

DOSSIER

“40 AÑOS DESPUÉS: MEMORIAS DEL GOLPE ”

Introducción: La conmemoración como búsqueda de sentido

ARTÍCULOS

Isabel Piper Shafir

Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana.

Paula Valderrama

Sobre las posibilidades de una reconstrucción crítica de la oposición discursiva dictadura-democracia en Chile

Iván Torres Apablaza
Claudio Figueroa Grenett

El Tercer Gobierno Peronista y la Unidad Popular frente al incremento interno de las fuerzas e ideas autoritarias

Nicolás Molina Vera
Omar Sagredo Mazuela

Memoria, imaginación, archivo. Una aproximación a las metáforas de la memoria

Lior Zylberman

Memorias del golpe: La función de la memoria y la posición simbólica

Jaime Coloma Andrews

ENTREVISTA

Ely Orrego Torres
Gonzalo Zúñiga

El desafío de la memoria en la historia de Chile y América Latina: Entrevista a Steve J. Stern

RESEÑAS

Matías Wolff Cecchi

Eden Medina. Revolucionarios cibernéticos. Tecnología y política en el Chile de Salvador Allende. Santiago: LOM Ediciones. 2013.

Nicolás López Pérez

Tzvetan Todorov. Los enemigos íntimos de la democracia. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2012.

ARTÍCULOS LIBRES

Laura Quintana

Institución y acción política: Una aproximación desde Jacques Rancière

ENTREVISTA

Valeria Campos

Violencia, verdad y justicia: Entrevista con Gianni Vattimo.

VIOLENCIA, VERDAD Y JUSTICIA: ENTREVISTA CON GIANNI VATTIMO*

VALERIA CAMPOS SALVATERRA**
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

R E S U M E N

En un diálogo que intenta repasar sus distintas épocas textuales, abordando y polemizando los tonos y temas centrales en su obra, Gianni Vattimo nos lleva hacia las zonas más problemáticas de la filosofía: la verdad, su relación íntima con la violencia, y la posibilidad de la justicia. Principalmente guiados por más recientes ideas sobre el cristianismo y el comunismo hermenéutico, la conversación con Vattimo expone su relación con lo otro, con los otros de la filosofía y con la filosofía de lo otro.

PALABRAS CLAVE: Gianni Vattimo, hermenéutica, verdad, violencia, justicia, cristianismo, comunismo hermenéutico, metafísica.

VIOLENCE, TRUTH AND JUSTICE: INTERVIEW WITH GIANNI VATTIMO

In this dialogue with Gianni Vattimo that tries to revise his different textual eras, as well as addressing and arguing the tones and central themes in his work, he takes us to the most problematic areas of philosophy: truth in its intimate relationship with violence, and the possibility of justice. Guided by his most recent ideas about Christianity and hermeneutical communism, Vattimo exposes his relationship

* Gianni Vattimo es discípulo de Hans-George Gadamer, Luigi Pareyson y K. Löwith. Ha dedicado sus estudios a una hermenéutica fuertemente influenciada por Heidegger y Nietzsche, orientada hacia un análisis de la modernidad filosófica y a un diagnóstico extensivo de la herencia con que ha marcado el pensamiento actual. Incluyendo en sus investigaciones tesis sobre el cristianismo, la comunidad y el comunismo, ha publicado más de 20 libros traducidos en múltiples idiomas. Entre las ya clásicas lecturas de Nietzsche y Heidegger, se destacan títulos como *Il pensiero debole* (1983), *La fine della modernità* (1985), *Credere di credere* (1996), *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era* (2007), *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx* (2011), por nombrar los más citados. Nacido en Turín, Italia, Vattimo ha sido profesor visitante de la Universidad de Yale, Los Angeles, New York University, State University of New York y John Hopkins University, entre otras. Es además Doctor Honoris Causa por la UNED (España), la Universidad de Palermo y la Universidad de la Plata (Argentina), la Universidad Inca Garcilaso de la Vega y la Universidad de San Marcos (Perú), etc. Actualmente está de vuelta en su ciudad de origen como profesor Emeritus de la Universidad de Turín. Además, ha plasmado su pensamiento político en la militancia del partido de izquierda *Di Pietro* y en el trabajo como diputado europeo desde 1999.

