credenza”, en Aldo Gargani (coor.), *Crisi della ragione, op. cit.*, p. 347).

<sup>4</sup> “indicano le condizioni di accettazione del sapere e attribuiscono a esso una funzione nei processi di decisione” (*Ibid.*, p. 348).

memorables. El libro se consideró el manifiesto fundacional de un nuevo colectivo filosófico, a pesar de que la mayoría de los capítulos ni siquiera mencionaban la expresión “pensamiento débil” y los únicos que se molestaron en definirla fueron los propios coordinadores.

Tal y como lo define Vattimo, el pensamiento débil es una continuación de la “disolución de la dialéctica” iniciada por Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch y Walter Benjamin y seguida por Nietzsche y Heidegger, los “pensadores de la diferencia” —aunque yo no me imagino cómo un filósofo del siglo XIX puede seguir a tres del XX. Según Vattimo, Sartre, Bloch y Benjamin disuelven la dialéctica en la medida en que no proyectan la revolución hacia el futuro sino hacia el pasado y no buscan la síntesis de los opuestos en el todo porque piensan que el todo es lo no verdadero. Pero esta tesis tiene dos problemas. En primer lugar, la interpretación de Sartre como un filósofo de la no-totalidad escamotea que el objetivo del primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* [*Critique de la raison dialectique*] es ofrecer “una antropología estructural” que sea “la condición misma de una totalización en curso y perpetuamente orientada”<sup>5</sup>. En segundo lugar, la interpretación de Bloch como un revolucionario orientado hacia el pasado olvida las primeras páginas de *El principio de esperanza* [*Das Prinzip Hoffnung*]: “De modo primario todo hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado viene más tarde; y el genuino presente casi todavía no existe en absoluto”<sup>6</sup>. El hecho de que Vattimo tenga que adular el pensamiento de un creyente alejado de sus posiciones filosóficas como Bloch, en vez de reconocer su proximidad con un ateo como Theodor W. Adorno (el padre de la dialéctica negativa y, en cierto sentido, de la filosofía de la diferencia), es un síntoma del *cristianismo de armario* en el que estaba encerrado Vattimo hasta que publicó *Creer que se cree* [*Credere di credere*], una salida-confesión donde declara cosas como esta:

me doy cuenta de que, en una determinada interpretación de su pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas con las que he entrado en contacto porque encuentro que sus tesis están también (y quizás sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> “une anthropologie structurelle”, “la condition même d’une totalisation en cours et perpétuellement orientée” (Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, París, 1960, p. 156).

<sup>6</sup> “Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da.” (Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 2)

<sup>7</sup> “mi rendo conto che preferisco Nietzsche e Heidegger, in una certa specifica interpretazione del loro pensiero, rispetto ad altre proposte filosofiche con le quali sono venuto in contatto, anche (e forse soprattutto) perché le loro tesi mi sembrano in armonia con un sostrato religioso, specificamente cristiano, che è rimasto vivo in me” (Vattimo, Gianni, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996, p. 24).

De este modo, dos de los filósofos más ajenos a Cristo de la historia de la filosofía occidental son interpretados a la luz doctrinas específicamente cristianas. La historia del ser de Heidegger no se comprende como el recuerdo de lo olvidado por todos los filósofos, sino que el propio ser se concibe como ese proceso ambivalente de olvido [λήθη] y desocultamiento [ἀλήθεια], equiparable con el proceso también ambivalente de la secularización y de la revelación de Dios. Del mismo modo que el olvido del ser genera su desocultamiento como la nada que despierta la angustia de nuestra propia finitud, así mismo la secularización de Dios genera su revelación como el ser humano que se sacrifica por nuestra vida eterna. En ambos casos nos encontramos con un debilitamiento, con un anonadamiento del ser, que deja de ser una perfección o un ente trascendente, y con un vaciamiento [κένωσις] de lo sagrado, que abandona la violencia del sacrificio (René Girard)<sup>8</sup>.

