

De la situación actual de la filosofía a propósito de la revolución del pensamiento débil (Entrevista realizada a Gianni Vattimo)¹

RUSH GONZÁLEZ²

Recepción: Entrevista realizada el 22 de noviembre de 2005

RESUMEN

La presente entrevista describe la situación actual de la filosofía y subraya tanto el impacto, como la importancia de la revolución del llamado pensamiento débil enarbolado por Vattimo. Además, se diserta acerca del ser y del acontecimiento de la verdad como una de las particularidades de nuestro tiempo.

Palabras Clave: Pensamiento débil, Ser, acontecimiento, ciencia, técnica, Dios.

¹ Entrevista realizada el 22 de noviembre de 2005. Gianni Vattimo, Filósofo italiano. Nació en Turín en 1936, y es profesor de filosofía en su ciudad natal. Después de dedicarse a la investigación de la estética antigua (*Il concetto di fare in Aristotele*, 1961) y al estudio del significado filosófico de la poesía novecentista de vanguardia (*Poesia e ontologia*, 1967), se ha centrado especialmente en la filosofía alemana moderna y contemporánea: Schleiermacher (*Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, 1968); Heidegger (*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 1963 y en 1971 *Introduzione a Heidegger Nietzsche* (*Il soggetto e la maschera*, 1974 y *Introduzione a Nietzsche*, 1985). Traductor del alemán al italiano de Heidegger y Nietzsche. E-mail: info@giannivattimo.it

² Profesora de filosofía e investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

ABSTRACT

In the present interview Vattimo describes the actual philosophy's situation to underline the impact and the importance of the revolution of the named "weak through" raised by Vattimo. The subject is the "being" and the thrust's event. He speaks about the being and the thrust's event like one of the peculiarity of our time.

Key Words: Weak thought, Being, Science, God, Technique.

RUSH GONZÁLEZ (RG): Desde su percepción, ¿cuál es la situación que guarda la Filosofía Contemporánea?

GIANNI VATTIMO (GV): Bueno, yo creo que la situación actual es tal que de un lado hay muchísimo poder de las ciencias específicas, es decir, que la producción misma, la globalización, el mercado, requieren productividad de pensamiento, de la búsqueda de pensamiento. Se trata de comprender más y más la frase de Heidegger que dice que la ciencia no piensa, la ciencia conoce, trabaja, produce; la tecnología también, pero el pensamiento, en tanto hace posible la búsqueda, se trata de desarrollarlo de una manera totalmente diferente de la demostración experimental, de la producción tecnológica, es más o menos el diálogo, el diálogo vital que decimos fundamenta todo suceso de las ciencias, de las tecnologías, de las políticas, etcétera. Esto es el peligro en el cual decimos la cultura de hoy se encuentra, el peligro de olvidar el pensamiento, de olvidar una visión más global y no inmediatamente productiva. Esto es también un peligro político, porque la producción, la globalización, etc., están en favor de los que tienen la riqueza. La producción enriquece a los ricos, pero, hace perder sentido de vida a los pobres, no se trata simplemente de tener interés en producir, sino en la calidad de la vida, por ejemplo, creo que la filosofía tiene que ser filosofía exactamente para desarrollar su tarea política, también para garantizar un poco la democracia, enriquecer la vida interior de cada uno. Esto me parece el problema ahora. No perder de vista el sentido no productivo, decimos también, de inutilidad práctica de la filosofía. Esto es lo que nosotros tenemos que hacer. Incluso muchos filósofos, como se sienten un poco marginados, tienden a cercarse más y más a la ciencia, a la tecnología, a la realidad así llamada concreta que no es para nada concreta, porque es muy abstracta, como el dinero.

RG: A grandes rasgos, podría usted hablarnos acerca de lo que

significa la revolución filosófica que propone el pensamiento débil.