** Periodista y Doctora (c) en Filosofía por la Universidad Católica de Chile y la Universidad Complutense de Madrid. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile. E-Mail: vr campos@uc.cl

with the other, with the other of philosophy and the philosophy of the other.

KEY WORDS: Gianni Vattimo, hermeneutics, truth, violence, justice, Christianity, hermeneutical communism, metaphysics.

“Si puedo designar los momentos de mi pensamiento autobiográficamente, el primero es cuando empecé estudiar a Aristóteles”, comenzó diciendo Gianni Vattimo, en una conversación que nos convocó el 4 de diciembre de 2012, con motivo de su última visita a Santiago de Chile. En una escena de diálogo marcado por la necesidad de explicarse con el otro –con los otros de la filosofía y con la filosofía de lo otro– fuimos abordando y polemizando diversos tonos y temas que rondan constantemente su producción textual. La intención inicial fue poder hacer un recorrido sinóptico de los hitos más importantes de su obra hasta la actualidad, intención que Vattimo acogió como suya, no pudiendo sino asumir la inevitabilidad de todo discurso hermenéutico: el análisis y exégesis del pensamiento según su inscripción epocal. “Pero nunca fui aristotélico –continuó en ese registro–, fue un intento de buscar una posición filosófica que pueda reclamarse de los clásicos, y como yo era un católico militante en estos momentos, empecé a estudiar a Aristóteles. Pero no en un sentido escolástico neo-tomista, sino como un autor que podía ayudarnos a salir de la estética moderna impresionista, con más interés a la construcción factual de la obra”, afirmó como primer paso.

A sus 77 años, con casi 50 de carrera dedicada a la filosofía, la mirada retrospectiva sobre su obra se ha vuelto crucial para seguir produciendo su ya característico discurso crítico, el mismo que lo ha posicionado como uno de los más icónicos pensadores de aquello que él –entre otros– se ha empeñado en llamar “postmodernidad”. Como pensador de la historia al “final de la metafísica”, no cesa de buscar desde flancos tan múltiples como siempre nuevos –sobre todo, últimamente, desde la política– la reinención de las categorías del pensamiento occidental, tanto en la academia como fuera de ella.

Valeria Campos (V.C.): ¿Hacia dónde estaba orientado ese inaugural estudio estético sobre Aristóteles?

Gianni Vattimo (G.V.): Hacia la *poiesis* en Aristóteles y su vínculo con la técnica, y aunque ya había todo un discurso de este tipo en la filosofía estética de entonces, yo no estaba tan consciente de aquello en ese momento. Principalmente, porque era discípulo de un filósofo que estaba preocupado de encontrar otra dirección más respetuosa del hacer artístico como tal.

Su nombre era Luigi Pareyson, quien me enseñó muchísimo. Cuando terminé esta tesis sobre Aristóteles, mi interés fue estudiar filósofos que polemizaban en contra del sentido ilustrado de la modernidad, pero sin ser conservadores. Uno de los que pensaba estudiar era Adorno, pero Pareyson no lo conocía mucho; le parecía demasiado contemporáneo, y decía que había que buscar primero la raíz de esta actitud que era Nietzsche, sin duda. El estudio de Nietzsche me llevó al texto de Heidegger sobre Nietzsche, que se publicó el 60-61.