En cuanto a Nietzsche, Vattimo sigue la lectura heideggeriana de considerarle el último gran intento de superar a la metafísica y la lectura francesa de considerarle un culturalista y un libertario. La voluntad de poder, esa fuerza medio metafísica medio biológica que atraviesa a todos los animales, no se toma como el centro de la filosofía nietzscheana y se le da más importancia a la tesis de que no hay hechos sino solo interpretaciones. El sujeto nietzscheano sería una capa tras otra de máscaras, una apertura a la alteridad que comienza dentro de uno mismo, y no un espíritu libre que impone su voluntad sobre la moral del rebaño. La genealogía del platonismo y del judeocristianismo como enfermedades morales de Occidente no se plantearía en vistas a restituir nuestra salud, sino a aceptar nuestro destino enfermo según la doctrina del eterno retorno. El pasaje de la muerte de Dios se referiría más a la imposibilidad de la metafísica como ontoteología que a la transvaloración nihilista de los valores. Vattimo traduce *Übermensch* como “ultrahombre” [*oltreuomo*] en vez de “superhombre” [*superuomo*] para subrayar, no tanto que está más allá del bien y del mal, cuanto que tiene otra [*alter*] concepción de lo bueno y de lo malo<sup>9</sup>.

La última gran influencia del pensamiento débil es la hermenéutica, entendida como la lengua común [κοινή] de la posmodernidad, es decir, de una época de hibridación cultural similar a la helenística, en la que los medios de comunicación no permiten tener una relación inmediata con la realidad. El pensamiento débil es, por lo tanto, una “ética de la interpretación” que no pretende superar [*überwinden*] la tradición sino solo declinarla [*verwinden*] y transmitirla [*überliefern*], esto es, que tiene piedad [*pietas*] con los juegos de lenguaje, los monumentos y el destino [*Geschick*] que hemos heredado históricamente. Vattimo anticipó las objeciones que se puede formular contra esta concepción retórica de la verdad, tan pedantemente

<sup>8</sup> Cfr. Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978, lib. II, cap. 2.

<sup>9</sup> Cfr. Vattimo, Gianni, *Il sogeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1974.

trufada de expresiones en alemán, latín y griego, que no es sino “la ausencia de un auténtico proyecto propio, el puro re-rastreo [*ripercorrimento*] parasitario de lo que ya ha sido pensado con un propósito sustancialmente edificante y estético: el revivir el pasado como pasado únicamente con la intención de disfrutarlo en una suerte de degustación de anticuario”<sup>10</sup>.

Y esa fue la objeción que formuló Viano contra los “débiles” [*flebilì*]: que declaran que la realidad es muy compleja para ahorrarse tener que analizarla con detalle; que no se toman en serio a los clásicos de la filosofía y los mezclan con total falta de rigor para que todos digan lo mismo; que rebajan las pretensiones de sus teorías hasta el punto de convertirlas en tan infalibles como hueras; en suma, que son “los continuadores de la cultura de la consolación presente en la empresa fallida”, una expresión más del “antiguo gusto italiano por las recuperaciones y las mezclas culturales”<sup>11</sup>. Como dice Paolo Rossi, estamos ante “una forma de tradicionalismo [que] se limita a decir cómo son las cosas, se vuelve hacia la estética y la literatura, inspira la sabia placidez propia de los convalecientes y retoma por completo su función consolatoria tradicional. El pensamiento débil es en realidad solo una subespecie de la anti-ilustración fuerte”<sup>12</sup>.

No es de extrañar que los contribuyentes más avisados de *El pensamiento débil* se distanciaran con el tiempo de sus implicaciones más inconsistentes. Así, Eco, que desde la publicación en 1968 de *La estructura ausente* [*La struttura assente*] había defendido la doctrina peirceana de la semiosis ilimitada —según la cual todo signo remite a otro signo, en una cadena semiótica infinita, sin contrastarse nunca con una realidad extralingüística—, publicó en 1990 *Los límites de la interpretación* [*I limiti dell'interpretazione*], en el que se argumenta, contra los críticos literarios deconstructivos, que no todas las lecturas de un texto son igualmente válidas<sup>13</sup>.