GV: Sí, es decir que el pensamiento débil es una expresión que se sigue utilizando en Italia porque fue particularmente popular, la gente compraba el libro y venía a las discusiones para decir que el pensamiento no tiene que ser débil de nada, era como una popularidad o polémica que teníamos, pero, el pensamiento débil toma como un hecho que no hay más en nuestro mundo, es decir, que no es más eurocéntrico, no existe ya una sola idea de humanidad, una sola cultura humana a la cual todos los otros tienen que adecuarse, sino que hay muchas culturas, hay muchas religiones; ésta es la debilidad de hecho del pensamiento. ¿Cómo se reacciona a esta situación? Si se reacciona reafirmando la necesidad de un pensamiento fuerte, entraríamos una condición de guerra de todos contra todos, es decir, la única manera de vivir esta situación de multiculturalidad es reducir el peso, la importancia de la verdad absoluta para subrayar más el carácter interpretativo de toda visión del mundo. Si yo digo que mi visión del mundo es solamente una interpretación, obviamente no es que la crea menos o la comparto menos, pero admito que alguien puede presentarme razones para cambiarla que no se identifican ni con Dios, ni con la verdad absoluta, ni con el deber absoluto, sino que es una manera, entre otras, de reaccionar al mundo, de estar en el mundo. Esto me parece la única manera de preservar la paz hoy y cuando digo que la hermenéutica, que es esta teoría de la verdad como interpretación, hoy el pensamiento débil, es menos fuerte porque no tiene verdades absolutas, es la única filosofía posible hoy porque no afirma una verdad absoluta, sino que reacciona a una situación de hecho con una propuesta de sobrevivencia, de posibilidad de sobrevivencia colectiva, etcétera.

RG: Si la verdad se da a nivel intersubjetivo ¿cómo se resolvería el problema de los relativismos epistemológicos, éticos?

GV: Sí, justamente los relativismos epistemológicos y éticos afirman solamente que no hay una verdad absoluta en términos de ética o de ciencia por ejemplo. En la ciencia se dan demostraciones, verificaciones, falsificaciones, pero sobre la base de un paradigma compartido por los investigadores, no en absoluto, incluso compartir una demostración física resulta posible solamente cuando uno ha devenido en físico, es decir, que empezó a ser un miembro de este orden religioso que son los físicos, cuánticos, tradicionales, mecánicos, etc., lo que significa que

no somos totalmente sin orientaciones, sino que estamos orientados al interior de un marco que nos acomuna, que nos une, pero no es el único, como decir la verdad es más un fenómeno de caridad que un fenómeno de objetividad, la verdad se logra cuando nos ponemos de acuerdo, no que nos ponemos de acuerdo cuando hemos logrado la verdad, esto no tiene sentido, como si se hiciera posible que yo descubro la verdad, después te la comunico y nosotros estamos de acuerdo, no, cuando nos ponemos de acuerdo sobre muchísimos fenómenos de nuestra vida, en ese momento podemos decir que hemos logrado la verdad y esto me parece un poco más humano, menos pretensión de ser el profeta de la verdad total.

RG: En este sentido, a propósito de su obra y de su propia concepción, ¿cómo se podría pensar aún el problema del Ser?

GV: Sí, el Ser no es algo que es dado, porque lo que es dado son los seres, los entes, obviamente esto presupone un poco una lectura de Heidegger, pero es bastante claro que los entes no son el Ser mismo, son algo que se manifiesta en un marco que puede ser llamado el Ser, es decir, un horizonte que permite a los entes manifestarse, este horizonte no es un sólo horizonte, siempre lo mismo como pensaba Kant, con sus formas a priori, es un hecho histórico que se manifiesta en nuestras lenguas, nosotros hablamos de los objetos como objetos en el marco de un lenguaje que compartimos, pero que no compartimos con todos los hombres del mundo del pasado y del futuro, lo compartimos con una época determinada y con una sociedad determinada que habla nuestro lenguaje. Esto puede entenderse como el Ser, las cosas vienen al Ser cuando nosotros las nombramos y las organizamos en nuestro lenguaje. Esto parece un poco extraño, pero es básicamente lo mismo que dijo Kant, porque él mismo decía que el mundo se da como fenómeno en el marco de los a priori, etcétera.

La diferencia de Heidegger frente a Kant es que Heidegger llegó después del siglo XIX, en el siglo XX cuando habíamos descubierto ya la antropología cultural, la etnología, etc., hemos descubierto que los horizontes en el marco de los cuales se dan las cosas son posiblemente múltiples. Esto significa que el Ser no es algo que dado de una vez por todas, sino que es como historicidad, como algo que se da a las diferentes generaciones humanas, a las diferentes sociedades y en sus lenguajes que permiten a las cosas manifestarse a sí mismas.

