

## ***¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?***

Diálogo entre Richard Rorty, Gianni Vattimo y Santiago Zabala  
París, 16 de diciembre de 2002 <sup>1</sup>

*Del editor de librevista: Los atentados contra civiles en Nueva York, Londres, Madrid, París, Africa, etc. de yihadistas islámicos ha provocado – entre otras reflexiones- el pensamiento de que Occidente ha dejado de lado a Dios, a la religión y otras cosas, y se ha volcado al consumismo, el hedonismo, y en particular al laicismo o diversas variantes del ateísmo “haciendo vacías las vidas”, quitándonos “contenido”, fundamentos y aspiraciones “utópicas” para el “más allá”. Varios autores que abrevan en el multiculturalismo, la corrección política, una metafísica férrea y variopintas teorías imperialistas perimidas nos subrayan tales reproches y presentan los atentados asesinos como una reacción “comprensible” de los yihadistas islámicos, mientras viven con su comprensión en países lejanos o libres al momento de los atentados.<sup>2</sup>*

*Sin embargo, y a pesar de tales comprensivos alejados moralistas y metafísicos occidentales, en Occidente sí se conversa acerca del futuro de la religión en el siglo veintiuno, sin ninguna añoranza por dotar de “más allá” o “contenidos” a nuestras vidas, con posturas divergentes de las tradiciones fundamentalistas religiosas en sus variantes “explosivas” o “pacíficas” y lejanas de los poderes vaticanos, teocráticos y otros institucionales religiosos. Este diálogo es un ejemplo. La conversación es entre el editor Zabala, el pragmatista Rorty y el hermenéutico cristiano “ateo” Vattimo.*

---

<sup>1</sup> tomado de *The future of religion*, Richard Rorty and Gianni Vattimo, edited by Santiago Zavala, Columbia University Press, New York, 2005, pp 55-81 (traducción del editor de librevista)

<sup>2</sup> Un ejemplo local-entre otros- de reclamo de fundamentos religiosos y verdad metafísica- y leyendo mal a Nietzsche- es la postura de Aldo Mazzucchelli en <http://www.henciclopedia.org.uy/Columna%20H/MazzucchelliElzombidelascatedrales.htm>

*Una sugerencia o dos al lector/lectora: si el diálogo por momentos se vuelve algo incomprensible para quienes desconozcan autores citados o carezcan del suficiente oído para escuchar este lenguaje, saltéense pasajes, intervenciones, avancen en el texto, que más adelante encontrarán riqueza y aporte inesperado. Trátenlo sin prejuicios. Podrán volver si lo desean a releer e interpretar y saltar texto nuevamente. Es difícil que este diálogo no contribuya a la formación de opinión entre nosotros.*

**Santiago Zabala** – Antes de discutir el futuro de la religión, me gustaría hablar sobre el “pensamiento débil”<sup>3</sup> y su cultura posmetafísica. En lo que Ustedes dos han trabajado fue en el cambio de paradigma desde la metafísica al “pensamiento débil”, que es hoy mejor representado por el pragmatismo y la hermenéutica<sup>4</sup>. La tradición metafísica fue dominada por la idea de que hay algo extra humano del que los seres humanos deberían hacerse cargo- una idea que hoy todavía encuentra su expresión más plausible en la concepción científica de la cultura. James (William) y Dewey (John) junto con Nietzsche (Frederik) y Heidegger (Martin) sostienen el abandono de esta tradición y cultura. Aunque el pensamiento cartesiano y hegeliano ha completado su parábola y el giro lingüístico<sup>5</sup> en filosofía nos alejó de la epistemología y metafísica, parece imposible cortarse completamente del *logos* metafísico<sup>6</sup>. ¿Es esta la razón por el interés moral del pragmatismo y la hermenéutica de continuar y promover el impulso a la conversación en Occidente en lugar de plantear preguntas metafísicas como qué es real y qué no es real? ¿Es esto el “pensamiento débil”?

---

<sup>3</sup> Denominado “débil” por sus opositores. Sin embargo, la “debilidad” por evitar pensamientos “fuertes” trascendentes, y extra humanos puede ser una fortaleza (trad.)

<sup>4</sup> Estas corrientes filosóficas se irán presentando y aproximando durante el diálogo (trad.)

<sup>5</sup> La ubicación del lenguaje y la conversación como centrales en filosofía (el “giro lingüístico”) irá apareciendo en el correr del texto (trad.)

<sup>6</sup> Algo así como el pensamiento, el saber del más allá de lo humano y físico (trad.)

**Richard Rorty** – Apartarse del *logos* metafísico es la misma cosa que dejar de buscar el poder y en su lugar asumir la caridad <sup>7</sup>. El movimiento gradual del cristianismo en la dirección de los ideales sociales de la Ilustración durante los siglos recientes es un signo del debilitamiento gradual de la adoración a Dios como poder y su gradual reemplazo por la adoración a Dios como amor. Veo a la declinación del *logos* metafísico como la declinación de la intensidad de nuestro intento de participar del poder y la grandeza. La transición desde el poder a la caridad y desde el *logos* metafísico al pensamiento posmetafísico son dos expresiones del deseo de asumir los propios riesgos, opuesto al intento de escapar a la finitud de uno alineándose con el poder infinito.

**S.Z.-** Entonces “el fin de la metafísica” y la afirmación de Gadamer: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” no son descubrimientos definitivos sobre la naturaleza intrínseca del ser, sino más bien sugerencias acerca de cómo redescubrir el proceso de nuestro entendimiento? ¿Parece que- siguiendo los términos hegelianos de Robert Brandom- para entender la naturaleza de un objeto es necesario ser capaz de recapitular la historia del concepto de ese objeto?

**Gianni Vattimo** – No sé qué tan lejos el elemento idealista del pragmatismo puede ir, porque aún cuando hablamos de “describir las cosas como son” ello no es una descripción; es algo que tiene que ver más con la práctica y relaciones interhumanas que con la descripción de algún proceso. Entonces el problema es hasta qué punto podemos imaginar que esta nueva actitud posmetafísica deja de lado completamente el mundo idealmente real de “allá fuera”? (“allá afuera” es una expresión que aprendí de Richard) En este sentido, la transformación es más radical que lo que esperábamos porque desde el comienzo, cuando el pragmatismo se enseñó en Europa pareció ser una especie de manera práctica norteamericana de considerar las cosas: no importa qué

---

<sup>7</sup> Hablando de justicia y no de caridad, las posturas del sacerdote jesuita Luis Pérez Aguirre y su localización de Dios entre los humanos es relatada en estos días por Francisco Bustamante en <http://brecha.com.uy/dialogos-con-perico/> . Estas posturas confluyen con las de los participantes de este diálogo, con matices desde luego y con las diferencias que pueden traer cincuenta años de distancia y varios Papas (trad.)