Eco consumó su giro realista en 1997, con la publicación de *Kant y el ornitorrinco* [*Kant e l'ornitorinco*], en el que se postula que la realidad extralingüística es un “continuum” que pone ciertas resistencias a nuestro desenvolvimiento en el mundo. “La aparición de estas Resistencias —escribe Eco— es lo más cercano que

<sup>10</sup> “la mancanza di un autentico progetto proprio, il puro ripercorrimento parassitario di ciò che è già stato pensato con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale” (Vattimo, Gianni, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (coor.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 23).

<sup>11</sup> “continuatori della cultura consolatoria, presente nell'azienda fallita”, “L'antico gusto italiano per i ricuperi e le miscele culturali” (Viano, Carlo Augusto, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turín, Einaudi, 1985, pp. 20 y 16).

<sup>12</sup> “una forma di tradizionalismo, si limita a dire come stanno le cose, si volge verso l'estetica e la letteratura, ispira la saggia pacatezza che è propria dei convalescenti e riprende in pieno la sua tradizionale funzione consolatoria. Il pensiero debole è in realtà solo una sottospecie dell'antiilluminismo forte.” (Rossi, Paolo, *Paragone degli impegni moderni e postmoderni*, Boloña, Il Mulino, 1989, p. 23.)

<sup>13</sup> Cfr. Eco, Umberto, *I limitici dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990, cap. 4, sec. 6.

se pueda encontrar, antes de toda Filosofía Primera o Teología, a la idea de Dios o de Ley. Sin duda, es un Dios que se presenta (si y cuando se presenta) como pura Negatividad, puro Límite, puro “No”, aquello de lo que el lenguaje no debe o no puede realidad”<sup>14</sup>. Quizás nunca lleguemos a conocer positivamente la esencia completa de ese “zócalo duro del ser”, pero sí que sabemos negativamente las teorías que están equivocadas acerca de él. En el ámbito práctico las cosas tienen ciertas disposiciones [*affordances*] que habilitan ciertas actividades y no otras. Por poner un ejemplo que salió en un debate entre Richard Rorty y Eco en Cambridge en 1990: un destornillador puede servir para muchas cosas (atornillar un tornillo, abrir un paquete, matar a alguien, etc.), pero no para limpiarse los oídos. Este “realismo negativo” es compatible, sin embargo, con un cierto relativismo y una cierta hermenéutica:

Que el ser ponga límites al discurso mediante el cual nos establecemos en su horizonte no es la negación de la actividad hermenéutica: es más bien su condición. Si supusiéramos que del ser se puede decir todo, ya no tendría sentido la aventura de su interrogación continua<sup>15</sup>.

Ferraris, el principal promotor del nuevo realismo en Italia, tuvo una conversión similar a la de Eco. Después de haber sido un derridiano de estricta observancia en la década de 1980, y de haber escrito en un capítulo *El pensamiento débil* que “la gramatología pone radicalmente entre paréntesis el problema de la “referencia” a lo real”<sup>16</sup>, Ferraris experimentó una epifanía y se cayó del caballo del giro lingüístico durante una conferencia de Hans-Georg Gadamer en Nápoles en 1992, en la que se le reveló la falsedad del principio hermenéutico de que “*el ser que se puede conocer es lenguaje*”<sup>17</sup>. Tras despertar del sueño dogmático de la deconstrucción, Ferraris vuelve a Alexander Gottlieb Baumgarten y compone una estética, entendida como teoría del conocimiento sensible y de lo análogo a la razón [*analogon rationis*], que permite dar cuenta del ser extralingüístico olvidado por la mayoría de los filósofos del siglo XX.

