



REVISTA DE FILOSOFÍA

···MARTHA CECILIA JARAMILLO ACOSTA: **Epistemes Posmodernas y Racionalidad de la Educación Superior: Deconstrucción de sus Espacios Institucionales** ···ALEXANDER ORTIZ OCAÑA: **Epistemología y Metodología Configuracional en las Ciencias Humanas y Sociales** ···JORGE POLO BLANCO: **Mercantilización de la naturaleza, biocentrismo radical, extractivismo y desarrollo humano. Las inevitables paradojas de una política pública que reconoce derechos intrínsecos a la naturaleza** ···VICTOR MARTIN FIORINO Y AMPARO HOLGUIN: **Hacia un nuevo *Nosotros*: La Interculturalidad como espacio para la pregunta por el *Otro*** ···DANIEL ALBERTO SICERONE: **Rizoma, Epistemología Anarquista e Inmanencia en la filosofía de Deleuze y Guattari** ···EDGAR FERNÁNDEZ FONSECA: **Reflexiones sobre el Sujeto y los Derechos Humanos en la modernidad** ···RODRIGO CÁRCAMO AGUAD: **Pensamiento Intercultural y Filosofía Heideggeriana. Entrevista con Dina Picotti**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 87
2017 - 3
Septiembre - Diciembre

Pensamiento Intercultural y Filosofía Heideggeriana. Entrevista¹ con Dina Picotti², por Rodrigo Cárcamo Aguad³

RC: El pensamiento intercultural es considerado, generalmente, una inflexión, una vertiente o incluso una derivación de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. La transformación intercultural de la filosofía que propone Fernet-Betancourt puede ser leída, por ejemplo, como una crítica interna a la Filosofía de la Liberación que ya tiene en vistas cierto desarrollo histórico de este movimiento. Se tiene la impresión de que el pensamiento intercultural es un momento posterior a la Filosofía de la Liberación; sin embargo, usted participó en jornadas seminales de este movimiento filosófico. Pensando retrospectivamente y según el modo como usted piensa la noción de interculturalidad ¿había lugar para el pensamiento intercultural en los inicios de la Filosofía de la Liberación?

DP: Te digo la verdad: en un principio, cuando por primera vez nos reunimos, teníamos diferentes perspectivas, veníamos de diversos lugares según dónde habíamos hecho los posgrados; sin embargo, todos concordábamos en que teníamos que empezar a pensar desde aquí; entonces yo dije “Si vamos a empezar a pensar desde aquí, entonces el planteo tendrá que ser intercultural”, pero recuerdo que nadie me hizo mucho caso. En los inicios todavía había una actitud imitativa, subordinada de hacer filosofía en Latinoamérica; incluso recuerdo que ya en aquellos años decía – y sigo diciendo – que no habría que llamarla “filosofía” sino más bien “pensamiento”, porque este es un término más amplio, así como, por ejemplo, tampoco hablaría de “filosofía hindú” sino de “pensamiento hindú”. Porque si queríamos responder a

- 1 Esta entrevista se realizó el 27 de Septiembre de 2017 en las dependencias de la Universidad San Martín, Provincia de Buenos Aires, durante el IV Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- 2 Argentina. Doctora en Filosofía por la Universidad de Múnchen, Alemania (1969). Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón, Argentina. Actualmente es Profesora Consulta en la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Autora de numerosos libros, entre otros: *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990), *La presencia africana en nuestra identidad* (1998), *Heidegger. Una introducción* (2010).
- 3 Chileno. Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso, Chile (2012). Actualmente es Profesor de Filosofía en el Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte, sede Coquimbo.

nuestra propia experiencia – y nuestra experiencia es diferente a la Europea-, también la teníamos que nombrar de un modo diferente. Sin embargo, para algunos el término “pensamiento” parecía menos preciso que el de “filosofía”, aunque no es así porque si entendemos “pensamiento” como un pensar esencial acerca del sentido y del ser de las cosas, el término abarca más que filosofía y no por ello pierde profundidad ni precisión. Si, en cambio, hablamos de “filosofía”, caemos en la trampa de suponer que tenemos que adoptar la lógica filosófica que, a pesar de su variedad interna de planteos, es solo una determinada lógica, mientras existen además otras lógicas.

