

FILOSOFÍA EN DIÁLOGO II

Rodrigo Cárcamo Aguad

Filosofía en diálogo II

Entrevistas

Roberto Torretti

Graham Priest

Jean Grondin

Richard J. Bernstein

María Luisa Femenías

Adriano Fabris

Victoria Camps

Itala Loffredo

 prometeo
editorial

Cárcamo Aguad, Rodrigo

Filosofía en diálogo II : entrevistas a Roberto Torretti, Graham Priest, Jean Grondin, Richard J. Bernstein, María Luisa Femenías, Adriano Fabris, Victoria Camps e Itala Loffredo / Rodrigo Cárcamo Aguad. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo 30/10, 2024.

136 p. ; 23 x 16 cm. - (Filosofía en diálogo / Rodrigo Cárcamo Aguad, ; 2)

ISBN 978-987-8267-91-3

1. Filosofía Contemporánea. 2. Entrevistas. I. Título.

CDD 190í. II. Título.

CDD 306.432

Diagramación: María Victoria Ramírez

Corrección: Mariano Gomilla

Diseño de portada: Nina Turdó

ISBN: 978-987-8267-91-3

© De esta edición, Prometeo editorial, 2024

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / WhatsApp: +54 9 11 4414-4735

coordinacion@prometeoeditorial.com

www.prometeoeditorial.com

Facebook.com/prometeo3010

Instagram: @prometeo_libros

Twitter: @prometeo_libros

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

Prefacio	9
Entrevista a Roberto Torretti	13
Entrevista a Graham Priest.....	23
Entrevista a Jean Grondin	39
Entrevista a Richard J. Bernstein	51
Entrevista a María Luisa Femenías	65
Entrevista a Adriano Fabris.....	83
Entrevista a Victoria Camps.....	103
Entrevista a Itala Loffredo	113
Sobre los entrevistados	131

Prefacio

Las entrevistas de este libro se suman a las publicadas en 2020 con el título de *Filosofía en Diálogo*. Si es verdad que las razones animan, las razones que animaron ese título fueron expuestas en el prefacio de aquel libro. Ahora bien, como las razones que animan esta segunda entrega son las mismas que las del primer libro, también el prefacio podría repetirse. Si no escribía un nuevo prefacio, la indolencia podía disfrazarla de coherencia. Además, entre ambos libros solo una diferencia parecía relevante: realicé la mayoría de las nuevas entrevistas mediante plataformas digitales que se hicieron populares durante la última pandemia. Sin embargo, introducir esas nuevas formas de comunicación no alteraba las razones animantes que en el primer prefacio vinculaban la filosofía con el diálogo. Mal que mal, se puede hacer filosofía a distancia, porque se puede dialogar a distancia. Estuve a punto de pedirle a la editorial que volviera a imprimir el prefacio del primer libro, pero cambié de opinión y decidí escribir estas líneas. Pensé que era pertinente compartir lo que me había pasado cuando terminé la entrevista al filósofo italiano Adriano Fabris.

Después de terminar esa entrevista me quedé mirando la vacía pantalla del computador. Su modo crítico de entender el *elenchos* de Aristóteles me dejó pensando. Entendía los argumentos del filósofo, pero no entendía por qué esos argumentos me habían afectado tanto. Súbitamente, me di cuenta de que el prefacio de mi primer libro de entrevistas contenía –sin que fuese mi intención– un caso de *elenchos*. Si el lector no se encontraba satisfecho con las preguntas y respuestas de mi libro, si no encontraba filosofía en

diálogo, entonces, estaba obligado a aceptar que en mi libro había filosofía en diálogo, pues en el prefacio yo sostenía que la filosofía emerge por la insatisfacción que provocan las respuestas a cierto tipo de preguntas y el deseo de romper el silencio para expresar dialógicamente tal insatisfacción en forma de crítica. El lector no podía negar la tesis de la filosofía como diálogo más que dialogando filosóficamente.

Como en ese primer prefacio también elogiaba la autocrítica, cuando decidí escribir un nuevo prefacio pensé que lo más coherente era dar cuenta de cierto exceso logicista, autocorregirme, y señalar que, por supuesto, esa especie de *elenchos* dialógico presupone la libertad del interlocutor, presupone la libertad aludida por el filósofo italiano en la sexta entrevista de este libro. Sin embargo, esa autocorrección no se despegaba de la coherencia logicista y dejaba sin tocar el verdadero asunto de la discusión sobre el *elenchos* aristotélico, a saber: el otro, la relación ética de uno con otro, la relación de uno con otro cuando el otro es, auténticamente, otro. ¿Y quién es el otro del filósofo sino aquel que se ve realmente imposibilitado de notar cómo, una y otra vez, se contradice? Sin embargo, también la inteligencia artificial es hoy el otro del filósofo y puede controlar sus contradicciones hasta reducirlas a cero.