son las cosas en sí mismas, es más importante que significan para nosotros, qué hacemos con ellas y así en adelante. Me parece a mí que las implicaciones de todas estas tesis, de esta actitud pragmática, son más o menos lo mismo que el desarrollo de la filosofía de Heidegger. En *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo (trad.) ] Heidegger aparece como una especie de filósofo pragmatista existencial: las cosas no tienen esencia en sí mismas, sino que aparecen, devienen a “ser” en el camino de hacer un proyecto, un proyecto compartido (y también así para el lenguaje). Pero después Heidegger empezó a tomar más en serio la noción de “diferencia ontológica”<sup>8</sup>, siendo el “ser” no lo que está allí de antemano como ente, sino por el contrario es lo que aparece en el diálogo de todos los días entre los humanos. Parece haber entonces una “implicación ontológica” en el punto de partida pragmatista de Heidegger. En esas implicaciones ontológicas del pragmatismo, Heidegger podría aparecer también como alguien que radicalizó aquello que el pragmatismo significa por “ser” mismo, siendo que pragmáticamente no podría hablarse de “ser” en sí mismo. Hay una suerte de ontología contradictoria en Heidegger. Ontología significa lo que queremos hablar sobre “ser”, pero “ser” no es más que el *logos* interpretado como diálogo, *Gespräch*, una conversación entre personas. Entonces la realidad tiene aún un significado en Heidegger, y es sólo el resultado de diálogo histórico entre humanos; nosotros no acordamos porque hayamos encontrado la verdadera esencia de la realidad, pero decimos que hemos encontrado la esencia de la realidad cuando nos ponemos de acuerdo.

**R.R.** – Estoy de acuerdo. Parece ser la manera correcta de colocar esto. Lo que fue cierto en el idealismo era que indagar es una cuestión de hallazgo de coherencia entre creencias, y no la correspondencia con un objeto. El neo-hegelianismo de Robert Brandom (que puede ser descrito como una versión del pragmatismo o como una versión del idealismo) sostiene que no hay tal cosa de captar al mundo correctamente (o captar al “ser” correctamente). Podemos captar cosas particulares- movimientos planetarios o gobiernos constitucionales, por ejemplo- siendo que ello está facilitado por los juegos de lenguaje que sabemos jugar. Pero cada filósofo

---

<sup>8</sup> Entre el “ser” que se construye y el “ente” existente (trad.)

hace su propio juego, su pequeño privado juego de lenguaje, cuando habla de algo tan inespecífico y sin relación con la práctica como “el mundo” o el “ser”. La síntesis de Brandom del pragmatismo e idealismo presenta una posición filosófica que combina un Hegel sin escatología<sup>9</sup> con un Heidegger sin ontología.

**G.V.** – La cuestión que se plantea es: ¿qué criterio adoptamos para comenzar un diálogo? Hay algunas diferencias entre arbitrariedad y acuerdo. El acuerdo está siempre relacionado con una especie de continuidad: acordamos lo que encontramos verdadero y para encontrar algo verdadero aplicamos criterios de alguna clase, paradigmas que no son elegidos arbitrariamente pero son de alguna manera encontrados. Esta es, por ejemplo, la diferencia entre la hermenéutica de Gadamer y los juegos de lenguaje de Wittgenstein, porque en los juegos de lenguaje de Wittgenstein tenemos el “juego” y las “reglas” del juego que debemos jugar siguiendo las reglas para acordar con otras personas, pero es la hermenéutica la que trata de poner en evidencia y clarificar la historicidad de las reglas. En consecuencia, si bien no existe un *logos* objetivo de la naturaleza de la realidad, cada vez que acordamos en algo estamos dando una especie de testimonio, realizamos una especie de continuidad del *logos*, que es el único criterio que tenemos al alcance. Esta es la razón por la cual insisto en la caridad, porque la caridad puede ser pensada como una metaregla que obliga y nos impulsa a aceptar los juegos de lenguaje diferentes, las reglas diferentes de los juegos de lenguaje.

**R.R.** – La expresión “juego de lenguaje” puede haber sido desafortunada porque sugería un procedimiento gobernado por reglas. Pienso que Wittgenstein, en su mejor momento, rechazaba la noción de regla a favor de la noción de práctica, tradiciones, el tipo de cosas que la gente elige para participar sin aprender reglas sino contando con un “*know-how*” [un “saber cómo hacerlo” (trad.)]. Uno podría pensar de la caridad como el deseo de absorber las prácticas de otras personas, de ganar el *know-how* de otras personas. La arbitrariedad, desde este punto de vista, sería la convicción de que la propia práctica social de uno es la única que

---

<sup>9</sup> Algo así como el desarrollo hacia un fin último para seres humanos y universo (trad.)

necesitará y que uno no precisa unir horizontes con nadie porque su propia práctica social es suficiente.

**G.V.** – Estudiando y tratando de pensar hermenéuticamente, siempre tuve la impresión de que la hermenéutica implica también una especie de debilitamiento de la subjetividad; por ejemplo, cuando pensamos acerca de prácticas, criterios compartidos, tradiciones, etcétera, tendemos a reaccionar en defensa de la originalidad y autonomía de la subjetividad, tal como en la actitud revolucionaria, como en las revoluciones científicas, por ejemplo. ¿Cómo podemos mantener unidos estos dos aspectos: que mi subjetividad no es tan esencial porque en todo lo que hago el lenguaje habla por mí y en mí, y por otro lado, que soy un sujeto? Si yo no fuera un sujeto no habría historia del lenguaje porque el lenguaje está hecho de *langue et parole* [lengua y habla (trad.)]. Entonces, ¿cómo deberíamos ver esta pregunta que es planteada siempre, una y otra vez, también contra la hermenéutica? Richard, tú sos un tradicionalista, corrés el riesgo de caer en un conformismo si pensás que todo lo que se dice es para ser acordado con otras personas.

**R.R.** – He estado escribiendo acerca de estas cuestiones últimamente. Trato de distinguir entre la suerte de grandeza que es asociada con la ontoteología<sup>10</sup> - la grandeza de algo que incluye todo, algo que provee el marco más grande posible del discurso y establece las coordenadas para todos los pensamientos – y lo que Isaiah Berlin llama “la profundidad romántica”. Concuero con Berlin cuando dice que los románticos fueron los primeros en cuestionar la noción metafísica de grandeza. Ellos sugirieron abandonar la noción de algo elevado y vasto y remoto reemplazándolo con la noción de algo profundo interior- la fuente de la inspiración poética. Pero, desde el punto de vista del pensamiento posmetafísico, la profundidad infinita es una mala idea como lo es el poder infinito. En lugar de ello, los pensadores posmetafísicos sólo quieren hacer pequeños cambios finitos. Ellos son reformadores graduales y no intelectuales revolucionarios. En lugar de decir que sus ideas reflejan algo

---

<sup>10</sup> Algo así como el estudio de Dios y las cosas, en grande, en un espacio infinito (trad.)

grande o surgen de algo profundo, proponen sus ideas como sugerencias que pueden ser usadas para propósitos particulares.