RC: Según su pensamiento hay múltiples lógicas, por lo tanto, hay diferentes racionalidades. ¿A estas diferentes racionalidades responden las diferentes culturas?

DP: Claro, porque cada cultura responde a experiencias de realidad y posibilidades de inteligibilidad diferentes.

RC: Sin embargo, al adoptar una posición que prioriza la multiplicidad, la diversidad, la diferencia, se puede caer en el relativismo cultural y, además, dejarnos sumidos en el problema de la inconmensurabilidad de los lenguajes. Por ejemplo, Fornet-Betancourt ha señalado que si bien el pensamiento intercultural es un intento por superar el relativismo cultural, aun no se ha podido pensar un canon normativo en las culturas que dé sustento a los parámetros de una normatividad intercultural⁴ ¿Se puede encontrar algún rasgo relativista en su modo de concebir el pensamiento intercultural?

DP: No necesariamente, porque si bien toda cultura es finalmente una experiencia singular de vida con su propia inteligibilidad de las cosas, con su propia racionalidad, finalmente son seres humanos los que en cada caso conforman una cultura. El otro es también un ser humano. El relativista piensa que cada cultura posee algo fijo y definido que es relativo a ella y sin posibilidad de transformación, transformación que, sin embargo, se requiere para avanzar hacia un comportamiento y un pensamiento interculturales. En este sentido, el relativista no relativiza lo suficiente su propia postura. El relativismo es otro modo de esencialismo, en este caso de esencialismo cultural. Es preciso saber valorar todas las experiencias, el mundo es amplio y ajeno, aunque esto no quiere decir que todo valga igual, hay experiencias mejores que otras, pero precisamente el ser humano ha aprendido a valorar algunas cosas más que otras en el cruce de diferentes culturas. Si voy a la India nunca podré acostumbrarme a los templos de serpientes, es muy extraño para mí, pero algún sentido tendrá para sus habitantes. Lo importante es que no se puede imponer algo como mejor, una cultura

4 Cf. Fornet-Betancourt, Raúl. “Interculturalidad y Filosofía en América Latina”, *Concordia 36 Serie Monografías* (2003): 23.

como mejor que la otra. En este sentido las cosas son relativas, pero esto no nos lleva necesariamente al relativismo.

RC: Si el otro es también un ser humano y detrás de cada cultura hay siempre un ser humano, al adoptar la defensa de la pluralidad irreductible de las culturas – como lo hace el pensamiento intercultural – no se abandonan las pretensiones de universalidad de la filosofía ilustrada europea...

DP: No se abandonan, pero lo que se hace necesario es un trabajo de replanteo de categorías que ya en los años setentas nos exigíamos; nos preguntábamos ¿qué significa para nosotros “universalidad”? Mario Casalla pudo hablar de una “universalidad situada”⁵. Un baile como el tango puede tener valor para todos, universalmente, pero cada uno lo valorará siempre desde cierto lugar y desde cierto tiempo, no se valorará igual. No hay nada que sea para todos siempre igual, pero tampoco hay una absoluta inconmensurabilidad si la comunicación involucra a seres humanos. Cuando tienes la experiencia de estar en un lugar donde no conoces la lengua, de todos modos te puedes comunicar porque el otro también es un ser humano, de algún modo algo te entiende. Otra cuestión es que algunas palabras sean inconmensurables, algunas expresiones como el “che” argentino difícilmente podrán traducirse a otras lenguas, son en cierto grado intraducibles, pero no se podría hablar de una absoluta inconmensurabilidad. Por eso prefiero hablar de equivalencias, como lo hacía Raimon Panikkar⁶: nunca puedes traducir todo lo que una palabra significa, pero sí hay ciertas equivalencias en la otra lengua. Por ejemplo, el sentido de la palabra “Dios” que se desprende de la experiencia hinduista no lo tiene el mundo catalán o latino, la palabra es sólo equivalente, cada lengua es irremplazable. Esto lo pudo entender Panikkar porque tenía un diálogo intercultural dentro de sí mismo siendo de padre hindú y madre catalana. Es lo que conversábamos recién con el profesor Duque⁷ sobre los problemas para traducir “Dasein” al castellano: podemos encontrar una equivalencia pero no es lo mismo cuando un alemán dice “Dasein”. Sin embargo, nosotros lo podemos comprender bastante, pero desde nuestro propio lugar, desde nuestra propia historia.