Puestas así las cosas, al filósofo solo le queda priorizar la sabiduría práctica, la *phronēsis*, y singularizar toda situación para renunciar, así, a los enfoques omnicomprendidos, pero ¿tendrá que renunciar también al más firme de todos los principios para asumir que la ética es la filosofía primera? ¿Tendrá que subordinar todas las contradicciones a sus alcances ético-performativos? Me vi en la necesidad de plantearme esas preguntas para atenuar el ansia de *elenchos* que, a veces, disfraza con elegantes atuendos intelectuales la violencia que se nos oculta.

En consecuencia, alteré la agenda de las entrevistas subsiguientes y me contacté con Victoria Camps e Itala Loffredo. Quería preguntarle a la filósofa española por los alcances de la ética como actitud teórica. A su vez, quería interrogar a la filósofa brasileña sobre la historia de la regla lógica *ex falso quodlibet*, para enlazarla con una ética del diálogo que se pregunta por una racionalidad más allá de las contradicciones lógicas.

Sin embargo, antes de que el problema del otro en el *elenchos* aristotélico entrara en mi órbita filosófica vía Adriano Fabris, ya latía implícitamente en las anteriores entrevistas. ¿Por qué le pregunté a Roberto Torretti sobre la lógica paraconsistente, si yo sabía que en estos asuntos el eminente filósofo

chileno se inclinaba por la lógica clásica? ¿Por qué quise conversar con Graham Priest sobre el pensamiento oriental, precisamente lo otro de la lógica clásica? Para abordar los sesgos de género de la filosofía, le pregunté a María Luisa Femenías sobre las inconsistencias lógicas de Aristóteles, y no pude dejar de preguntarle a Richard Bernstein por la autorrefutación lógica del relativismo de su amigo Richard Rorty.

Que la ética del diálogo y sus vínculos con la lógica clásica se hayan introducido en la mayoría de estas nuevas entrevistas me concede la ocasión de enlazar este prefacio con el del primer libro, pero también me habilita para recordar el espíritu de la primera pregunta que formulé en ese primer libro: ¿En qué medida la hermenéutica filosófica nos exige pensar que, en verdad, el otro puede tener la razón? La respuesta de Gianni Vattimo dejó planteadas otras preguntas a las que intenté encontrarles respuestas, entrevistando a otros filósofos y otras filósofas. Así comenzó todo.

Por tal motivo, mis primeros agradecimientos vayan a Turín hacia el filósofo del diálogo *par excellence*. En segundo lugar, quiero agradecer a los filósofos y las filósofas que, dando muestras de generosidad, dedicaron no poco tiempo a responder mis correos electrónicos, realizar las entrevistas y corregirlas minuciosamente para dar a luz a esta publicación. También quiero agradecer a Patricia Schneiter por su amor incondicional, por corregir gramaticalmente este libro y corregir existencialmente mi vida. A Francisco Correa Schnake, por su decidido patrocinio, y al maestro Sergio Romero González, *in memoriam*. Finalmente, vayan mis agradecimientos a mi familia por su inextinguible amor: Gladys Aguad Hernández, José Luis Cárcamo Aguad, José Luis Cárcamo Oyarzo.

Coquimbo, septiembre de 2023

Entrevista a Roberto Torretti¹

RODRIGO CÁRCAMO: Profesor Torretti, usted ha defendido la idea según la cual es posible entender todas las categorías de Kant como modos o especificaciones del concepto general de lo compuesto. Esta idea es muy significativa, porque, si la aceptamos, ya no tendríamos que abandonar a Kant en el momento de dar cuenta de las innovaciones conceptuales que ocurren en las ciencias empíricas, es decir, podríamos abrir el sistema de la razón kantiana que, comúnmente, se considera cerrado por la fijeza de las doce categorías. Usted desarrolla esta idea en un artículo de 2007,² pero, relejendo su libro sobre Kant, me di cuenta de que en 1967 usted ya había reparado en que el concepto de composición o combinación es el único concepto fundamental *a priori*.³ Incluso, en 2014, usted dice que estas ideas inspiraron su libro *Creative Understanding*, de 1990.⁴ ¿Hubo algún momento o alguna lectura clave para que usted lograra dar con estas ideas tan tempranamente en 1967?

ROBERTO TORRETTI: No hubo ningún momento clave, pero pienso que, si en esos años ya poseo una postura radicalmente historicista respecto de la razón humana, se debió a que esa postura se me dio como obvia al leer

¹ La entrevista se realizó *online* el 16 de febrero de 2021.

² Torretti, Roberto. *Estudios filosóficos 2007-2009*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010: 13.

³ Torretti, Roberto. *Manuel Kant*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2005: 458.