**G.V.** – Sí, estoy de acuerdo, y éste puede ser el sentido de la insistencia de Gadamer en los clásicos, porque los clásicos son algo que devino un modelo sin tener fundamentos previos; aún si asumimos que los poemas de Homero han devenido clásicos por alguna razón, sólo significa que ellos son clásicos, no significa que provienen de un fundamento.

**R.R.** – Correcto, ellos son clásicos por el efecto que tienen sobre nosotros, no por la fuente de donde provienen.

**G.V.** – Ese es el significado del *Ereignis* [evento, acontecimiento (trad.)] en muchos sentidos, la idea de “ser” es el evento, lo que ha pasado. Sin embargo, el problema de la subjetividad de alguna manera es siempre la interpretación de la continuidad; por ejemplo, cuando yo mantengo una conversación contigo y Santiago, tengo que decidir si acepto la opinión de uno u otro. En esto no hay una simple innovación, algo nuevo en la conversación, porque hasta Hitler podría ser considerado “nuevo” en la conversación. Esto es lo que objeto a Derrida cuando él dice “a condición de que ‘el otro’ es algo realmente importante”. Pero la alteridad del nazismo fue muy importante. Derrida siempre quiere mostrar que el nazismo no fue tan nuevo, porque si fue muy nuevo, podría ser considerado mesiánico. Entonces está una y otra vez el problema de decidir sobre qué base puedo aceptar o rechazar uno de los puntos de vista de ustedes. Siempre ponemos en acción un sistema de criterios que se validan a sí mismos *après coup* [a posteriori (trad.)] sólo si operan en la conversación y solamente si lo que digo puede devenir un pequeño clásico entre nosotros. Esta puede ser otra implicación de la noción del “ser” como un evento ...

**S.Z.** – De acuerdo con su hipótesis, Profesor Vattimo, el cristianismo podría retener sus consecuencias antimetafísicas en nuestra *Edad de la Interpretación* reduciendo “realidad” a “mensaje” y Usted piensa que si todavía no se han desarrollado suficientemente las consecuencias

antimetafísicas del cristianismo es porque no hemos sido “suficientemente nihilistas”. ¿Podría Usted explicar por favor lo que entiende por “suficientemente nihilistas”?

**G.V.** – La respuesta a esa pregunta depende mucho de nuevo de la historia de la metafísica, que aprendí de Heidegger y Dilthey. Básicamente, comparto la idea de que la metafísica antigua era profundamente objetiva y platónica, donde las ideas eran contempladas como esencias; esto, por supuesto, es todavía una interpretación que damos de la metafísica antigua porque nadie asumiría que la descripción de Hegel o la de Dilthey, de las que dependemos, es una descripción objetiva de lo que era la metafísica antigua. Por ejemplo, si yo tengo la tendencia ahora de traer todas esas historias hacia las relaciones de poder lo que no es, pienso, un caso de ingenuo marxismo, sino es considerar a la sociedad antigua en la que un pequeño grupo de personas tenía poder y los otros eran esclavos. La metafísica ha sobrevivido porque (y junto con) la estructura antigua de “poder” ha sobrevivido. Por ejemplo, la Iglesia cristiana, siendo la cabeza del Imperio romano no habría podido abandonar esta estructura de poder y no fue capaz de desarrollar todas las implicaciones antimetafísicas del cristianismo. Veo una posible reducción de la metafísica a la estructura de poder, aunque Heidegger no estaría de acuerdo completamente porque diría que fue gracias a la metafísica que la misma estructura de poder permaneció. No supongo que haya una simple causa y efecto, pero hay una conjunción en la historia del “ser”. Por otro lado, esta reducción no puede ser extendida al punto de decir que si la vieja estructura de poder no hubiera sido de la manera que es, hubiéramos tenido una nueva época metafísica anterior, una más realista y auténtica; no es el caso. De nuevo, el problema que siempre nos confronta es la idea de tomar en forma suficientemente radical la idea de la “eventualidad del ser”, el carácter de “evento” del ser, porque de lo contrario podríamos decir que si el poder no hubiera sido lo que fue, entonces tendríamos una suerte de auténtica humanidad. Pero esto no fue así, porque lo que realmente nos pasó tiene más que ver con la historicidad que con cualquier otra cosa. ¿Hay un punto de inflexión en la historia? Esta es mi pregunta y problema como cristiano porque cuando digo “gracias a Dios soy ateo” y que me he



convertido en ateo gracias a la existencia de Jesús, “gracias a Jesús” implica que acepto que hay un punto de inflexión en la historia: antes y después de Cristo. Si no acepto esa historicidad radical, me encuentro de vuelta en la situación de admitir una suerte de estructura básica, auténtica, realista, estable de la realidad que descubro en un determinado momento. El que no haya una fundamentación metafísica es todavía un fundamento. Si acepto radicalmente mi historicidad, no veo otra alternativa que hablar de religión. Hablo de religión por esto, de aceptar esta estructura sin encontrar una especie de historia religiosa de los fundamentos, porque si no fuera cristiano sería probablemente un metafísico. Cuando Nietzsche dice “Dios está muerto” eso no significa que Dios no exista porque implicaría una suerte de tesis metafísica sobre la estructura de la realidad. La dificultad que veo en ser radicalmente historicista y no tener fundamentos es que ello puede ser aceptado razonablemente si yo atribuyo esta historia a una suerte de diálogo entre mí, la historia de los fundamentos de Dios y Dios, de otra manera todo sería una guía a través de la historia. Entonces, cuando digo “gracias a Dios soy ateo”, “gracias a Dios” es muy importante, significa gracias a la historia de la revelación, la salvación, de la disolución del “ser” que soy ateo y que esta historia es en realidad mi paradójico fundamento.

**S.Z.** - Nietzsche dijo “temo que seremos incapaces de liberarnos de Dios, desde que todavía creemos en la gramática” ¿Interpretamos esto negativa o positivamente?

**G.V.** – Podría ser tomado no sólo negativamente sino también positivamente, en la medida que somos un *Gespräch* [diálogo (trad.)]

**S. Z.** – Entonces, ¿desde el punto de vista pragmático y hermenéutico esta frase tiene un significado positivo y no uno negativo a causa del fin de la metafísica?

**G.V.** – Absolutamente, esa frase se aplica a la hermenéutica y al pragmatismo porque son dos puntos de vista filosóficos que no podrían

existir sin una suerte de implicación religiosa. No estoy seguro si Richard concuerda conmigo en este punto.”