RC: ¿A esta línea de pensamiento nos tenemos que remitir cuando la escuchamos decir por estos días que Heidegger se vio forzado a resignificar expresiones como *Kairós*, *Augenblick*, *Anwesen*, para nombrar un complicado modo de comprender

5 Cf. Casalla, Mario. “La filosofía latinoamericana como ejercicio del pensar situado”, *Cuadernos del Sur-Filosofía* 33 (2004) 57-71. Casalla, Mario. *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

6 Cf. Panikkar, Raimon. *El Cristo desconocido del hinduismo: para una cristofanía ecuménica*. Madrid: Grupo libro 88, 1994.

7 Se refiere a una conversación que sostuvimos con el filósofo y traductor español Félix Duque antes de realizar esta entrevista.

ciertas relaciones espacio-temporales que, sin embargo, nosotros podríamos comprender más fácilmente si atendiéramos a las lenguas de nuestros propios pueblos originarios? ¿A esto se refería cuando nos decía que estas lenguas son más apropiadas para dar cuenta de ciertas experiencias espacio-temporales porque son lenguas aglutinantes, polisintéticas y, por tanto, más artísticas que las lenguas fusionantes?

DP: Exactamente, porque tienen una estructura diferente.

RC: ¿Entonces el rescate de estas lenguas nos ayudaría a comprender lo que a los filósofos europeos les costaría más comprender respecto, por ejemplo, a la experiencia del tiempo?

DP: Ese rescate es lo que tenemos que hacer. Además, no es posible pensar desde otra cabeza, y esta es la cabeza y la historia que tenemos, y que tenemos que valorar. Pero tal como lo decíamos en los años setentas, si queremos pensar desde aquí, primero hay que conocer el aquí, y eso lo hacemos muy poco, es un trabajo de conocimiento, autoconocimiento y reconocimiento que se da insuficientemente⁸. En este sentido se requiere un trabajo interdisciplinar con las demás ciencias humanas; por ello suelo frecuentar lingüistas, antropólogos, historiadores, quienes más se preocupan de estas cosas. Solo desde el pensamiento filosófico no se avanza. Tenemos una educación muy exigua con respecto a lo que somos, poco conocemos nuestra historia, nuestra realidad, nuestras lenguas.

RC: ¿Las universidades y escuelas son responsables de este desconocimiento?

DP: En general nuestras instituciones contribuyen a estas deficiencias. En la universidad no se intenta comprender a los filósofos desde aquí, pensar desde aquí. Hay muchas falencias en este sentido y, como diría Quijano⁹, hay todavía mucha colonialidad del poder, pero también del saber.

RC: Y un modo de colonialidad es obstruir el acceso al saber de otras racionalidades y lógicas. Pienso en el trabajo de Josef Estermann y cómo la descripción que él hace del principio de complementariedad andino – que también se encuentra en el taoísmo de la Antigua China – nos hace cuestionar la validez universal del principio de no contradicción¹⁰. Usted incluso habla de una configuración interlógica de la inteligibilidad y de la racionalidad; pero si es cierto que el lenguaje

8 Cf. Picotti, Dina. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del sol, 1998.

9 Cf. Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.

10 Cf. Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2006.

se entreteje con las formas de vida de quienes lo usan y nosotros pensamos bajo la lógica del pensamiento de la tradición occidental, el comportamiento de quienes hablan lenguas que no pertenecen a nuestras tradiciones siempre se nos tornará contradictorio e incomprensible.