A partir de ahí, Vattimo reconoce los albores de un segundo período en su textualidad, el del “Nietzsche-Heideggerismo”, como lo llama. Marcado por la preparación de un libro sobre Nietzsche que se publica en 1974, a la vez comienza a profundizar en el estudio del segundo Heidegger. “Desde este momento veo juntos a Heidegger y a Nietzsche, hasta que un poco más tarde escribo para un volumen dedicado a Heidegger un texto llamado *Nietzsche intérprete de Heidegger*, lo que era obviamente absurdo, pero a mí me parecía importante por todo lo que dice Heidegger: la idea del ser que no se muestra presentemente, pero que hay que recordarlo como siempre caído, ya pasado es, en mi opinión, lo mismo que dice Nietzsche cuando habla del pensamiento occidental como un pensamiento dirigido hacia el imaginismo. Ahí es donde comienza a perderse más y más el sentido del ser identificado con lo dado, con lo presente. Ahora, Heidegger no reconoce nunca ser un discípulo de Nietzsche, porque cree ser un pensador no nihilista. Pero yo lo leo de otra forma, siguiendo su intención, pero no respetando la letra de su actitud frente a Nietzsche. Y esto porque a mí me parece que el de Heidegger es un pensamiento débil, es decir, el pensamiento de un ser que no se da sino en la medida en que se sustrae. Esto significa que si hay un sentido de la historia del ser, este se da como sustrayéndose, y la historia del ser pensada en sí es una historia del ser como debilitación progresiva de los absolutos, de la objetividad, del realismo, de los idealismos, etc.”, afirma. Esto caracteriza para Vattimo todo un período de su filosofía que culmina con la publicación del texto *El pensamiento débil* en 1983. Estudiando a Nietzsche y a Heidegger en conjunto descubre entonces lo que él llama el *ethos* posmoderno. “Es la idea de que no hay más metarrelatos, de que no hay una explicación global”, explica.

V.C.: En “El pensamiento débil” hay claros diálogos con Rorty y Lyotard, ¿Cómo se desarrollaron esas relaciones en pos de sus ideas?

G.V.: La idea del pensamiento débil nació al finales de los 70's, y un hito importante fue cuando conocí a Rorty y me dio su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, una contaminación de Heidegger con Wittgenstein

para sobrepasar la filosofía neopositivista, la filosofía analítica. Cuando se publicó *El pensamiento débil* hicimos una presentación en Londres donde Rorty habló de sí mismo como un pensador débil. Es alrededor de los años 80 que me encuentro con Lyotard, y empiezo a imaginar que el pensamiento débil es la verdadera filosofía de la posmodernidad, porque piensa la disolución de los metarrelatos y absolutos como el sentido del desarrollo, del curso, del proceso del ser. Y objeto también a Lyotard que él no puede decir que el ser no es metarrelato mientras afirma su fragmentación, porque esta todavía es una afirmación metarrelática. Objeto a Lyotard que su teoría necesita presentarse como la teoría de la historia de la disolución de los metarrelatos, porque o si no deviene una afirmación metafísica sobre que el ser no es uno, sino múltiple, fragmentado, etc. Por eso desarrollo después de la publicación de *El pensamiento débil*, la idea de que el pensamiento débil es una fuerte filosofía de la historia como debilitación, una teoría que interpreta la historia como un proceso de disolución de los absolutos. En esto me acerco a las ideas del cristianismo y propongo que la idea de secularización sería como decir que la filosofía occidental es una filosofía nihilista, porque es una filosofía cristiana que se desarrolla como abandono de lo sagrado absoluto.

V.C.: Ese paso, tengo entendido, está marcado también por un diálogo con René Girard...

G.V.: Está marcado por el descubrimiento en ese momento de las ideas de René Girard, quien critica la idea de lo sagrado como fuerza, como sacrificio. A partir de eso yo propongo que el cristianismo interpretado por Girard tendría que ser un cristianismo nihilista, pero Girard rechaza esta vía porque él piensa que Jesús se encarnó para mostrar a los hombres la verdad de lo humano. Girard se cree un científico y cree que el cristianismo como la revelación de que lo humano no necesita lo sagrado como sacrificio, pero sin secularizarlo hasta el extremo, sino que lo urbaniza un poco. Y esto porque no piensa en términos de filosofía de la historia, sino en términos de la descripción de una verdad antropológica. Se siente como un rival de Lévi-Strauss en ese momento. Y esto genera además una rivalidad entre nosotros porque yo me planteo como un pensador hermenéutico que propone una interpretación del ser desde este momento de la historia, al final de la metafísica. Estoy en el curso de esta historia.