**R.R.** – Dejáme primero decir algo sobre la relación entre la sociedad griega antigua y la tradición metafísica. Dewey insistió acertadamente que la primera estaba relacionada con la segunda. En *The quest for certainty* y en *Reconstruction in philosophy* [La cuestión de la certeza y en La reconstrucción en filosofía (trad.)] Dewey nos impulsa a pensar en la contemplación filosófica, *theoria*, como un ideal apropiado para una clase privilegiada, ociosa, que esperaba desplazar del liderazgo a la clase guerrera. Era un ideal apropiado para una época en la cual Atenas era poderosa y estaba en paz, y en la cual todo el trabajo duro era hecho por esclavos. Pero la necesidad de tal ideal no produce necesariamente onto-teología, como se muestra, tal vez, mirando a la antigua China. Allí había una clase ociosa que no producía onto-teología. Sinólogos contemporáneos dicen: ¿no es el confucianismo maravilloso porque no es metafísico? Si tienen razón en esto, entonces se sugiere que lo que es común a la onto-teología griega y la tradición confuciana es que las dos pretenden ponernos en contacto con algo que no es históricamente determinado y alterable por la conversación. Los chinos aparentemente emprendieron ese proyecto sin lo que llamamos metafísica, y lo lograron. Sobre la cuestión de un punto decisivo de inflexión en la historia, la gran diferencia entre Gianni y yo es que no estoy realmente impresionado por el antes y después de Cristo. Para mí, los eventos decisivos ocurrieron al final del siglo dieciocho después de Cristo, cuando la revolución francesa coincidió con el movimiento romántico. Los intelectuales empezaron a hablar del poder de la imaginación humana, como hicieron Schiller y Shelley, al mismo tiempo que la caridad cristiana cambió hacia la *liberté, égalité, fraternité*. Esa constelación de eventos es la que captura mi imaginación.

**S.Z.** – Pero, ¿acaso no hay una conexión entre democracia y cristianismo, entre religión y política? Ser una persona religiosa no debería ser muy diferente de ser un ciudadano democrático. Aunque Jefferson pensaba que era suficiente el privatizar la religión para verla como irrelevante para el

orden social, sin embargo sí pensó que era esencial para la perfección individual.

**R.R.** – Jefferson no es muy claro acerca de hasta qué punto consideraba la religión como opcional, pero dudo que haya dicho que era esencial para la perfección individual.

**S.Z.** – Pero hoy, después de la metafísica, hay una diferencia para la persona religiosa según la manera que esa perfección opera, si él o ella cree en un Dios ontológico o en un Dios débil. El mismo Heidegger al final de *Contributions to Philosophy (From Enowning)* [Contribuciones a la filosofía (del evento) (trad.)] habla sobre el “último Dios”. Quisiera saber lo siguiente: ¿cómo el pensamiento débil trabaja con el fin de la metafísica desde un punto de vista religioso? Hay una conexión que los dos señalaron en sus ensayos [en el libro *El futuro de la religión* que incluye este diálogo (trad.)]

**G.V.** – En la tentativa de mostrar que yo no podría ser un filósofo hermenéutico o pragmático sin ser un cristiano hay una especie de actitud misionera, como que deseaba convertir a Richard, entonces cuando tú formulás la pregunta en términos de “persona religiosa” y “personas pragmáticas” que pueden trabajar juntos codo con codo sobre la base de diferentes interpretaciones ontológicas de algo, eso es algo que pienso debo desarrollar como cristiano. Una religiosidad que no es metafísica no es tampoco misionera. Nietzsche dice en algún lado que la salvación de uno no depende de mis actos de fé o de mis descubrimientos filosóficos; la salvación no depende realmente de uno mismo. Esta es otra manera de describir cómo es posible hacer una filosofía de la multiplicidad de las posibles filosofías sin proclamar estar en lo correcto o sumar todas las posibilidades. Cuando pensamos que (1) “ser” es un evento del *logos*, (2) el *logos* es “diálogo”, y (3) diálogo es la suma de discursos intersubjetivos; entonces nuestra preocupación ontológica es la de “encontrar” el “ser”, no tratar de encontrar algo que ya está allí, sino construir algo que se sostiene, que resiste al tiempo. Me sorprendió la tesis sobre la salvación que propuso W. Kramer unos meses atrás en una conferencia en España

sobre la sentencia gadameriana “el ser que puede ser entendido es el lenguaje”, porque subrayaba que *Sprache* es *Gespräch* [lenguaje es diálogo (trad.)] es diálogo, de manera que el ser no está escrito en algún lugar en una especie de una históricamente más calificada estructura de lenguaje chomskiana sino es el resultado del diálogo humano. Esto me parece muy cercano a la sentencia evangélica cristiana “cuando dos o más se reúnan en mi nombre, yo estaré con ellos” Es justamente allí que Dios está presente, Jesús dice además que cuando veas una persona pobre en la esquina Dios está allí y no en otra parte. Considerando esto, tuve algunas ideas nuevas y menos ortodoxas sobre la noción de eucaristía. Siento que la visión protestante del sacramento de la santa comunión es justificada cuando no admite que no hay presencia real en la transubstanciación, como sostienen todas esas teorías medievales que fueron creadas para sostener las nociones fetichistas de los sacramentos de la eucaristía en la Iglesia. Entonces el cristianismo, o como decís tú Richard, la revolución francesa y el romanticismo, nos han liberado de la importancia de la ontología objetiva y de la importancia de cualquier clase de fundamento que no esté relacionado con la caridad. Veo que hay una serie de consecuencias que no he desarrollado completamente. Entonces, cuando digo que no somos “suficientemente nihilistas” significa que cada vez que comenzamos de nuevo a debatir estas implicaciones, nos damos cuenta de que hay más, muchas más implicaciones que las que habíamos imaginado y que probablemente sean fuertemente políticas: tienen que ver con la manera que vivimos y concebimos la vida cotidiana porque todavía todo es muy autoritario en esa vida cotidiana. No podemos pensar en preguntarle a cada recién nacido acerca de la constitución, por ejemplo, porque la constitución está ya allí, pero es posible que siendo más perfecto y menos impreciso sobre las estructuras democráticas se incrementen las capacidades de modificar las reglas y la aceptación de las reglas. No sé cuáles serán las consecuencias pero la mediatización de nuestro mundo implica más y más posibilidades para el individuo de participar en la definición de las reglas, aún si no estamos seguros que todas las consecuencias sean debidamente desarrolladas; pero seguramente esas oportunidades políticas son potencialmente reales hoy. ¿Estoy exagerando la importancia de la política con este pensamiento? Hay siempre algo más

como la interioridad, *interiore homines animat veritas* [en el interior del humano habita la verdad <sup>11</sup>(trad.)] Esta es exactamente la manera darse cuenta que el ser es *Gespräch*, es diálogo, porque el diálogo tiene lugar en la política cotidiana. No aceptaría la objeción de varios de mis colegas que dicen que exagero la politización de la filosofía porque la idea de que hay una manera de llegar a la verdad, más allá de las relaciones sociales es bastante dudosa en tanto es una separación metafísica de esencias aparte de la vida cotidiana. Esta es otra manera de reconocer que no somos todavía “suficientemente nihilistas”.