DP: Los principios son siempre principios de una determinada lógica, pero esto no quiere decir que no puedan valer para otras lógicas, aunque sólo hasta cierto punto. ¡Tal vez una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo según nuestra propia experiencia! Entonces no hay por qué atarse a una determinada lógica, porque ella siempre enuncia el modo de comprensión de una determinada experiencia, no es absoluta, tiene sentido para sí misma; pero con esto no digo que no tenga sentido para otras – puede tenerla-, pero de otro modo y no con todo el sentido que puede pretender el defensor de una determinada lógica. Pero, si en el fondo me preguntas si hay cosas que son universales para todo ser humano, yo pienso que las hay, pero son muy pocas.

RC: ¿Entonces estos universales no pertenecen al ámbito de los principios lógicos como el principio de identidad?

DP: Estos principios lógicos no tienen el sentido de universalidad que puede tener para quien los enuncia. Por eso insisto en que hay que aprender a considerar los diferentes centros históricos que representan diferentes experiencias de la realidad y de lo humano. Entonces, si nos acostumbramos a abrirnos a otras experiencias y a valorarlas desde ellas mismas, creo que nos enriquecemos. Lo otro es colonialidad, querer imponer un modo de ser a todos ¿por qué? A causa del poder, y un mal sentido del poder.

RC: En este sentido ¿se atrevería a decir que el pensamiento intercultural se opone al neoliberalismo y al avance de su globalización tal como Fernet-Betancourt lo ha sostenido explícitamente¹¹?

DP: Un planteo intercultural significa ir aprendiendo a través de las diferentes experiencias, en consecuencia se opone a un globalismo uniformador. Y se opone también porque el neoliberalismo no parte de las necesidades de la gente si no que, como decía Marx, apunta a la acumulación. El capitalismo, pero también otros planteos del poder obstruyen los planteos interculturales. En general, todo planteo que intenta imponer algo a cualquier costo o reducir instrumentalmente a los otros, lo obstruye.

RC: Pero al poner el acento en la pluralidad de contextos, en las diferencias, en la situationalidad de las lógicas ¿no se corre el riesgo de hacerle el juego al capitalismo

11 Cf. Betancourt, Fernet. *La transformación intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001: 371-382.

en la medida en que se contribuye a diseminar las posibles fuentes de transformación social en vez de propiciar la reunión de todos los excluidos bajo una misma lógica de la liberación?

DP: No es hacerle el juego al capitalismo porque aprender de las diferencias, respetar las diferencias, darle valor a las diferentes experiencias de vida no implica contribuir a la división de las culturas. La interculturalidad es siempre una interrelación entre pueblos y culturas. Pero esto no significa que se valore igual toda interrelación, algunas se nos muestran más aptas que otras.

RC: Si hablamos de interculturalidad y de poder político no puedo dejar de pedirle su opinión respecto al incesante problema de nuestros países con el pueblo mapuche. Si no se avizoran soluciones para un problema que perdura tanto tiempo ¿se debe a que los gobiernos no visibilizan el origen del problema?

DP: El problema fundamental es que no se reconozca suficientemente a todos los protagonistas, entonces siempre habrá discriminación hacia el mapuche, hacia el negro u otros. Lo que sucede en estos días nos tiene que hacer recapacitar en esto¹², en que no se les reconoce como conciudadanos. No están presentes, por ejemplo, en el Parlamento. En Argentina tenemos un Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, pero esto ya demuestra que no estamos en un plano de igualdad: solo existe un Instituto que además no está regido por los mismos pueblos originarios. No se los reconoce en todos sus derechos ciudadanos ni, entre otras cosas, se les apoya realmente en recuperar sus tierras porque priman los intereses creados. Hay que ofrecerles los medios que necesitan.