V.C.: ¿Cómo específicamente la hermenéutica que usted sustenta se opone a la actitud metafísica o un cierto ejercicio textual metafísico?

G.V.: Se opone sobre todo al ejercicio metafísico que ha sido la metafísica tradicional. Hoy en efecto no hay muchos metafísicos en circulación. El problema de la metafísica es que se realiza como fe incondicionada en la ciencia, que yo ligo también a la política, por ejemplo, al pensamiento tecnocrático. Porque, básicamente, ¡a mi no me molesta para nada que haya una verdad absoluta! Pero he observado que en el pasado la verdad absoluta siempre ha sido el arma de los autoritarismos. Sin embargo, hoy es aún peor, es el arma de un autoritarismo más peligroso: el de las ciencias exactas, de las ciencias empíricas, de la tecnología. Esto me preocupa porque todo esto tiene que ver con la libertad y con la política.

V.C.: Su preocupación es entonces una cierta violencia, que usted identifica directamente con el ejercicio metafísico...

G.V.: Sí. Porque la violencia del absolutismo metafísico toma muchas formas. De un lado es la violencia de las religiones que quieren convertir a los otros. San Agustín decía "oblígalos a entrar (compele entrare) en la iglesia", y ese fue el motivo de los conquistadores: llegan, convierten, civilizan, colonizan, y es lo que pasa con el pensamiento occidental hasta finales del siglo XIX. Hoy se ha perdido bastante de esto. La ciencia positiva experimental que en el siglo XVII es todavía un saber revolucionario porque se oponía al saber oficial de la iglesia, hoy ha devenido el orden de la opresión, y los que pretenden reivindicar en contra de la hermenéutica las verdades científicas, yo sospecho que son agentes del capitalismo

V.C.: ¿Siempre ha habido una motivación política para sus tesis hermenéuticas?

G.V.: Sí bastante, desde el comienzo. En el comienzo yo era un católico de izquierda, sigo siendo de izquierda, sigo siendo católico, ¡pero no sé si el Papa me considera católico! Creo que no... pero yo me siento cristiano, aunque no papista.

V.C.: La hermenéutica le dice no a estas verdades metafísicas, pero le dice sí a otras verdades no metafísicas. ¿Cómo es esa verdad no-metafísica?

G.V.: La verdad no-metafísica es mucho más circunstancial, histórica, cultural. Decimos que Heidegger cuando habla de la verdad, critica la noción metafísica de la verdad como correspondencia de la proposición al hecho, a la cosa. Esto debido a que para él toda correspondencia debe ser regida por criterios, criterios que implican, de un lado, la forma de medir

la correspondencia, el cómo se imponen los paradigmas. A Heidegger, además, le parece que esta noción de verdad sustenta la filosofía del positivismo que inspiraba la organización total de la sociedad tecnológica. Él tiene razones interiores para criticar la correspondencia, pero además construye una crítica política, pues no le gustaba ver la sociedad regida por la ciencia positivista. La hermenéutica propone una visión de la verdad que no implica que no haya verdad, sino que no hay verdad absoluta. Hay verdades interiores a un paradigma. Por ejemplo, Wittgenstein es muy cercano a Heidegger, aunque no se diera cuenta de esto. Pero él toma los juegos del lenguaje como algo simultáneo, no hay en Wittgenstein la idea de una historia del lenguaje ni, por ende, de la historia del ser. El ser es lo que se manifiesta al interior de un juego del lenguaje, pero el problema es: estos juegos ¿de dónde vienen? Nunca se pregunta de dónde llegan, ni si hay una historicidad, o una contingencia de los juegos del lenguaje. Heidegger lo hace, pensando en la historia del ser que se da cada vez en aberturas que son epocales. Entonces, el problema es que si bien siempre podemos diferenciar una proposición verdadera de otra falsa, esto ocurre sólo al interior de una abertura sobre la que no decidimos completamente nosotros, sobre la cual estamos arrojados, cuyos criterios de verdad no son establecidos de antemano.