**R.R.** – Robert Brandom hace un comentario de la *Fenomenología* de Hegel de pronta aparición y uno de los pensamientos fundamentales en esa obra es que la mejor traducción de *Geist*, [espíritu (trad.)] en el sentido que Hegel usa esa palabra, es conversación <sup>12</sup>. Mucha de la resistencia de los filósofos analíticos a Brandom y mi pragmatismo es que “conversación” todavía aparece para ellos como algo secundario, algo “débil” en comparación con la investigación científica. Ellos toman a la ciencia como un área de la cultura que logra objetivos más allá de lo meramente humano. Encuentro útil pensar que lo opuesto a la filosofía analítica es la filosofía de la conversación. Desde este punto de vista, la filosofía analítica parece ser el último intento de la tradición onto-teológica.

**S.Z.** – El Papa <sup>13</sup> dijo recientemente, durante su visita al parlamento italiano, que el peor enemigo de la religión es el “relativismo ético”. Es interesante anotar que aquí nos estamos moviendo en la dirección opuesta a esa opinión.

**G.V.** – Mi opinión básica hoy es que la gente odia el cristianismo por los curas. Nunca tengo otra explicación del hecho de que predicar una religión

---

<sup>11</sup> El texto en inglés dice “animat veritas”. Probablemente Vattimo cita a Agustín de Hipona (San Agustín para la Iglesia) quien invitaba a comunicarse con Dios desde el interior humano, directamente. Vattimo parece dialogar en voz alta (trad.)

<sup>12</sup> El comentario que refiere Rorty aquí es también presentado en los capítulos 6 y 7 del libro de Robert Brandom *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality* Harvard University Press, Cambridge, Mass 2002 [Cuentos de los muertos poderosos: ensayos históricos sobre la metafísica de la intencionalidad (trad.)]

<sup>13</sup> Juan Pablo II, Karol Wojtyła (trad.)

del amor, caridad, compasión y *misericordia* no es aceptada por algunas personas. Este es el misterio del capítulo primero del evangelio según Juan “los suyos no lo aceptaron” pero ¿por qué es tan difícil predicar el cristianismo? Pienso que es por la Iglesia, pero no simplemente por la riqueza del Papa o la corrupción de los curas pedófilos en las iglesias estadounidenses, sino porque es una estructura demasiado poderosa. Los románticos entendieron esto, por ejemplo, en los famosos fragmentos conocidos como el *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [Primer programa de un sistema del idealismo alemán (trad.)] de Hegel, Hölderlin y Schelling, cuando ellos hablan de una nueva religión y de una sociedad estética mitológica; esa idea fue creada contra la Iglesia, contra las iglesias autoritarias. Entonces cuando hablamos del futuro de la religión también pienso en otra cuestión: ¿cuál es el futuro de la Iglesia, la visible, disciplinante y estructura dogmática de la Iglesia? Algunas personas me han reprochado el que esté hablando todavía de cristianismo y no de otra cosa, pero el cristianismo es algo que me llegó a través de la Iglesia, la tradición, los textos...debería pensar entonces que hay algo objetivo en este sistema, por la manera que hablamos de todas las otras cosas, no sólo de religión. Esta es la cuestión principal: ¿qué debería esperar como creyente, como creyente en creer, del aspecto de la vida social individual que es la religión? Aquí siempre vuelvo al ejemplo de Comte, que fundó una especie de iglesia positivista porque quería que la gente fuera a algún lado los domingos, al menos para hacer algo con una actitud comparable a la prédica religiosa.

**S.Z.** - ¿Podríamos tener una religión privada sin iglesia, entonces?

**G.V.** - No lo creo, aún con filósofos predicando y discutiendo. Es un punto importante el reconocer que la historia de la metafísica no está restringida a la denotación del término, sino que estuvo involucrada con la historia de las instituciones sociales, no podemos entonces dejar de lado la idea de que hay una especie de problema social de la religión; por ejemplo, cuando hablo contra el Papa que prohíbe el uso de los anticonceptivos o condones, uno de mis estudiantes siempre me pregunta “¿pero qué es lo que esperas, que el Papa recomiende anticonceptivos o condones?”

Siempre replico que preferiría que no hablase de este tema en absoluto, pero por otro lado, también me pregunto ¿de qué debería hablar el Papa? Este es también un problema de nuestra gramática social. Me gustaría subrayar que el problema del futuro de la religión podría ser reducido al más pequeño, pero también importante, del futuro de la Iglesia. Por ejemplo el futuro del arte está también relacionado con el futuro de los museos ¿qué esperamos de los museos? ¿esperamos que todas las antiguas pinturas sean destruidas por la nueva creatividad?. Entonces, hay una especie de paralelismo entre esos dos aspectos de la cultura.

**R.R.** – Una solución es que cada cual funde su propia iglesia. Hay un buen libro de Harold Bloom titulado *The American religion* [La religión estadounidense (trad.)] El estudia a los mormones, los cristianos científicos y los bautistas sureños y concluye que existe una gran tradición estadounidense: “si no te gustan las iglesias, fundá la tuya”. El lema del libro es que ningún verdadero estadounidense se cree más joven que Dios.

**G.V.** – Es verdad. Todo esto tiene que ver, de nuevo, con instituciones y libertad.

**R.R.** – Desde luego, poco después de que esas iglesias privadas estadounidenses sean fundadas, se desarrolla su pequeño propio vaticano y se vuelve una más de esas instituciones autoritarias.

**G.V.** – Sí, aunque digas que *Geist* [espíritu (trad.)] es básicamente conversación. Este es otro aspecto del mismo problema porque *Geist* en Hegel era también el *Geist* objetivo, el remanente de la creación del pasado, las formas simbólicas, aún la estructura de poder; en consecuencia traer el *Geist* a conversación significaría más o menos el traer de nuevo a las instituciones estatales a la democracia, es lo mismo. Tenemos instituciones, pero son instituciones que podemos modificar a través de interrelaciones sociales, y que deben ser establecidas una y otra vez, no podemos hacer sin una gramática....