RC: ¿Está de acuerdo con las propuestas de creación de una nación mapuche independiente de nuestros Estados?

DP: No creo que esa sea la solución porque no ayudaría a que ellos sean reconocidos como tales, además de ser tan argentinos y chilenos como cualquier otro.

RC: Desearía preguntarle acerca del pensamiento de Martin Heidegger dado que ha sido importante en la elaboración de su propuesta intercultural ¿En qué sentido considera que el llamado “nuevo comienzo” que propone Heidegger ha contribuido al pensamiento intercultural?

DP: Heidegger ha contribuido al pensamiento en general. Aunque, por supuesto, al pensamiento intercultural no ha contribuido explícitamente; pienso, sin embargo, que no se hubiera sentido ajeno, porque si el nuevo comienzo, el nuevo punto de partida ya no es el “yo pienso” cartesiano sino el ser como acaecer, es decir, la historia

12 Se refiere al caso de la desaparición del activista argentino Santiago Maldonado cuyo cuerpo, al momento de realizar esta entrevista, aún no había sido hallado.

del ser, entonces podemos pensar cualquier historia y desde ella misma, es decir, desde lo abierto de la historia¹³. Para nosotros es importante asumir ese otro comienzo porque nos libera de la normatividad de la filosofía como se la entiende en el sentido griego, eurocéntrico y en el de la globalización actual. Muchos creen en la necesidad de tal normatividad, aunque esta misma filosofía eurocéntrica, en su camino, fue asumiendo diferencias, y esto es algo inevitable, como en el caso de las lenguas que se han ido diferenciando entre sí constituyendo mundos diferentes. En consecuencia, no se puede mantener un solo modo de pensar filosófico, no se puede querer mantener algo como idéntico, porque la diversidad de la vida misma no te lo permite.

RC: ¿Tampoco se puede mantener ya la idea unitaria e ilustrada de historia universal?

DP: La historia universal no puede ser más que la reunión de las singulares historias, pero la historia universal que se suele hacer se hace desde una determinada visión, entonces es poco universal. Se requieren equipos que se ocupen de las diferentes historias. Cuando Fernet-Betancourt se reúne con otras personas lo hace para que cada región escriba su historia, porque yo como argentina o tú como chileno no podemos asumir otras historias, siempre comenzaremos desde nuestras propias perspectivas.

RC: Fernet-Betancourt señala que una laguna del pensamiento intercultural ha sido la ausencia de un enfoque de género al momento de pensar la interculturalidad¹⁴, pero quizás esto se puede decir también de la Filosofía de la Liberación¹⁵ ¿Cuál es su visión retroactiva de este movimiento filosófico respecto a los problemas de género?

DP: Partimos de la base de que hay un cierto machismo entre nosotros y en general en el mundo. Se han ido asumiendo algunas cosas, pero falta mucho. La mujer tiene una determinada sensibilidad y experiencia de lo humano y de la realidad en general que sería esencial asumir. Existe además una fuerte historia de las mujeres en América Latina que importa recuperar porque se ha hecho escasamente. La participación de la mujer es más difícil, a causa de su indispensable presencia en el hogar y cuidado de los hijos; a pesar de ello, siempre hubo un gran presencia femenina en la historia del mundo, de la que es preciso tomar conciencia y valorar, así como contribuir a que no sea tan onerosa. Tengo, por ejemplo, que recordar a mis colegas que cuando comenzó

13 Cf. Picotti, Dina. *Pensar desde lo abierto de la historia*, en *Revista de Filosofía* N°15, 2006: 263-277.

14 Cf. Fernet-Betancourt, Raúl. "Interculturalidad y Filosofía en América Latina", *Concordia 36 Serie Monografías* (2003): 22.