V.C.: Pero en la hermenéutica hay que decidir, hay que imponer, se cierra una comprensión... ¿no es violenta en algún sentido?

G.V.: Si tu no reconoces una verdad como interpretación y nada más que eso, eso es violencia. La metafísica es la investigación de los principios primeros, y frente a esto no hay nada más que preguntar. La ciencia no es absolutamente esencialista, es más pragmática, pero cuando los científicos quieren construir sobre sus premisas, sobre su método todo tipo de verdades, hay violencia, porque rechazan que están haciendo interpretaciones. Para escapar de la violencia tu tienes que tener una visión del ser que no se identifique con el hecho de ser presente, porque si el ser es lo que está presente, el ser es lo que se ve, lo que se escucha, lo que se percibe, lo que se calcula, y todo lo restante, no es. Hay filósofos analíticos para los que todo lo que no es calculable en términos fácticos no tiene sentido, son sólo emociones, sentimientos, esto no se puede percibir, analizar. Este es un discurso que reduce mucho el sentido de la vida humana. O sea, tendríamos que destruir las iglesias, toda la pintura occidental, porque todo esto es simplemente un producto de algo que no tiene sentido. Wittgenstein, con la idea de juegos de lenguaje imaginaba múltiples posibilidades de decir qué es verdadero o falso, según el discurso en el que nos movamos, y que es algo que ya decía Aristóteles. Todo esto es más respetuoso de una multiplicidad de culturas humanas frente

a una actitud más reduccionista que es violenta. ¿Esto significa aceptar todas las supersticiones? Por ejemplo, nosotros llamamos superstición a la religión hindú, pero no llamamos superstición a la misa cristiana, porque pertenecemos a esta cultura. Estamos culturalmente definidos, delimitados, aunque no determinados. Y esto es importante saberlo porque nos libera de la necesidad de convertir a los demás, de pensar que las otras culturas necesitan ser salvadas. Yo no creo que el cristianismo tenga que ser convertidor de los otros, pero el cristianismo lo ha sido, ha sido aliado de monarcas conservadores. Hoy, un cristiano tiene que estar consciente de esta historia, los creyentes de hoy deben saberlo y evitar el mismo error, y no postular un universalismo puro. Siempre pongo este ejemplo: cuando el Papa se encuentra con el Dalai Lama y se saludan con mucho respeto, ¿no crees que cuando el Papa se retira a su capilla no reza para que este pobre Dalai Lama se convierta?

V.C.: Pero usted ha escogido al cristianismo como lo que se ajusta “de mejor manera” a la hermenéutica, como la religión más “verdaderamente” hermenéutica...

G.V.: No, nunca se pueden comparar las religiones. Me parece que la idea de posmodernidad, de pensamiento débil, etc., se corresponde muy bien con la idea de cristianismo, ¡pero no puedo decir que se corresponde mejor que con el islamismo o el judaísmo! Son comparaciones que no tienen sentido, porque no se pueden mirar las religiones desde el exterior. Uno cuando elige ser religioso no lo hace viendo la oferta que hay, uno es religioso porque está al interior de una cultura.

V.C.: ¿Cualquier religión puede tener el mismo valor hermenéutico del cristianismo, entonces?

G.V.: Yo soy un occidental de la década del 2000 y propongo una visión de la historia que incluye además la presencia de otras religiones, porque mi cristianismo excluye la posibilidad de una verdad absoluta exclusiva. Mi cristianismo se niega como religión absoluta, este es el único valor del cristianismo.