**R.R.** – Sí, de acuerdo.

**G.V.** – Pienso que esta es una característica especial de la modernidad, por ejemplo, tomemos la noción de “originalidad” en arte antes del Renacimiento, ellos no estaban particularmente interesados en los “trabajos originales”. La idea del artista como un genio comienza en el Renacimiento. Esta podría ser nuestra prédica moderna, cuando hemos descubierto que estamos interesados en la creatividad y libertad más que en el pasado. Entonces encontramos una y otra vez esta especie de muro paradigmático: no podemos escapar a la cuestión de si aceptamos completamente a las instituciones porque terminaremos destruyéndolas desde que son instituciones instituidas por nosotros, y por otra parte si las rechazamos completamente. Hay entonces una especie de balance entre dos puntos: el mito de Abraham según Kierkegaard es una especie de conflicto entre la regla general y la vocación personal.

**R.R.** – Pero Kierkegaard tenía una tendencia a la dramatización y a las diferencias infinitas. No hay ninguna indicación de que Abraham y Dios hayan hablado de estas cosas.

**G.V.** - Por supuesto, estoy de acuerdo. Pienso he encontrado recientemente una interpretación no dramática del *Abraham* de Kierkegaard según la cual Abraham, luego de su experiencia en el monte Moriah, para poder vivir debió volver atrás a las reglas generales aún aceptándolas por amor a Dios y no por el bien de su universalidad. De todas maneras no mató a su hijo <sup>14</sup>, lo que es una especie de posibilidad irónica.

**S.Z.** – Antes de la Ilustración se nos decía que sólo teníamos deberes para con Dios, y durante la Ilustración se nos dijo que también teníamos deberes para con la razón, pero ambas, la *edad de la fe* y la *edad de la razón* eran erradas. Hoy parecemos estar en la *edad de la interpretación*. ¿Cuál es nuestro deber hoy? ¿Cuáles son los sentidos “positivo” y

---

<sup>14</sup> Como le fue ordenado por Dios como muestra de obediencia, según la biblia (trad.)



“negativo” de la deconstrucción de la historia de la ontología en cuanto a la fe y la creencia?

**R.R.** – Pienso que la respuesta a la pregunta “¿en qué consiste nuestro deber hoy?” es “Nuestro único deber es para con nuestros conciudadanos”. Podés concebir a nuestros conciudadanos como los otros italianos, los otros europeos u otros humanos. Pero, cualesquiera sean las fronteras del sentido de responsabilidad de uno, ese sentido de responsabilidad es posible aún si nunca oíste hablar de razón o de fe religiosa. La responsabilidad civil existía en Atenas antes de que Platón inventara esa cosa que ahora denominamos “razón”.

**G.V.** - ¿Qué podemos hacer con las personas que aparentemente no ejercen responsabilidad civil dentro o fuera de la sociedad? Occidente todavía representa mucho del comercio internacional y dominación tecnológica en el mundo. Entonces, ¿qué pasa cuando arribamos a un lugar que nos rechaza, como en parte del mundo islámico, qué pensás que deberíamos predicarles?

**R.R.** – Europa es no sólo dominación, no sólo hegemonía, no sólo capitalismo internacional. Existe también la *mission civilisatrice* [misión civilizadora (trad.)] europea. Esta ha sido desacreditada por el comportamiento de los poderes coloniales, pero podría ser rehabilitada. Después de todo, ha sido Europa la que inventó la democracia y la responsabilidad civil. Todavía podemos decirle al resto del mundo: envíen su gente a nuestras universidades, aprendan de nuestras tradiciones, y eventualmente podrán ver las ventajas de un modo de vida democrático. Puede haber sido un accidente histórico el que haya sido en el mundo cristiano donde se reinventó la democracia para uso de la sociedad de masas, o puede ser que ello sólo podría haber pasado en una sociedad cristiana. Pero es fútil especular sobre esto. Sea como sea, me parece inútil la idea de un diálogo con el Islam. No hubo diálogo entre los *filósofos* y el Vaticano en el siglo dieciocho y no habrá diálogo ente los *mullahs* del mundo islámico y el Occidente democrático. El Vaticano del siglo dieciocho tenía en mente sus propios y mejores intereses y los *mullahs* tienen los

suyos. Ellos no quieren verse desplazados de sus posiciones de poder de la misma manera que la jerarquía católica no quiso (o no quiere). Con suerte, la clase media educada de los países islámicos podrá crear una Ilustración islámica, pero esa Ilustración no tendrá mucho que ver con un “diálogo con el Islam”.

**G.V.** – Es interesante anotar que los habitantes de las ricas naciones occidentales que no comparten sus ventajas se sienten como la gente excluída de los países del tercer mundo. Hay una especie de coalición implícita entre los militantes antiglobalización en Europa y sus pares en los Estados Unidos.

**R.R.** – Soy muy pesimista sobre el futuro político porque pienso que la democracia sólo funciona si tú distribuís la riqueza- si eliminás la brecha entre ricos y pobres. Esto está pasando realmente en algunos pequeños países del norte de Europa como Holanda y Noruega. Pasó hasta cierto punto en los Estados Unidos en los años cincuenta y sesenta. Pero todo cambió en los Estados Unidos alrededor de 1973, con la primera crisis petrolera. Desde entonces, nos hemos vuelto una nación más dividida y más egoísta.

**S. Z.** – Correcto. Nietzsche también dijo que “democracia y cristianismo son naturales”

**R.R.** – El pensó que era un insulto, pero debería ser tomado como un cumplido.

**S.Z.** - ¿Podríamos decir que al fin de la metafísica hay una conexión entre democracia y cristiandad? Me parece que el pragmatismo y la hermenéutica después de la ontoteología <sup>15</sup> acuerdan en este punto. Al menos sus ensayos enfatizan esa conexión.

**G. V.** – ¡Correcto! Me parece muy exacto.

---

<sup>15</sup> Ontoteología está utilizado aquí como sinónimo de metafísica (trad.)

**R.R.** – Sí, pienso que la hermenéutica o actitud gadameriana es al mundo intelectual lo que la democracia es al mundo político. Las dos pueden ser vistas como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano cuando éste dice que el amor es la única ley.

**G.V.** – Volviendo a lo que decías antes, Richard, si distribuir riqueza alrededor es condición para la democracia, así también expandir conocimiento o educación es condición para la hermenéutica. Siempre pienso que entregaría mis hijos a alguien que haya leído los mismos libros que yo; esa me parece una educación moral.