<sup>14</sup> “L'apparizione di queste Resistenze è la cosa più vicina che si possa trovare, prima di ogni Filosofia Prima o Teologia, alla idea di Dio o di Legge. Certamente è un Dio che si presenta (se e quando si presenta) come pura Negatività, puro Limite, puro “No”, ciò di cui il linguaggio non deve o non può parlare” (Eco, Umberto, *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani, 1997, p. 40).

<sup>15</sup> “Che l'essere ponga dei limiti al discorso mediante il quale ci stabiliamo nel suo orizzonte non è la negazione dell'attività ermeneutica: ne è piuttosto la condizione. Se assumessimo che dell'essere si può dire tutto non avrebbe più senso l'avventura della sua interrogazione continua” (*Ibid.*, p. 37).

<sup>16</sup> “la grammatologia mette radicalmente tra parentesi il problema della “referenza” al reale” (Ferraris, Maurizio “Invecchiamento della “scuola del sospetto”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (coor.), *Il pensiero debole*, *op. cit.*, p. 133).

<sup>17</sup> “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986, p. 478).



El resultado fue *Estética racional* [*Estetica razionale*], “el mayor esfuerzo teórico de mi vida —dijo Ferraris en 2011—, en el cual ha confluído todo mi trabajo hasta entonces y del cual (me doy cuenta ahora, a casi quince años de distancia) deriva todo lo que he hecho después”<sup>18</sup>. Se trata, sin embargo, de un tocho doxográfico, alejado del estilo propositivo del posterior Ferraris, donde es arduo discriminar entre la posición del autor y la de los autores que está comentando. Si he entendido algo, la estética de Ferraris no afirma que el conocimiento de la realidad extralingüística sea inmediato, sino mediado por la imaginación, la facultad que, desde Platón hasta Kant, media entre lo sensible y lo inteligible, en la medida en que tiene al mismo tiempo un carácter pasivo (sobre ella se imprimen las percepciones sensibles) y activo (a partir de ella se abstraen los conceptos inteligibles) y por ende se proyecta hacia el pasado, bajo la forma del recuerdo, y hacia el futuro, bajo la forma de la figuración.

La estética no es, por lo tanto, un campo filosófico menor que solamente versa sobre las bellas artes, sino la filosofía primera, que versa en general sobre el conocimiento sensible y lo análogo a la razón. La unidad del campo estético viene dada por atributos como la claridad, que la tradición filosófica asocia tanto a la belleza como a la certeza (las ideas claras y distintas de René Descartes). Frente al programa gadameriano de que “*la estética debe disolverse en la hermenéutica*”<sup>19</sup>, Ferraris subordina los demás campos filosóficos a la estética; esto es, por orden jerárquico: la ontología, la fenomenología, la hermenéutica y la icnología o teoría de los rastros [ἵχνη]. Esta última disciplina, inaugurada y bautizada por el propio Ferraris, pretende ocuparse de las entidades ideales, tomando como referencia las primeras obras de Derrida, sobre el origen de la geometría y el problema del signo en Husserl: las entidades ideales no pueden ser concebidas como abstractas, porque entonces tendríamos el problema del paso de lo abstracto a lo concreto (del número 3 en abstracto a este número “3” en concreto); deben ser concebidas mejor como series de particulares indefinidamente iterables, como los signos del alfabeto, que se pueden repetir hasta el infinito y por lo tanto se puede decir poéticamente que nunca están completamente presentes ni completamente ausentes, sino que son la presencia de una ausencia, rastros que vienen del pasado y apuntan al futuro<sup>20</sup>.

El problema de esta rehabilitación realista de Derrida es que, por mucho que él criticase al *logocentrismo*, su teoría de la escritura seguía presa de la cárcel del

<sup>18</sup> “il maggiore sforzo teorico della mia vita, in cui è confluito tutto il mio lavoro fino ad allora, e da cui (me ne accorgo adesso, a quasi quindici anni di distanza) deriva tutto quello che ho fatto dopo” (Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, Milán, Raffaello Cortina, 2011, p. XI).