No creo ser un idealista o que Heidegger haya sido un idealista

empírico, por el hecho de pensar que si no nombramos las cosas no existen, porque existen como objetos, con un sentido solamente al interior del marco de un lenguaje, de una cultura, de una sociedad, etc., esto no significa ni siquiera que esta cultura se encuentre encerrada en sí misma, porque efectivamente lo que vemos hoy, implica la realización de una forma de universalismo en el diálogo tanto de las culturas, como en el diálogo entre los individuos. Hablamos de una verdad no solamente de nuestra cultura, pues hemos instaurado un diálogo con otras culturas, hemos logrado un consenso, una suerte de acuerdo. Todo esto es como pensar que el universal no existe desde el comienzo, sino que se realiza históricamente, más y más completamente, sin llegar nunca a una conclusión definitiva. Por ejemplo, hay teólogos que piensan esto de Dios, que no es algo que está dado desde el comienzo, ¿y nosotros qué hacemos?, circulamos alrededor de Dios como si fuera un gran elefante dormido, Dios se realiza, este es uno de los sentidos de la encarnación en la teología cristiana, donde dios se realiza realizando la humanidad como encarnado, el Cristo total llegará solamente al final de los tiempos. Nosotros trabajamos en vista de esto, no trabajamos en vista de descubrir siempre mejor lo que ya está dado en alguna parte como si fuera un objeto.

RG: ¿Cuál sería, grosso modo, la interpretación del sentido de la hermenéutica según Gianni Vattimo?

GV: Pienso que todo esto que he dicho, al salir de la idea de que no hay verdades objetivas, sólo interpretaciones, es una forma de reducción de la violencia de la verdad absoluta. Lo que significaría que considero a la hermenéutica como la llamada de la humanidad, decimos, la proposición de un ideal de humanidad fundado en la reducción progresiva de toda violencia, de toda objetividad, de toda constricción, de toda superioridad de una raza sobre la otra, etc. Esto parece simplemente el sentido de la encarnación de Jesús en la tradición cristiana. Hay una palabra en San Pablo que señala el hecho de que dios se ha reducido a nuestro nivel. Ahora, la reducción de las pretensiones absolutas, de las totalidades, de las verdades absolutas es exactamente en el sentido de la historia, de la emancipación, nosotros salvamos nuestra alma deviniendo siempre menos violentos, perentorios, presentes, totalizantes, etc. Esto es un ideal también ético en la política por ejemplo, etcétera, y los etcéteras son lo más importante.

RG: Entonces, podría decirse que la diferencia principal en las

concepciones del Ser en el marco de la metafísica clásica, y en este otro marco que usted está proponiendo, consiste en que la metafísica clásica definía al Ser como un absoluto, eterno, inmutable, independiente del sujeto, etc., mientras que usted ahora está más a favor de una interpretación un tanto más circunstancial.

GV: Sí, decimos que el Ser resulta más acontecimiento, como decía Heidegger, Ereignis, que objeto dado existente. Hay un teólogo alemán que he citado en estos días también, que dice que un dios que existe no existe, un dios que es algo ya dado como una entidad objetivamente constatable no es Dios, es algo, quizás es un triángulo de la matemática, pero no es esto. El Ser es Ereignis, como dice Heidegger, es decir, el acontecer históricamente, no sé si acumulativo o no, pero ciertamente es algo que se realiza en la historicidad. A mí no me parece escandaloso pensar, ni siquiera que Dios mismo es esto, que no es objetivamente dado de una vez por todas, pero que acontece como un proceso de amor, que un proceso de amor no es algo existente. Si yo digo que Dios es amor, significa que hay algo como un gran objeto total que es amor, no tiene sentido, tiene más sentido si lo pienso como un proceso de posibilidad continua de nuestra existencia, de nuestra salud al final.

RG: ¿Qué opinión guarda respecto a la idea heideggeriana cuando propone a Nietzsche como el último bastión de la metafísica?

GV: Sí, es decir que en este sentido, Heidegger se aleja de Nietzsche porque se siente demasiado cerca de él, dice que es el último bastión de la metafísica cuando habla del Ser como nada, el nihilismo, pero, es también el inicio de la nueva época, cuando se habla del Ser como acontecimiento.

RG: ¿En qué sentido puede afirmarse que la filosofía de Heidegger es un nihilismo?

G. V.: Porque el Ser efectivamente se afirma en la medida en la cual se reduce a la perentoriedad y la objetividad de las entidades. Yo no hablo de Heidegger en términos de nihilismo, él no lo habría aceptado, pero, en este sentido que el Ser se afirma se da solamente reduciendo la objetividad de la violencia de los seres, de las entidades, bueno esto me parece justo.