**R.R.** – Sí, yo haría lo mismo.

**G.V.** – Entonces, la hermenéutica como desarrollo democrático implica una especie de expansión de nuestro conocimiento, educación y textos, aún si el término “nuestro” es algo siempre dudoso. La creciente incertidumbre política en Europa puede ser también entendida como una duda acerca de la eficacia de la estructura del mercado capitalista de nuestra sociedad (esta es también la opinión de J.E. Stiglitz en su último libro sobre la globalización *Globalization and its discontents* [El malestar en la globalización (trad.)]. En Italia tenemos ahora una crisis en la industria automotriz, en la Fiat, y la única solución que realmente tenemos es aumentar nuestra competitividad, pero si hacemos eso probablemente no aumentaremos nuestras exportaciones a la India, por ejemplo. Entonces, la idea de la competencia, la idea del movimiento económico, no siempre soluciona el problema porque en la sociedad global es más difícil esconder los efectos negativos de la competencia de mercado.

**R.R.** – De acuerdo.

**G. V.** –En Europa hoy es difícil vender zapatos fabricados por niños indios porque sabemos que están siendo explotados allí, entonces me parece que el socialismo es una especie de resultado necesario del desarrollo tecnológico. El capitalismo funcionaba mucho mejor cuando el mundo no estaba tan unificado por la información y el comercio, pero ahora se pone

difícil para organizar un poder global con la capacidad de explotar o sacar ventaja de la desigualdad en el capitalismo.

**S.Z.** - ¿No es eso lo que pretende la OMC (Organización Mundial del Comercio)?

**G.V.** – Bueno, es lo que la OMC trata de hacer, parecen ser muy liberales, pero cuando las naciones sudamericanas quieren exportar sus mercancías a Europa no pueden porque enfrentan altos aranceles. No sé hasta dónde llega mi fe en el socialismo.

**R.R.** – No tengo fe en el socialismo ni en el capitalismo. Me parece que en las naciones industrializadas el capitalismo sólo se hizo tolerable cuando la intervención del estado creó el estado de bienestar y, por lo tanto puso, hasta cierto punto, a los capitalistas bajo control democrático. A lo que asistimos hoy es que, en ausencia de un gobierno mundial - en ausencia de una autoridad global que pueda colocar el capitalismo global al servicio de la democracia- los peores rasgos del capitalismo están reapareciendo. No deberíamos haber alcanzado la globalización económica antes de que tuviéramos una estructura burocrática que regulara el capitalismo global, de la misma manera que algunos países lo hicieron dentro de sus fronteras. Desafortunadamente, los acontecimientos nos superaron. No puedo asignar más algún significado al socialismo. Me consideraba un socialista, pero ahora no sé cómo sería una economía socialista. Nadie quiere nacionalizar los medios de producción. Todos piensan que una economía de mercado es indispensable. Pienso entonces que deberíamos entender que “socialismo” ahora no significa más que “capitalismo domesticado”.

**G.V.** – La idea de una economía gobernada por la política y no lo contrario, es todavía lo que significa socialismo. Es la única razón por la que puedo aceptarlo.

**R.R.** – Eso es lo que los republicanos de Estados Unidos entienden por “socialismo”. ¡Y por eso piensan que es horrible! No pueden soportar la idea de que grandes empresarios tengan responsabilidades civiles.

**G.V.** – También me parece que en una situación globalizada es más difícil escapar de la necesidad de una economía socializada.

**R.R.** – Absolutamente, aunque sólo sea porque no haya puestos de trabajo en Europa y en Estados Unidos. Todo el trabajo del mundo será realizado en lugares como Malasia o Zimbabwe, por lo que no habrá esperanza para las clases trabajadoras de las viejas democracias.

**S.Z.** – Si Sócrates abandonó a los dioses, si la cristiandad se movió desde un creador omnipotente a un hombre que murió en la cruz, si los baconianos cambiaron desde una ciencia contemplativa de eternas verdades hacia una ciencia- instrumento de progreso social, si esos giros fueron realizados sin apelar a “eternas verdades” sino por la aparición de nuevas maneras de hablar, de nuevos vocabularios que permiten que las cosas que sonaban extrañas resulten plausibles, entonces ¿será que el futuro de la religión dependa de que la solidaridad, caridad e ironía sustituyan al conocimiento?

**G.V.** – El problema aquí es a qué deberíamos llamar “conocimiento”, porque “solidaridad”, “caridad” e “ironía” construyen una especie de mundo objetivo, de *Geist* objetivo, entonces se requerirá del conocimiento una y otra vez para lograr el significado de lo que deberíamos hacer juntos. Aún si la *fenomenología del espíritu*<sup>16</sup> fuera sólo aplicada a problemas históricos, todavía sería una *fenomenología del espíritu*, todavía sería un proceso de conocimiento, de acercamiento a valores y formas transmitidos. Entonces, las cosas no cambian realmente. La escuela, por ejemplo, debe permanecer allí para crear y preservar la continuidad entre *logos*, discurso: eso es conocimiento. No pienso que si alguien no cree que haya algo *allá afuera* [más allá] el conocimiento pierda importancia, porque aún cuando Heidegger dice “la ciencia no piensa” sólo implica que la ciencia calcula

---

<sup>16</sup> *Fenomenología del Espíritu*, obra de G.W.F. Hegel, publicada en 1807

pero ello no les cambia mucho el trabajo real a los científicos por ser recordados que deben “pensar”, discutir los paradigmas, tomar en cuenta las consecuencias sociales de sus descubrimientos, así todo permanece más o menos igual.

**S.Z.** – Sí, pero algo sí cambia después de la ontología.

**G.V.** – La ontología no es algo que concierne a los objetos porque los objetos no están *allá afuera* [más allá], sí la ontología nos concierne en la manera de relacionarnos con el “ser” y los “entes”, es como una actitud crítica; no considerar obvio lo que parece ser obvio porque depende de las condiciones históricas y las interrelaciones sociales.

**R.R.** – Si pensás que el conocimiento es sólo habilidad para resolver problemas, como Kuhn hizo, entonces pensarás que la indagación continuará por siempre – siempre tendremos nuevos problemas y encontraremos nuevas maneras de resolverlos. El progreso en plomería, carpintería, física, química, continuará por siempre, sin ser afectado por la muerte de la ontología.

**G.V.** – Para mí, la religión siempre implicó una especie de sentimiento de dependencia, y para mí es también válido porque cuando hablo del Dios de la biblia, hablo del Dios que sólo conozco a través de la biblia, y que no es un sujeto exterior, porque mi dependencia de Dios es sólo mi dependencia de la tradición bíblica, por el hecho que en el pasado no se podría pensar sin significados y condiciones bíblicas. Este es mi sentimiento de “criatura”, dependo de ella, no puedo arreglarme sin ella. ¿Es esa también una manera de amar a Dios? Sí, porque el amor es una especie de sentimiento de dependencia sin patología; uno no se rebela contra el sentimiento de dependencia que tiene con las personas que ama, y eso tiene implicaciones serias en nuestra vida social y más... ¿Hay algún sentimiento de dependencia que podríamos considerar que no es patológico?