V.C.: ¿Ve en el judaísmo, específicamente en la idea de mesianismo –que ha sido abrazada por ciertos discursos “posmodernos”– conexiones con su idea de hermenéutica?

G.V.: Sí y no, porque ahora...Es que yo no logro posicionarme frente al judaísmo sin la conciencia de lo que hace del estado de Israel, como no puedo hacerlo en mi cristianismo sin considerar lo que ha hecho la Iglesia Católica de los conquistadores, entonces tengo que resolver este problema. Ahora me pregunto si acaso el hecho mismo de la historia del pueblo elegido no sea una cosa que tengo que rechazar en nombre de la caridad cristiana, porque los otros que no han sido elegidos, ¿qué hacen? En efecto, los judíos no convierten a los otros, porque ellos son el pueblo sacerdotal. Si pienso en lo que hace Israel contra los palestinos hoy, empiezo a desconfiar del Dios del Antiguo Testamento.

V.C.: Pero la idea de un mesianismo más débil, como por ejemplo el de W. Benjamin, E. Levinas o J. Derrida, que no está asociado a una idea política fuerte, ¿no se acercaría a su idea de caridad?

G.V.: Se puede considerar a Levinas un pensador débil, pero hasta cierto punto. Porque efectivamente se puede llegar a la idea de una filosofía desde diferentes puntos de partida religiosos. Pero con Derrida, por ejemplo, que era un pensador judío profundamente ligado a la tradición, con él no podía compartir todo, porque su judaísmo no tiene una idea de la historia: siempre el judío está directamente frente a Dios, pero Dios nunca se encarnó, entonces no participa directamente en la historia humana. Siempre es como un juez de Kafka, más allá de todo. Entonces, filosóficamente, no podemos estar de acuerdo, simplemente no tenemos la misma actitud filosófica. Cuando Derrida en los últimos escritos deviene más profundamente anticapitalista o marxista, ahí yo estoy más de acuerdo con él, saliendo de posiciones religiosas.

V.C.: Pero las ideas que usted tiene de promesa, de esperanza, de emancipación, tienen este toque mesiánico...

G.V.: Pero es que justamente yo soy un mesiánico cristiano, sé que Dios se encarnó. Por ejemplo, la idea de la alteridad de Dios es muy problemática, y yo le decía a Derrida: tú dices que el/lo que tiene que llegar debe ser absolutamente otro, totalmente diferente...y Hitler era totalmente diferente, ¿cómo no lo confundo con el otro? Yo no lo confundo porque tengo el modelo de Jesús.

V.C.: Pero es que el otro nunca llega, nunca efectivamente se hace presente, por eso es otro...

G.V.: Esto pierde todo sentido, porque como el otro nunca llega entonces no consideras más al otro como otro, el respeto frente al otro implica que el otro está, que me toca la puerta, y esto era muy importante para Levinas... por eso creo que el mesianismo judío hoy es la mejor justificación de una actividad intelectual que no se encarna en política. El carácter de un cierto derridianismo difundido (no el de Derrida, que era una persona bastante prudente), es que el otro está siempre más allá, entonces nunca podemos elegir históricamente nada, nunca nos podemos comprometer mucho con el otro. El derridianismo norteamericano es una filosofía puramente intelectual, de academia, y esto lo encuentro muy cómodo para el capitalismo, porque así nunca se ve amenazado por los intelectuales de izquierda.

V.C.: Pasando a la política, ¿cómo articula su propuesta ética, que está ligada a la noción de caridad, con la idea más política de justicia? ¿Cómo se pasa de la caridad a la justicia?