⁴ Torretti, *Manuel Kant*: 871, n. 85.

a Dilthey a los dieciséis o diecisiete años, mucho antes de leer por primera vez a Kant. A Dilthey lo leí por primera vez en español en una traducción de Imaz, que publicó el Fondo de Cultura Económica. Con esa lectura se me estableció un punto de vista filosófico que nunca me ha abandonado.

RC: Usted se declara historicista, pero esto no significa que usted crea que hay una razón en la historia que se va desplegando, tal como lo pensó Hegel.

RT: Yo no creo que haya una razón en la historia a la Hegel, un desarrollo racional de la historia; yo creo que la razón se hace en la historia, o que la razón tiene una historia, y que puede ser, incluso, una historia discontinua, a la Foucault; pero, cuando leí a Dilthey, todavía no existía Foucault.

RC: Me llama la atención que en ese ensayo del 2007 usted afirme: “La objetividad kantiana se logra por la actividad del entendimiento humano, pero el entendimiento para Kant es un agente sin manos”.⁵

RT: Es que eso es así. Kant en esto sigue una cierta tradición platonizante o cristianizante sobre el alma y el cuerpo, aunque niegue que podamos conocer el alma sustancial como cosa real. De algún modo, Kant da por su puesta el alma en todo su pensamiento y nunca se plantea el hecho de que el pensamiento está encarnado en un cuerpo. Esto está en toda la tradición subjetivista moderna: el sujeto es un agente sin manos y no se piensa en los distintos modos de pensar que se constituyen a partir de la manualidad.

RC: Pero ¿usted piensa que se le puede dar manos al entendimiento kantiano sin transgredir los fundamentos de su filosofía crítica? Lo pregunto porque siempre estamos leyendo intentos de pragmatizar a Kant, pienso en Rescher, Brandom.

RT: Yo no hablaría de pragmatizar a Kant como de kantianizar el pragmatismo, porque el pensamiento pragmatista moderno a la Peirce no existiría sin la revolución kantiana, y sin Kant no hay Hegel y sin Hegel no hay Dewey. Así que no se puede llegar y decir que Kant era un pragmatista oculto.

RC: Nicholas Rescher llega a decir que Kant era un protopragmatista.

⁵ Torretti, *Estudios filosóficos 2007-2009*: 32.

RT: Pero Rescher escribía un libro al año. ¡Es mucho para acertarle siempre! Rescher era director del Center for the Philosophy of Science de Pittsburgh cuando yo estuve allí como *Fellow*. Me invitó a almorzar y, cuando vino a Chile, yo también lo invité a almorzar, así que tuvimos largas conversaciones. Como le decía, escribía un libro al año. Su secretaria escribía en el primer procesador de texto que yo vi en mi vida.

RC: Usted aprecia tanto a Kant como a Heidegger. ¿Qué le puede aportar Heidegger a un filósofo de las ciencias?

RT: A un filósofo de las ciencias Heidegger tiene poco que aportarle. Heidegger le puede aportar mucho a alguien que quiere entenderse como persona, que quiere entender la vida humana, ciertos caracteres del tiempo y ciertos errores de la filosofía tradicional respecto del tiempo, pero la actitud de Heidegger ante las ciencias modernas no es muy animadora. Él no piensa que sean grandes creaciones del pensamiento humano, más bien piensa que la ciencia moderna no piensa. Yo lo escuché a Heidegger decir estas cosas en persona en una conferencia en Freiburg, que se llamó “*Wissenschaft und Bessinung*” y que no era la primera vez que la daba. Es, quizás, una de las cosas más importantes que escribió sobre ciencia, junto con “*Die frage nach der Technik*”, que, sin duda, hay que leer, aunque no creo que para un filósofo de las ciencias sean muy reveladoras.

RC: ¿Podría ser más reveladora la noción de “útil” de Heidegger?

RT: Es muy interesante la noción de *Zeug* que tiene Heidegger, porque con esa noción se podría iniciar una reflexión seria para entender cómo es que las ciencias modernas que son experimentales, que tienen que valerse de útiles –entendidos heideggerianamente– para su investigación y que, por lo tanto, tienen que situarse frente a su objeto como *Zuhandenheit*, se sitúan, en cambio, como *Vorhandenheit*. La ciencia experimental, a la luz del análisis heideggeriano, está bregando todo el tiempo con útiles, está en una relación con el *Zuhandenheit* de los artefactos, como las perillas del microscopio que uno ajusta para enfocar bien y que no es algo que esté *Vorhanden*, sino *Zuhanden* –a menos que la perilla se atasque y no lo sepa arreglar uno mismo, como lo hacen los buenos experimentadores–. Pero esta combinación de la doble actitud podría, incluso, aplicarse a temas como la mecánica cuántica