**R.R.** – El único libro que escribió Dewey sobre religión se tituló *A common faith* [Una fé común (trad.)] Al final del libro dice que podemos experimentar un sentido de integración a la comunidad de causas que unen a los humanos con el universo extra humano. Dewey pensaba que esta especie de vago panteísmo romántico es la única expresión que necesitamos como sentido de dependencia- el reconocimiento de que somos parte de una totalidad mayor. Podés pensar sobre esa totalidad mayor de varias maneras: según los libros que leemos o según nuestras tradiciones culturales o como el universo físico. O podés volver atrás y moverte entre esa totalidad y otras, dependiendo de tu imaginación.

**G.V.** – Esa actitud fue usada una y otra vez por la iglesia a través de la historia, sólo por estrategias metafísicas. Cuando te escucho, Richard, como creyente en lo que creo, no siento que seas muy diferente a mí o a lo que podría ser o predicar la Iglesia, por eso es que las iglesias defienden sus dogmatismos diciendo que necesitás “una pistola para matar un mosquito”: como diciendo que si no predicás grandes valores dogmáticos, no convencés a nadie.

**R.R.** – Sí, es verdad.

**G.V.** – Esa es la única manera con la que podrían justificar esa vaga actitud panteísta, a la que denomino “medio- creyente”; pero la Iglesia cree que es necesario subrayar el hecho de que hay un Dios o que serás castigado... Esta es otra manera de ser “suficientemente nihilista”, a través del conocimiento de nuestras tradiciones contextuales, o leyendo libros budistas o hindúes. No siento que lo que decís sea tan anti-cristiano; sí es anticristiano para los cristianos, por la fortaleza metafísica que es justificada como una forma de *biblia pauperum*, el predicar para los pobres. Pero no podemos considerar que los pobres estarán siempre con nosotros; muchas veces se enriquecieron porque la Iglesia trabaja en contra de sí misma. Cuando realmente funciona, la Iglesia trabaja contra la sobrevivencia de la Iglesia.

**R. R.** – En tu ensayo *Ethics without transcendence?* [¿Ética sin trascendencia? (trad.)] marcaste un punto muy interesante acerca del levantamiento de prohibiciones sexuales por parte de las iglesias<sup>17</sup>. Pienso que si las iglesias abandonaran el intento de dictar el comportamiento sexual perderían mucho de la razón de su existencia. Lo que las mantiene vivas es esa profundo, explicable freudianamente, deseo de pureza, pureza ritual. Hay algo profundo que llama hacia eso y las iglesias son hábiles al hacerlo. Pero cuando el cristianismo es reducido a que el amor es la única ley, la idea de pureza pierde importancia.

**G.V.** – Esto es cada vez más cierto hoy porque todas esas ideas de pureza y moralidad sexual son aplicadas por la Iglesia a las cuestiones de la bioética, esto es más significativo desde que a las personas no les interesa gran cosa la pureza sexual, aún la de los curas. Pero cuando sobrevienen las modificaciones del ADN, la importancia de la cuestión es más evidente y mayor la absurdidad de la actitud de la Iglesia. Podría ser la bioética la que mate la actitud sexual de la Iglesia.

**R.R.** - Puede ser, sí.

**G.V.** – Aún la cuestión de prohibir los condones en esta época del sida: es absurdo, pero el Papa no puede decirlo porque de otra manera iría contra la Iglesia.

**R.R.** – Sí, si anunciara eso, significaría que admite que no hay una sexualidad “natural”.

**G.V.** – Este es un punto importante. Desde un punto de vista, es siempre de *mauvais goût*, de mal gusto, el reprocharle a la Iglesia el ir contra los homosexuales porque parece ser *chercher la bagarre* (malgastar una batalla), pero es un punto importante criticar esta actitud naturalista.

---

<sup>17</sup> En Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation, Ethics, Politics and Law*, ed. Santiago Zabala, translation William McCuaig, (New York, Columbia University Press, in press) [Nihilismo y Emancipación, Ética, Política y Derecho (trad.)]



**R.R.** – La importancia de Derrida en la historia de la filosofía podría terminar siendo la de ser el primer tipo que puso a Freud y a Heidegger juntos. Eso le permite a él moverse para atrás y adelante, humorísticamente, entre sexo y metafísica. Su trabajo nos ayuda a ver la conexión entre los dos autores y entender mejor el rol de las iglesias.

**S.Z.** – Entonces el futuro de la religión dependerá de la posición que es “más allá del ateísmo y el teísmo?”

**G.V.** – Sí, de la manera de ser una guía sin la escatología de Hegel, sin la idea de haber llegado al punto culminante. En estos días estamos celebrando en Italia el cincuentenario de Benedetto Croce. Murió en diciembre de 1952, cuando yo era un estudiante liceal. Entiendo cada vez mejor la idea de Gadamer de que podemos ser hegelianos deteniendo el movimiento del espíritu objetivo hacia el absoluto y la idea de Croce que debemos sustituir la culminación de Hegel por una especie de “espíritu histórico”; de eso se trató su reforma. Siempre es lo mismo al final, el verdadero ser es *Geist*, [espíritu (trad.)] pero *Geist* no concluye su historia en una especie de evidencia por sí misma cartesiana, sino en algo diferente.

**R.R.** – Se cumple también el cincuentenario de la muerte de Dewey. El tenía la misma versión no escatológica de Hegel como Croce. Dewey habría acordado, pienso, prácticamente con todo lo que Croce dijo en su libro *What is living and what is dead in the philosophy of Hegel* [Qué está vivo y qué muerto en la filosofía de Hegel (trad.)]

**G.V.** – En Italia tenemos el fenómeno más extraño. De los dos más grandes filósofos italianos, Gentile y Croce, Gentile fue considerado mejor filósofo, pero sólo por la gente que se le oponía, por los filósofos realistas de la Universidad Católica de Milán. Difundieron y predicaron la idea que Gentile era el filósofo realista secular italiano, desde que era mucho más fácil refutarlo porque siempre hablaba del *actus purus*, el acto puro, y reducía todo a ello. Era una especie de idealismo a la Berkeley: ¡todo está en nuestra conciencia! Aún siendo muy radical, nada pasaba en realidad

desde que esa tesis no puede ser defendida prácticamente; era una especie de continuación de la revolución estética que D'Annunzio introdujo en la política. En su lugar, Croce fue mucho más respetuoso de las creaciones del espíritu; no pensaba que el arte estaba muerto. Acerca de la religión, no sé lo que pensaba. Pero su conclusión dialéctica era una idea muy interesante, que tal vez sea un punto “verdadero” del pragmatismo. De todas maneras, la religión no está muerta, Santiago; Dios está aún en la vuelta...

[www.librevista.com](http://www.librevista.com) Nº 32