G.V.: La justicia tiende a presentarse como la verificación de la verdad de los hechos. Derrida se preocupa muchísimo del testimonio, pero el testimonio no es el hecho, es ya una interpretación, porque en la historiografía tengo una tesis cuando he comparado, investigado y puesto en relación todos los documentos históricos. En la justicia pasa lo mismo, se hace justicia cuando ya nadie tiene nada más que objetar. ¿Y qué es esto? Un supremo ejercicio de caridad, donde tengo en cuenta a todos, porque para terminar un proceso se necesita que todos los involucrados acepten una limitación mediante el principio de la negociación. Pero creo que la justicia nunca puede ser perfecta, siempre es una justicia de negocio, de ajustamiento entre las partes. La caridad es necesaria para hacer justicia, porque la ley no se puede aplicar literalmente, sin interpretación, sin ajustarse a la situación determinada. La justicia debe ser arreglada por la caridad, por el respeto del otro en los límites humanos.

V.C.: ¿A qué se refiere su idea del comunismo hermenéutico?

G.V.: Es una propuesta política basada en la idea de una sociedad sin clases, sin opresión, pero en un contexto de desarrollo tecnológico. Llamarlo "comunismo" es definirlo como un ideal que puede inspirar entusiasmo en las masas. No se puede pensar un mártir que pueda morir por el capitalismo... uno podría morir por una sociedad sin clases y democrática, popular, etc. y entonces hay un poco de gusto de provocación en esto. Lo que a mí me gustaría es que la sociedad liberal terminara con la opresión económica y la explotación, y que se promoviera un desarrollo tecnológico que no sea hecho por científicos, sino mediante procesos más democráticos...

VIOLENCIA, VERDAD Y JUSTICIA

¡Pero este es el comunismo como lo pensaba Lenin! Obviamente no puedo llamarme estalinista, digo siempre que como ha muerto el comunismo real, ¡arriba el comunismo liberal! ahora es cuando se puede ser realmente comunistas, y esto implica un poco de revisión de la historiografía del comunismo: ¿por qué Stalin es considerado –por el reporte Kruschev– un pésimo gobernante y estratega, si hasta venció a los alemanes? Stalin hasta después de la segunda guerra era considerado un gran líder por su pueblo, un dios. Pero ¿por qué Stalin estableció un comunismo tan terrible?, porque era un comunismo de guerra, porque estaba en guerra permanente con el mundo capitalista que intentaba destruirlo. En efecto, si no hubiese hecho lo que hizo por la industrialización nosotros estaríamos hoy en un estado nazi, porque no se habría destruido a los nazis sin la intervención de Stalin. Lo que me impresiona mucho hoy es lo poco que los comunistas occidentales han defendido a Stalin. Es verdad que él ocupó Polonia, Checoslovaquia, pero es un problema del comunismo de guerra, que era un comunismo de desarrollo acelerado de la sociedad rusa, que incluso devino capaz de competir con los EE.UU. por la ida al espacio... Sería una obra de caridad incluso frente a Stalin, porque el proceso de Nuremberg es el proceso de los vencedores contra los vencidos, y no es que ellos hayan sido menos criminales o menos violentos.

V.C.: Nuevamente hay aquí un problema de violencia. ¿Cómo justificarla?

G.V.: La decisión hermenéutica no es violenta, porque cuando la tomo explico razones, armo argumentos, propongo tesis. Cuando tomo una decisión militar tengo que tomar en cuenta muchos elementos, incluso el factor humano, pero muchas veces no se tiene en cuenta, como cuando los norteamericanos tiraron la bomba en Hiroshima sin tomar el peso profundo de esa decisión. Y es que además la justicia viene después, cuando los franceses cortaron la cabeza de sus reyes en la revolución, no se pusieron a calcular o a reflexionar sobre la justicia o injusticia de su acto, a ellos les parecía adecuado, correcto. Antes hay una violencia básica en nuestra vida que tal vez no se puede evitar, y luego se configuran principios de justicias adecuados. Porque no tengo un absoluto de justicia, de si hay que hacer revolución sangrienta o no, hay que ver en cada momento, porque hoy no puedo hacer revolución violenta porque ellos tienen más poder, más armas.