<sup>19</sup> “Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen” (Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I*, op. cit., p. 170).

<sup>20</sup> Cfr. Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, op. cit., cap. 1 y 5; Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1962; Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduc-*

lenguaje de la filosofía del siglo XX con su “no hay afuera del texto”<sup>21</sup>. Del mismo modo, Ferraris no puede postular la existencia de una realidad fuera del texto, no puede escapar a la máxima gadameriana de que el ser que puede ser conocido es lenguaje, porque su estética sigue pensando el conocimiento sensible en términos lingüísticos y textuales: “la estética no es una ciencia de la sensación en cuanto tal (cuya posibilidad, como veremos, parece dudosa y contestable), sino una ciencia de la sensación inscrita y retenida [sic], por ejemplo, en la mente o en la imaginación como *tabula rasa*”<sup>22</sup>. Para ser un verdadero realista, Ferraris necesita un criterio que le permita discriminar entre la realidad y la apariencia, pero el enfoque estético que ha adoptado confunde irremediabilmente estos dos ámbitos al tomar a la imaginación (la *φαντασία* de Platón, la *Einbildungskraft* de Kant) como la facultad del conocimiento sensible.

Más revelador del giro realista de Ferraris es su cambio de enfoque acerca de la filosofía nietzscheana. Si en 1989, en *Nietzsche y la filosofía del siglo XX* [*Nietzsche e la filosofia del Novecento*], Ferraris había expuesto históricamente, sin juzgarlas, las diversas interpretaciones que se han ofrecido de Nietzsche después de su muerte, desde la nazi-fascista hasta la sesentayochista; en el 2000, una década después, en *Nietzsche y el nihilismo*, juzgará duramente tales interpretaciones desde el punto de vista de la biografía intelectual del propio Nietzsche. Esta muestra a un pensador autodidacta fuertemente influido por el positivismo, el materialismo y el neokantismo, especialmente a través de la obra de Friedrich Albert Lange, y por las ciencias de su época (la doctrina de la voluntad de poder y del eterno retorno no se entiende sin la química y la biología alemanas de la segunda mitad del siglo XIX); lejos del mito de Nietzsche como “artista de sí mismo”, “irracionalista totalitario”, “inversor de la metafísica”, “anarquista dionisiaco”, “maestro de la sospecha”, “nihilista pos-moderno”, etc. Aunque no cita en ningún momento a Vattimo, es evidente que Ferraris está asesinando al padre<sup>23</sup>.

---

*tion au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967.

<sup>21</sup> “Il n’y a pas de hors-texte” (Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 227).

<sup>22</sup> Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, op. cit., p. 49.

<sup>23</sup> Cfr. Ferraris, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milán, Bompiani, 1989; *Nietzsche y el nihilismo*, traducción de César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Akal, 2000.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.
- Cacciari, Massimo, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrineli, 1977.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967.
- , *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967.
- Eco, Umberto, *I limitici dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990
- , *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani, 1997
- Eribon, Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et des ses effets sur la gauche française*, París, Leo Scheer, 2007.
- Ferraris, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milán, Bompiani, 1989
- , *Nietzsche y el nihilismo*, traducción de César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Akal, 2000.
- , *Estetica razionale*, Milán, Raffaello Cortina, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1986.
- Gargani, Aldo (coor.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978.
- Husserl, Edmund, *L'origine de la géometrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1962
- Rossi, Paolo, *Paragone degli impegni moderni e postmoderni*, Boloña, Il Mulino, 1989.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, Paris, 1960.
- Vattimo, Gianni, *Il sogeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1974.
- , *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996.

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (coord.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

Viano, Carlo Augusto, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turín, Einaudi, 1985.

---

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.023>  
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 429-440