15 Cf. Zalaquett, Cherie. "El sesgo masculinista en Enrique Dussel y los pensadores descoloniales latinoamericanos", *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*, comps. Ibarra, Alex y Valdés, Cristian. Santiago: Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, 2016.

la Filosofía de la Liberación y se reunían en Córdoba o hacían manifestaciones yo no podía estar no porque no quisiera, sino porque mis hijos eran muy chicos. Si se salía de casa se lo hacía con pesar y mala conciencia. Otro ejemplo se da en la vida religiosa: las monjas hacen lo suyo, pero los sacerdotes siempre presiden, tienen la palabra. No hay sacerdotes mujeres ¿por qué? Debería ser normal que se diera, como en otras religiones, pero difícilmente ocurrirá en el ámbito católico. Las sociedades occidentales otorgan cierta primacía de mando al varón.

RC: Volviendo a Heidegger ¿piensa que la buena recepción del pensamiento de Levinas por parte de algunos filósofos de la liberación latinoamericana acentuaron las críticas a Heidegger aquí en Latinoamérica?

DP: En primer lugar la crítica del mismo Levinas con respecto a la ontología heideggeriana me parece algo injusta, porque no es cierto que Heidegger nunca haya hablado del otro y, en todo caso, no hay que pedirle a un autor que lo diga todo, sino dejar que exprese lo que tenga que decir, que en el caso de Heidegger ya fue bastante. Es como si le pidiéramos a Levinas que hablara de otro tema que no fuera del judío, porque el otro de Levinas está inspirado en su experiencia de exclusión. Entonces lo que tenemos que hacer es decir algo sobre nuestra propia experiencia leyendo a estos filósofos. Con referencia al aspecto político de Heidegger hay que recordar que fue propuesto como rector, que aceptó con mucha conciencia de las dificultades que ello implicaba y que renunció al poco tiempo al no poder realizar las reformas que deseaba; además de tener gestos favorables con algunos profesores judíos. Pero estos temas ya se trataban en los años setentas. Conversé sobre ello con los profesores Max Müller¹⁶ y Otto Pöggeler¹⁷ y ellos consideraban que mucho de lo que se decía de Heidegger era injusto. Es posible que haya dado algún paso político imprudente, puede ser...pero a nosotros nos pasó lo mismo en la época militar, con el tiempo nos pueden decir “¿por qué se actuó así?”. Heidegger pudo tener sus inconsecuencias, pero no por ello se puede ignorar la consistencia y compromiso de su pensamiento, el que nunca impuso; más bien instó a hacer el propio camino.

RC: ¿Cómo se decidió a traducir al castellano textos de Heidegger que están escritos en un alemán difícil incluso para los filósofos alemanes¹⁸?

16 Se refiere al filósofo alemán Max Müller (1906-1994). Su obra no se encuentra traducida al castellano.

17 Se refiere al filósofo alemán Otto Pöggeler (1929-2014). Cf. Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Ed. Alianza, 1994.

18 Dina Picotti ha traducido de la obra de Heidegger: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006. *Hegel*. Buenos Aires: Almagesto, 2000. *La historia del ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2006. *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2014.

DP: No es que me hubiese propuesto traducir, se presentó una necesidad: siendo profesora al querer dictar un seminario sobre el texto “*Unterwegs zur Sprache*” no había traducción al castellano, de modo que me puse a traducirlo poco a poco. Luego se interesó una editorial aunque no se logró publicar dado que no pagó los derechos correspondientes a la editorial alemana. Finalmente la traducción fue pasando de mano en mano en versión tipeada. Así comencé, casi sin darme cuenta, porque la traducción es un trabajo que lleva mucho tiempo, y no permite hacer algo más creativo.

RC: ¿Le podía consultar al propio Heidegger?

DP: Sí, por correspondencia. Cuando hice mi primera traducción le escribí solicitándole autorización: no sólo accedió, también se comunicó con el editor alemán para facilitar las tratativas. Había conocido a Heidegger en ocasión de mi tesis de doctorado – cuyo director fue Max Müller – porque quería consultarle acerca de mi interpretación de su pensamiento. Pude visitarle en su casa de Friburgo y conversar con él. Me pareció muy agradable, observé que hablaba a gusto con quien estaba dispuesto a pensar.

RC: ¿Cómo piensa usted la famosa frase “Solo un dios puede aún salvarnos” que Heidegger expresó en la entrevista con el *Spiegel*? ¿Cómo se la puede vincular con el llamado “último dios” que Heidegger piensa en las “Contribuciones a la Filosofía”?

DP: Heidegger creció en una familia católica, fue seminarista, y en su pensamiento asume cierta tradición bíblica más que la racionalidad griega. Él “último dios” es una interpretación de la situación del cristianismo; de algún modo el cristianismo pasa por la filosofía, pasa por Roma, y la cultura occidental termina mercantilizándolo todo. Con la figura del “último dios” Heidegger estaría refiriéndose a que aún lo sagrado puede estar sometido a ello. Precisamente por esto recupera la antigua noción de lo sagrado en tanto cada cosa abriga a todo el ser; hay cielo, tierra, hombres y dioses en todo lo que es. Lo sagrado es una dimensión de toda realidad y tiene que ver con la habitación de un mundo. Con respecto al catolicismo siempre mantuvo su libertad para poder pensar, y eso es lo que importa, lo que cada persona tiene que hacer para ser auténtica. Además, sabemos que fue muy amigo de un sacerdote – al cual visité y conocí-, Bernhard Welte, a quien pidió que cuando llegara el momento se ocupará de su entierro¹⁹; lo que significa que Heidegger no era extraño a la Iglesia: no podía ser un fiel devoto pero tampoco ignorar el catolicismo.

RC: Esto último me hace recordar el cristianismo de Gianni Vattimo²⁰, al que pude entrevistar en Turín cuando estaba investigando sobre su obra con ayuda de

19 Cf. Welte, Bernhard. “Buscar y encontrar. Alocución para el entierro de Martín Heidegger el 28 de mayo de 1976”, *Nombres: Revista de Filosofía* 26 (2012): 131-134.

20 Cf. Vattimo, Gianni. *Después del cristianismo*. Madrid: Paidós, 2004.

una beca del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, que es una beca que, precisamente, fundó Bernhard Welte.

DP: Welte era una magnífica persona, muy digna y autorizada. Y pienso que Vattimo lee muy bien a Heidegger, es un intérprete de muy buen nivel; fue él quien me convenció de traducir “*Ereignis*” por “Evento”, como en la versión italiana, aunque confieso que nunca me conformó del todo esta traducción.

RC: ¿Qué otra posibilidad barajaba? ¿Acaecimiento?

DP: Es que para “acaecimiento” Heidegger usa otra palabra que es “*Geschehnis*” entonces no podía repetir el mismo vocablo. Y cuando escribe “*Er-ignis*” yo traduzco “evento-apropiador”. Traducir es una difícil tarea porque nunca te satisface. Jorge Eduardo Rivera²¹ hizo un gran trabajo al traducir “Ser y Tiempo”.

RC: Lamentablemente Rivera falleció a principios de este año.

DP: No sabía, lo lamento. Compartí un encuentro en Suiza de traductores de Heidegger y pude hablar mucho con él. Y aunque entiendo que tenía sus razones para traducir “*Erschlossenheit*” por “apertura”, me parecía suficiente decir “Apertura”.

RC: Muchas gracias, profesora, por esta entrevista.

DP: Igualmente de mi parte por su tiempo.

21 Se refiere a Jorge Eduardo Rivera (1927-2017), filósofo chileno y traductor al castellano de “Ser y Tiempo” de Martin Heidegger.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 87-3

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2017, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve