

¿HERMENÉUTICA ANALÓGICA O HERMENÉUTICA ANAGÓGICA?

Gianni Vattimo

Resumen: En diálogo con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo propone un nuevo modelo, el de la hermenéutica anagógica, una hermenéutica proyectual, débil, caritativa y social.

El título de mi ponencia es un poco provocador; pero no de suyo, sino porque marca una diferencia entre lo que yo pienso de la hermenéutica y lo que el profesor Beuchot, de una manera muy sugestiva, ha elaborado en su texto sobre hermenéutica analógica¹. Me referiré básicamente a este tratado, que he estudiado bastante atentamente. El título de mi ponencia es “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”. Y comienzo por decir que el término “*anagogia*” es un término latino que viene del griego. El término “*anagogía*” viene en un adagio, en un proverbio, en un *motto* medieval sobre la hermenéutica que concierne a la interpretación de la Escritura Sagrada:

Littera gesta docet.

Quid credas, allegoria.

Moralis, quid agas.

Quo tendas, anagogia.

Hay cuatro sentidos en la Biblia: el sentido literal, que relata lo que pasó: *gesta*. *Quid credas, allegoria*, porque lo que pasó tiene un sentido alegórico, que revela lo que tienes que creer. Por ello, el contenido de tu fe es activado por la lectura alegórica de la escritura; por ejemplo, cuando descende la paloma sobre la cabeza de Jesús en el bautismo en el Jordán, es el Espíritu Santo. Tú no crees en la paloma, pero crees en el Espíritu Santo: *allegoria*. *Moralis, quid agas* es más fácil: hay un sentido moral en la Escritura que te indica lo que tienes que hacer. Es el aspecto ético o moral de la cosa. *Quo tendas, anagogia*. La

¹ M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2000 (2ª. ed.).

anagogía te enseña hacia dónde tienes que dirigirte (*quo tendas*). En la interpretación tradicional de este proverbio, de este *motto*, esto significa simplemente que el aspecto anagógico de la lectura de la Escritura consiste en detectar en ella las promesas de la salvación eterna: *Quo tendas, anagogia*.

¿Qué tiene que ver la anagogía con el problema de la hermenéutica, en el sentido actual de la palabra, no solamente puesto en relación con la Escritura Sagrada, sino con todo lo que nosotros llamamos hermenéutica? Esto es lo que voy a intentar tratar un poco, en discusión con Mauricio, y quizá como un esfuerzo, sobre todo, por defender mis propias posiciones en contra de sus objeciones.

Yo también creo en el esfuerzo de hacer una síntesis: él y yo hemos hablado –un poco jugando– de una hermenéutica analógico-anagógica, que no contribuye mucho a la popularidad de la hermenéutica. Ya la misma palabra “hermenéutica” no es tan común: “¿Qué hace Usted?” “Hago un poco de hermenéutica”. Es como la historia de Molière: “Estuve haciendo prosa y no lo sabía”. Pero, efectivamente, se puede trabajar un poco en torno a esta conexión, y lo que sugiere, desde el comienzo, la mención de la anagogía, puede ser comprendido inmediatamente; después vamos a clarificarlo un poco.

La anagogía tiene que ver con una orientación teleológico-histórica de la interpretación, en la que no se puede interpretar algo sino en una perspectiva escatológica, es decir, proyectual absoluta o totalizadora. La anagogía es un modo de subir, de ascender, de llegar hasta otro desde una situación horizontal. Ahora bien, uno de los motivos del interés de la hermenéutica analógica de Beuchot es que sugiere una virtud en la interpretación de textos que está metodológicamente alejada de dos actitudes extremistas, a las cuales él llama la hermenéutica univocista y la hermenéutica equivocista. Es decir que, frente a un texto, se puede imaginar que tenemos que leerlo exactamente o de ninguna manera. Porque éste es también el problema de la hermenéutica univocista, que él no estudia bastante: cómo lo pensaba el autor, cómo lo entendía el oyente originario, el discípulo contemporáneo, según lo dice él en unas páginas que conciernen a esto. La escucha de Jesús como otro, o como dicen las palabras mismas. Schleiermacher, que fue un gran hermeneuta de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, incluso un teólogo, discutía exactamente sobre estos mismos problemas, porque su tesis era que en la hermenéutica se trata de comprender ante todo un texto tan bien como lo comprendía su autor. Y, más adelante, comprenderlo mucho mejor que su autor, mejor que el autor mismo. Esto es un aspecto adivinatorio de la hermenéutica. Hay un adagio scheleiermachiano: “Al principio, comprender el texto tan bien como lo comprendía su autor y, más adelante, comprenderlo mejor que el autor mismo”².

² F. D. E. SCHLEIERMACHER, “The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10”, en G. L. ORMISTON-A. D. SCHRIFT (eds.), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, Albany, NY, SUNY, 1990, p. 81.

La analogía es una manera de intentar realizar esta empresa hermenéutica. Solo que, como es más fácil comprender el texto mejor que el autor que comprenderlo como el autor, la analogía efectivamente se pone como un esfuerzo de no intentar realizar totalmente, absolutamente, esta empresa de comprender como el autor, sino de desarrollar una actitud que nos conduzca hacia una comprensión más profunda que la del autor mismo, la cual quizá no podríamos nunca alcanzar. Estos son problemas que se expresan también en el adagio scheleirmacheriano, el cual incluye la cuestión de la hermenéutica univocista, es decir, tú tienes que entender el texto como el autor lo comprende. ¿Es posible? Tal vez es posible, pero cuando yo llegue a comprender el texto como el autor lo comprendía, esto podría impedirme comprender el texto mejor. Pues, ¿por qué tendría que comprender mejor el texto que el autor? No sé; paradójicamente, si un texto tiene su sentido, y si el sentido del texto es básicamente el sentido que el autor quería darle al texto cuando lo comprendió, todo esto termina siendo una empresa inútil, porque termina en una suerte de actitud puramente contemplativo-historiográfica retrospectiva. Por ejemplo, puede volverse una cuestión puramente de biografía del autor. He comprendido que Dante quería decir esto y esto. El discurso se termina aquí. ¿Qué decía Dante? Esto. Lo descubro, y ahora es una noticia entre otras de historia que tengo que poner en mi biblioteca.

En esta cuestión de la interpretación univocista hay, por un lado, una imposibilidad efectiva, porque meterse en la cabeza del autor e imaginar todos los motivos que podía tener detrás es una empresa desesperada, según aquello de que "*individuum est ineffabile*". Yo nunca conozco exactamente la imaginación del otro. Si esto es el principio, tiene una cuestión de imposibilidad. Por otro lado, ¿para qué me sirve saber qué piensa él? Puedo utilizarlo, pero esta utilización entra en conflicto con una idea de comprender exactamente lo que tú me dices. Asimismo, hay toda una serie de problemas. Esto para la interpretación univocista.

Obviamente, la interpretación equivocista tiene otros problemas. Por ejemplo, ¿por qué decimos que esta interpretación es la interpretación de la *Divina comedia* de Dante y no del *Orlando furioso* de Ariosto? Cuando intentamos dar una interpretación, incluso libre y equivocista, de la *Divina comedia*, tenemos todavía una referencia objetiva a ese texto; no se puede decir siempre lo que nos gusta sobre cualquier texto. Beuchot, por ello, agarra bien el problema de la interpretación; es decir, la interpretación tiene que relacionarse con un dato, pero no permanecer literalmente relacionada con él. Porque, aun cuando fuera posible interpretar de manera puramente univocista un texto, ese fin sería prácticamente inútil, pues se permanecería en una actitud contemplativo-objetivista frente al texto. Finalmente he descubierto que un *thriller*, una novela policíaca, nos conduce a saber lo que pasó exactamente en este momento, pero con el fin de dar una condena al culpable, o para resolver un problema de herencia; si no, saber qué pasó exactamente no me interesa nada; o puede interesarme, pero sería una pura curiosidad, e incluso la curiosidad no siempre es completamente desinteresada, pues estamos más

interesados en novelas policíacas donde hay cuestiones sea de poder, sea de sexualidad, sea de dinero, y no en las novelas policíacas para saber qué pasó en un cierto momento, sin otra motivación.

La hermenéutica analógica, en la teoría de Beuchot, sería una manera de leer textos que no se propone la empresa imposible de despejar completamente y sin residuos el contenido del texto, la intención del texto y del autor, y, por otro lado, que no se resigna a decir simplemente lo que me interesa frente a cualquier texto. Efectivamente, es algo que se puede vincular a esta actitud que se llama analogía, porque disfruta de un término, también tradicional, de la tradición, sea retórica, sea metafísica, del occidente. La analogía es “como”, es una forma de paralelo. Se habla del fundamento de una argumentación en analogía con el fundamento de un edificio. Hay una página interesante de Kant, en la *Crítica del juicio*, en la que hace una alusión a la utilización de estos términos metafóricos analógicos³. Y, sobre todo, la analogía existe muy profundamente en la tradición tomista y neoaristotélica. Es lo que se llama la *analogia entis*, donde se distingue una analogía de proporcionalidad y una analogía de atribución, es decir, el color de mi cara es sano, análogamente a la salud que expresa. Ésta sería la analogía de atribución. La manifestación de mi salud en el color no tan pálido de mi cara. Por otro lado, una analogía de proporcionalidad es: esto es a esto como esto es a esto otro. Es una proporción matemática. Lo que es más o menos. Por ejemplo, mi padre es como la fuente de mi vida; o: como de la fuente sale el agua así de mi padre sale mi vida, más o menos.

Se puede elaborar, y yo creo que Beuchot lo ha hecho. Pero, más que en este libro, que es un tratado más teórico que aplicativo, se puede elaborar con más ejemplos y más aplicaciones concretas de esta interpretación analógica. Es bastante aceptable y demostrado que trabajar analógicamente en la interpretación funciona, y resulta lo mismo que otros llaman un discurso *fuzzy*, es decir, un discurso que se podría llamar “débil”, sobre lo que se discute, porque se llega a resultados, aunque no se tengan pruebas matemáticas fuertes. Es también el discurso de Aristóteles en la *Ética*, cuando Aristóteles dice que en la ética no se pueden pedir argumentos rigurosos como en la geometría. Es más o menos la misma cosa que cuando Aristóteles dice: “¿De quién se aprende la virtud? De los virtuosos”. Aquí parece un círculo: ¿Y quiénes son los virtuosos? Bueno, los que la gente llama virtuosos. Lo cual, efectivamente, parece demasiado débil en un Aristóteles que conocemos como metafísico, lógico, etc.

Efectivamente esto pasa, sobre todo en el campo, en el territorio, en el dominio de las ciencias humanas, como decimos nosotros. Pero todo esto me parece quizá demasiado pragmático. De que funciona, funciona. Si funciona, quiere decir que hay una analogía. Quiere decir que hay analogía. Mi problema es que este funcionamiento de la analogía, el hecho de que la analogía

³ I. KANT, *Crítica del juicio*, § LVIII.

en muchos casos funciona como método hermenéutico, tiene razones que merecen ser más discutidas. El ejemplo aristotélico de la virtud es efectivamente muy importante. En el libro de Beuchot se encuentra citado en el capítulo de la ética⁴, es decir, la analogía funciona más o menos en la medida en que nos ponemos en el interior de un horizonte histórico-cultural lingüístico que compartimos. Si no, se tendría que imaginar una analogía objetivamente existente en el ente mismo, lo cual es muy difícil de demostrar y de aceptar. Sería un discurso analógico-ontológico u ontológico-analógico. Podría ser el de Giordano Bruno, que imaginaba que todo se relaciona: *tout se tient*. Incluso el de Leibniz podría ser una forma de analogismo ontológico, porque la mónada tiene en sí misma todo lo que existe. Pero si no queremos ser explícitamente brunianos o leibnizianos, la cuestión que se plantea es si funciona, cómo funciona y cuándo funciona. Sí funciona y, si nos preguntamos un poco más, cuando hay un horizonte compartido, ¿qué se puede decir en el interior de éste? Se puede decir que esto sería un poco más como los paradigmas de Thomas Kuhn, es decir, un trabajo científico llega a resultados de verificación o de falsificación de proposiciones, puesto que nosotros compartimos un cierto horizonte de método, de presupuestos, de contenidos de nuestra tradición científica.

Ningún científico empieza desde cero para hacer física. Empieza con una cantidad de teoremas probados, de experiencias hechas que no repite, que son en principio repetibles pero que no repite, que acepta. Es como llegar a ser un monje, más o menos, pues decía Kuhn: si tú no sabes nada de física, si nunca estudiaste un manual de física, no comprendes nada; pero, cuando estudias un manual de física, estudias solamente un contenido objetivo, o te llegas a hacer miembro de una comunidad que comparte esto y lo otro; como si tú fueras un antropólogo que va a las islas Trobriand –que son las famosas islas de Malinowski– y empiezas a compartir el lenguaje, las costumbres, etc., y así se te vuelve posible comprender la racionalidad de lo que pasa. Pero no es un conocimiento objetivo, sino la inclusión en una comunidad. La anagogía, de la cual yo hablo, tiene algo que ver con estos ejemplos, porque la verdad de la interpretación ¿puede ser medida por la conformidad con el objeto o no?

Ahora, ¿hasta qué punto la idea de la interpretación analógica es todavía esclava o está todavía sujeta a este ideal de correspondencia con el objeto? Claro, lo mejor sería comprender el objeto de manera total. Pero, ¿cómo es posible, tomando en cuenta la finitud del hombre? Vamos a intentar algo; por ejemplo, yo estoy en estos días en Italia en polémica con algunos fundamentalistas cristianos que se dicen demócratas, pero que no son demócratas, porque siempre imaginan que la democracia tiene un límite en la ley natural, de la cual el representante es solamente alguien, y no los otros. Como la razón está básicamente corrompida por el pecado original, para comprender la ver-

⁴ M. BEUCHOT, *op. cit.*, pp. 121 ss.

dad natural tienen que estar iluminados por el Papa. ¿Por qué me interesa esto? Porque, una vez más, un fundamentalista cristiano tiene que pensar que la democracia es un método absolutamente imperfecto, pues siempre puede pasar que la mayoría esté en contra del derecho natural: en la cuestión del divorcio, del aborto, etc., pero que es mejor aceptar esto que hacer una guerra civil. Esto es un poco el discurso de la analogía. Análogamente, ésta es una analogía en acto ¿qué tiene que ver con el problema? El problema es que mejor sería tener la verdad absoluta en la vida social; pero, como hay mucha gente que no está de acuerdo, que son pecadores, ahora tratamos la cosa con un poco más de elasticidad. Recordaba ahora, con Mauricio, a un gran profesor de la Universidad Católica de Milán, que yo he conocido bastante bien, Bontadini, que decía siempre: “La Iglesia, cuando es minoría, habla de libertad; y cuando es mayoría, habla de verdad”. Efectivamente, no podemos asumir la responsabilidad de que la verdad sea violada cuando somos mayoría.

Pero dejemos de lado todos estos elementos, demasiado actuales y políticos. El punto es: ¿es o no es así que la hermenéutica analógica asume la analogía como un método ligado a nuestra finitud, para llegar lo más cerca posible de la objetividad, como si la objetividad fuera el ideal a alcanzar? En este contexto, el ideal de la objetividad, realizado, sería exactamente lo que yo describía antes como una suerte de inutilidad de la interpretación univocista. Una vez que yo he visto exactamente lo que tú decías. Hay un chiste de Bertrand Russell en contra de los analíticos, que decía: un señor está sentado frente a su casa y pasa uno que marcha y le dice: Por favor. –¿Por favor? Señor. –¿Señor? –El camino. –¿El camino? –El camino a Londres. –¿Londres? –Sí, a Londres. –No lo sé. Es como cuando uno pregunta a otro: “¿Sabes qué hora es?”, y el otro le contesta: “Sí lo sé”.

Quiero decir que, efectivamente, este problema de la objetividad nos pone frente a una cantidad de problemas ontológicos. (Ahora vamos a hacer el pequeño camino hacia Londres.) Al final vamos a descubrir que una reflexión sobre esta temática de la objetividad nos conduce a una idea del ser que no es más la objetividad dada, sino que es o puede ser la idea heideggeriana del ser como acontecimiento. Porque, ¿qué pasa en un proceso de interpretación? Eso es lo difícil en hermenéutica. Yo conozco sólo a un hermeneuta que ha definido o propuesto una definición de la interpretación. Por ejemplo, yo he traducido al italiano *Verdad y método* de Gadamer; qué curioso, estoy todavía muy cansado, y en él no hay ninguna definición formal de la interpretación. Luego encuentro una definición de este tipo en mi maestro Luigi Pareyson, que escribió esta definición en un texto sobre estética. Sale de un tipo con una experiencia determinada, una experiencia estética, pero que, efectivamente, se puede aplicar a todo proceso interpretativo. Pareyson decía que “la interpretación es un conocimiento de formas de parte de las personas” (“conoscenza di forme da parte di persone”⁵). Lo cual no es un conocimiento de obje-

⁵ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova, Il Melangolo, 1985, 4.ª ed., p. 218.

tos por parte de sujetos. Los dos, las formas y las personas, son resultados temporales, provisionales, provisorios, de textos históricos abiertos. Ahora bien, una forma es el resultado de un proceso de formación. Y una persona es también el resultado de un proceso histórico de autoformación. Estas son también básicamente las razones de Heidegger en *Sein und Zeit*. ¿Se puede decir que yo existo en el sentido de existir o de ser como un objeto dado y definido de una vez por todas? No. Cuando Heidegger escribe *Sein und Zeit*, *El ser y el tiempo*, en 1927, su *motto*, su epígrafe, su exergo es una frase del *Sofista* de Platón, donde éste dice que no sólo hemos olvidado lo que significa “ser”, sino que hemos olvidado también que hemos olvidado.

La significación del ser. ¿Y por qué se plantea ese problema? Porque Heidegger era un existencialista. ¿Qué significaba existencialista en ese momento del siglo XX? Significaba reivindicar la irreductibilidad de la existencia humana a la objetividad de la sociedad totalmente racionalizada de la industria de antes y después de la Primera Guerra Mundial. Esta pregunta es como la de “Los tiempos modernos”, de Chaplin. Es decir, si el ser significa lo que la tradición que se termina o culmina en el positivismo nos ha dicho, en la objetividad mensurable del proceso, que tiene una calculabilidad, nosotros no somos; absolutamente no podemos decir que somos seres, porque la existencia no es esto: la existencia es la historicidad abierta, esperanza, recuerdo, temor, angustia, todo eso. No son cosas de las que se puedan dar medidas físicas o descripciones objetivas. Incluso cuando uno dice “Te amo”, puede ser que haga una medida del pulso, y diga: “Veni e sente nel mio cuore il frequente palpitare”, que es el verso de una ópera. Fundamentalmente, todos esos fenómenos de la existencia son fenómenos que no se pueden describir como seres en términos de objetividad.

Cuando Pareyson dice: “La interpretación es conocimiento de formas por parte de personas”, habla no de objetos y de sujetos, como dos cosas distintas y definidas, sino como procesos que se encuentran y se desarrollan juntos por un tiempo. Comprender y apreciar una obra de arte, dice Pareyson, es captar la forma formante de la obra y buscar la obra sobre la base de su propia ley interior. Es interesante todo esto porque, una vez más, ¿cómo se puede decir que una obra de arte es bella o no? Seguramente no porque corresponde a cánones pre-dados; si no, todas las tragedias tendrían que imitar la tragedia de Edipo. Lo que apreciamos en una obra de arte es la originalidad, obviamente, no que se repita siempre una cosa. Pero, si es original, no tiene un criterio de evaluación exterior a sí misma, tiene que haber un criterio de evaluación interior a ella misma. Este criterio interior nos requiere que penetremos en su propio proceso de formación. Hay una ley que no es exterior a la obra, sino que es una ley interior a la obra misma, que nosotros captamos. Ésta es la idea de forma formante y de forma formada. Ahora, la interpretación es algo de este tipo. Es un proceso, es un encuentro vital con algo que se transforma en el mismo momento en el cual yo me acerco. Es más o menos como un encuentro con otra persona, como un encuentro con un libro extraño, como uno de esos libros de Kafka. Naturalmente, esto no significa que no sea

útil saber de qué tipo de forro está hecho, de qué papel, cuánto pesa; pero eso no significa comprender el libro. Comprender el libro significa leerlo. Leerlo, ¿por qué? Porque quiero comprenderlo.

¿Tú quieres comprender todos los libros que encuentras en la calle? Absolutamente no. Seleccionas, eliges algún libro. ¿Por qué ese libro? “Me lo ha dicho un vecino”. Bueno, ¿y por qué te ha dicho que lo leas? “Porque hay una historia interesante que allí se desarrolla”.

Cuando uno lee un libro para comprenderlo, tiene que saber ya lo que el libro contiene. Ésta es la verdad, incluso de Platón: “Nunca voy a reconocer la verdad si no la conozco ya antes, de alguna manera”⁶. Esto es lo que Heidegger llama el “círculo hermenéutico”, sobre el cual en la hermenéutica analógica se habla poco, me parece. Porque el círculo hermenéutico es todo. Interpretar significa un encuentro de una persona, que es un proceso de autoformación. Un proceso histórico abierto con algo que es ello mismo un proceso parcialmente abierto, una obra abierta, como decía Umberto Eco en uno de sus libros juveniles. Es algo que se da a una interpretación, y no a un conocimiento objetivo. Si añadimos que en la interpretación, cuando se dice: “Pero esto es sólo una interpretación”, se incluye la idea de que, frente al conocimiento objetivo, descriptivo puro, la interpretación incluye un interés del lado del intérprete. Cuando se dice: “Es sólo una interpretación”, se dice: “Tú lo dices porque eres mi amigo, pero otro no lo dice: que yo hablo bien el castellano”. Y por ello es un interés del sujeto en enfatizar un aspecto más que otro, etc., etc.

La interpretación no es sólo el conocimiento de formas por parte de personas, sino que –otra definición de Pareyson– es un proceso “en el cual el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa”⁷. Esto, por ejemplo, significa que, para comprender una obra de arte, tenemos que tener algún tipo de congenialidad con ella. Ni siquiera puedo decir que algo es buena música, si no comprendo nada de música. Efectivamente, hay como una disposición activa del sujeto que éste aporta en la lectura de la obra: disposiciones personales, intereses, etc. *Inter-pretare, inter-esse*. Yo soy un intérprete en la medida en la cual estoy entre o en medio. No sabría en este momento cómo reconstruir la etimología de la palabra “interpretación”; pero, obviamente, “*inter*” significa “está entre”. Generalmente el intérprete es el traductor, pero eso de estar entre los dos lo incluye también la palabra *inter-esse*, estar en medio de dos. Pero no sólo en medio de dos que hablan lenguas diferentes, sino que estoy en el medio de algo. Lo interpreto mal sin ningún interés.

Los italianos tenemos un chiste en contra de los de Génova, porque se dice que son avaros, tacaños. Dos genoveses se encuentran y uno dice: “¿Cómo va el Señor Fulano de Tal?” “Se murió”. “Habrás tenido su interés”. Ahora bien,

⁶ PLATÓN, *Fedro*, 273d.

⁷ L. PAREYSON, *op. cit.*, p. 211.

inter-esse seguramente es estar dentro de un proceso que no vemos de manera puramente contemplativa, panorámica. Me gusta jugar con la palabra italiana *inter-pretare*, que interpreta, pero que también significa un cura (*prete*) que está en medio. *Prete* es el cura, sería un inter-cura, porque tiene que ver con la anagogía, con la salvación; no está tan lejos. Insisto, sin interés no hay interpretación. La idea de que alguien puede estar frente a los objetos con una actitud puramente objetiva, implica: ¿por qué quieres saber esto? Por mor de la verdad. Cuando ustedes leen en el evangelio: “La verdad os hará libres”, ¿es saber que $2 + 2 = 4$? ¿Me hace libre? Cuando voy a comprar algo en un *Shopping Center*, tengo que hacer mi cálculo; pero no es que esté interesado en la verdad, estoy interesado en no ser engañado por el vendedor. Teniendo un interés, por eso trato de comprender exactamente por qué. El científico en su laboratorio deja de lado todos sus intereses, sus preferencias, etc., e intenta solamente comprender lo que pasa, en la cosa misma. ¿Por qué lo hace, y no se va, por ejemplo, a pasear en la montaña? ¿Quiere ganar su salario de científico? ¿Intenta llegar al premio Nobel? Obviamente tiene su interés.

Uno de los argumentos fuertes de Heidegger en *Sein und Zeit* es exactamente esto: nunca estamos frente al mundo en una actitud panorámico-contemplativa. Siempre estamos en una actitud práctico-proyectual. Existir significa ser un proyecto arrojado. Estoy en una situación que no he creado yo, pero estoy en esta situación con expectativas y sugerencias que deseo organizar; o incluso deseo permanecer así, si soy un conservador. Pero nadie diría que los conservadores no tienen intereses. Sobre todo ellos. Por tanto, a la actitud objetiva se opone una actitud de conocimiento interpretativo, que es, paradójicamente, una actitud mucho más realista. Es decir, ¿qué pasa en tu empresa de conocer el mundo? Pasa que tú estás en un mundo en el que tú quieres hacer algo, y para saber cómo hacer algo necesitas saber cómo están las cosas. Obviamente, si quieres construir un coche, necesitas conocimientos técnicos; puedes construir un coche, pero no un tanque, por ejemplo. Si utilizas las mismas reglas para construir un tanque, es porque tienes otro interés. No de viajar a la montaña, sino de combatir a tus enemigos. Si atendemos a este hecho, es la base de la analítica del *Dasein* en *El ser y el tiempo* de Heidegger⁸. Todo se mueve desde Kant. ¿Por qué no podemos pensar el ser como objetividad? Porque nosotros en principio no somos seres objetivos. ¿Y cómo tenemos que pensar el ser? ¿Cómo podemos pensar el ser?

¿Qué significa para mí ser? Significa ser en un mundo, dice Heidegger. Pero ser en un mundo, ¿qué significa? ¿Ser sobre este globo? Ser en un mundo, si yo lo analizo, desde el punto de vista de mi existencia cotidiana, significa estar arrojado en situaciones que siempre intento activamente modificar. Incluso cuando intento conservarlas como son, si soy un conservador; si no, las modifico. Pero soy un proyecto. La manera de estar en el mundo es ser un proyecto y hacer proyectos. Podemos decir de Kant que es alguien sobre el

⁸ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1957, pp. 53 ss.

que Heidegger reflexiona bastante. Yo diría, desde cierto punto de vista, que esto se podría atribuir a Schopenhauer, quien se sentía y se profesaba un kantiano riguroso. ¿Por qué tenemos los *a priori* del espacio y del tiempo y las categorías? ¿Solamente porque lo mejor que tenemos que hacer es ser una pantalla sobre la cual se imprime la imagen del mundo? ¿Y si no queremos ser una pantalla? Incluso las funciones *a priori* de Kant son funciones vitales; en este sentido se puede reunir un poco con el aparejo de Schopenhauer, el de la sobrevivencia. No, absolutamente, esto sería bastante spinozista, mi tarea en el mundo es espejear el mundo como es. Y basta.

¿Qué tengo que hacer? Ganar la vida eterna. Y la vida eterna es la contemplación de Dios. ¿No sería un poco aburrido? Se dirá que es infinito. Pero es infinito en el sentido de que yo siempre marchó alrededor de un enorme elefante del cual no he visto todos los aspectos. El dogma de la Trinidad se explica en la doctrina católica más o menos con la idea de que Dios no es un objeto, sino que es un viviente. Algo más. El paraíso no siempre se describe como la contemplación de Dios: estar allá arriba y mirar todo, sino como un simposio, como una conversación. Como un estar juntos con el amado. Si a ustedes les gusta pasar un día con la persona que quieren, no es sólo para mirarla: “Tengo que verte este perfil”. No, se conversa, se hacen otras cosas, incluso físicas, bastante interesantes. Pero eso no es una manera objetiva de considerar el objeto. Nuestro conocimiento es hermenéutico porque es interesado, proyectual e incluso amante, y no simplemente amante u odiante.

Todo esto me conduce a intentar citar la reseña que Heidegger escribió en 1919 del libro de Jaspers que se intitulaba, muy simplemente, *Psicología de las visiones del mundo* (*Psychologie der Weltanschauungen*), que a Heidegger le interesaba mucho, porque era amigo de Jaspers. Este último era un poco mayor que él, pues era ya un profesor conocido cuando Heidegger empezaba a escribir sus obras al comienzo de los años veinte. Jaspers había publicado este libro que construía como un panorama de los tipos psicológicos. Heidegger se limitaba al prefacio. Porque en él Jaspers había dicho que intentaba reconstruir la psicología de las visiones del mundo para llegar a ser más capaz de comprender su propia visión del mundo y ponerla en discusión. Pero, al final, lo que le reprochó Heidegger era que, en esta empresa de escribir la historia de las visiones del mundo, había simplemente olvidado el fin que se había propuesto al comienzo. Es decir, no había puesto todo esto en relación con su propia visión del mundo, poniéndola en discusión. Heidegger reconoce en este punto el carácter filosófico de una empresa, es decir que no me interesa filosóficamente construir un panorama objetivo de visiones del mundo, sino que el interés filosófico consiste en relacionar lo que yo he conocido con mi historicidad concreta y ponerme explícitamente en relación con el objeto. He estudiado la temática para no ser engañado acerca de mi objeto. Pero no para permanecer en una actitud estético-contemplativo-panorámica. Son los adjetivos que Heidegger utiliza más o menos en esta discusión.

Ésta es la cuestión. Siempre la misma cuestión de la hermenéutica analógica, cierto. Hablamos de interpretación. ¿Podemos describir el fenómeno interpretativo objetivamente? No. Nuestro discurso sobre la interpretación es incluso él mismo una interpretación. Pero, en tanto que interpretación, tiene que ponerse en juego a sí mismo. ¿Por qué, por ejemplo, nos gustaría conocer exactamente la *intentio auctoris* de un poeta? Si ponemos esta cuestión, todo el problema de la objetividad del conocimiento, de la oposición entre interpretación y conocimiento objetivo, de la diferencia entre *Natur- und Geisteswissenschaften*, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, explota, por decirlo así. Heidegger había empezado a leer sobre todo a Dilthey, y Dilthey era, digamos, un discípulo de Schleiermacher; pero fundamentalmente en *Sein und Zeit*, por ejemplo, habla de fenomenología al comienzo: la fenomenología radical es un hecho de puesta en relación existencial de lo que pasa conmigo mismo. No es la fenomenología eidética de Husserl, absolutamente, sino que es un discurso distinto. La diferencia radica en que Husserl venía de las matemáticas, y tenía el problema de la fundamentación de las matemáticas.

Heidegger venía de la teología, había estudiado un poco de matemáticas, pero justo para ganar el derecho de hablar de teología, y no para centrarse en las matemáticas. Teología significaba también el destino del alma. Él había sido formado en un ambiente católico y tenía discusiones con los protestantes. Tenía el problema de la predestinación. Pero la predestinación tiene que ver con la manera en que pensamos el ser. Si el ser y el ser de Dios es ese *actus purus* que no puede cambiar nada, hay que ver cómo se resuelve el problema de la libertad. Si todo está necesariamente, parmenídeamente, predeterminado y no puede ser diferente; si Dios es la necesidad pura, el *actus purus*, el acto sin potencia, sin posibilidad, sobra la interpretación. Por eso todo el discurso de la interpretación se liga al problema de lo que nosotros pensamos que sea el ser. Si el ser es el objeto. Heidegger, en 1946 ó 1947, escribió también un libro que se llamaba *Brief über den Humanismus*, la *Carta sobre el humanismo*, pero junto con este libro publicó otro en contra de Platón, en contra del Platón de la teoría de las ideas, que objetaba que, si el ser está en las ideas como formas definidas, que tienen que ser contempladas, esto es el primer paso hacia el positivismo de finales del siglo XIX, que implica a Chaplin en "Los tiempos modernos", que implica el olvido de la existencia como acto históricamente abierto, etc., etc. Por ello, mi enemistad contra la objetividad no es casual, es básicamente ético-política.

Es interesante saber que las razones que Heidegger esgrime en el momento en que escribió *Sein und Zeit*, *El ser y el tiempo*, en 1927, en contra de la idea tradicional del ser como objetividad, estas razones críticas no podían ser razones descriptivas teóricas; en otras palabras, Heidegger no podía decir: "estoy en contra de la idea metafísica del ser porque no corresponde a la verdad objetiva del ser", porque esto hubiera sido una *contradictio* frente a su revuelta en contra del objetivismo. Se comprende esto bastante. Digo que Heidegger no tenía en contra del ser metafísico la razón de que el ser metafí-

sico era descrito como azul y él quería describirlo como rojo, por ejemplo. Él no quería describirlo. El error de la metafísica era la idea de verdad como correspondencia con un objeto dado. Entonces, ¿cuáles podían ser las razones de la objeción de Heidegger en contra de la metafísica? Éticas y, a la larga, políticas. Es decir, no le gustaba la sociedad que se formaba sobre la base de la metafísica positivista de la objetividad. No se olvide que el tiempo en el que Heidegger había preparado *Sein und Zeit* era el tiempo de las vanguardias artísticas, del principio del siglo, del expresionismo, por ejemplo. Del expresionismo, que es el rechazo de una actitud contemplativo-descriptiva de la pintura. Se trataba no de registrar impresiones, sino de expresar vistas del mundo. Klee, Kandinski, etc.; éste era el espíritu.

Toda la cultura de este periodo era una cultura humanística, obviamente. Era una cultura fuertemente polémica en contra de la objetivación general de la sociedad. El señor Taylor, el ingeniero Taylor, que publicó su libro sobre la organización científica del trabajo, lo había publicado en 1907 o algo así, y esta organización científica del trabajo se había desarrollado sobre todo en el periodo de la Primera Guerra Mundial, porque ya era una guerra de materiales, de objetos, de cañones, de aviones, etc. Se tenía que producir de una manera súper-racionalizada. Éste era el problema de los humanistas de la época, reivindicar la irreducibilidad de la existencia a la objetivación sociopolítica de la sociedad, al totalitarismo. La Escuela de Francfort surge de las mismas exigencias. Adorno, Horkheimer, son de un poco más tarde, pero de los años veinte y treinta. Así pues, ésta es la cuestión. Tenemos que ser anti-metafísicos en la medida en que seamos anti-totalitarios, anti-fascistas, anti-stalinistas. Las razones que tenía Heidegger en contra de Platón, como el autor que había empezado una tradición que conducía al positivismo y a la racionalización total de la sociedad, eran las mismas –aunque ni uno ni otro lo han reconocido– que tenía Popper cuando escribía en contra de Platón el libro sobre *La sociedad abierta y sus enemigos*, mucho más tarde, pero, una vez más, Platón era el nombre para indicar una actitud filosófica que pretendía construir la sociedad política sobre la base de un conocimiento científico objetivo de lo que es el bien de la sociedad.

Todo esto me parece determinante para estar en contra de la objetividad como tal; obviamente no en contra de la objetividad como conocimiento técnico-científico de instrumentos que podemos utilizar para realizar valores, aunque los valores nunca se conocen objetivamente. Son opciones analógicas, por decir así, que tomamos en conexión con una situación histórica, incluso con una pertenencia histórica a una comunidad, una preferencia histórica por una comunidad más que por otra. Lo cual no es simplemente una apología del relativismo. Tú eres un italiano, imaginas un proyecto existencial de este tipo y, paradójicamente, hoy que me doy cuenta de que mis ideas están muy ligadas a mis ideologías y a mis intereses, es exactamente el momento en el cual las comunidades se mezclan, cuando ya no es posible decirse italiano sin saber que hay norteamericanos, suecos, etc., etc. La identidad que yo reconozco como base de mi ideología se presenta explícitamente en un momento

en el que se pierde también. Por ello, es verdad que yo me encuentro en una situación histórica determinada y no puedo pensar fuera de ella, pero en este momento mismo me doy cuenta de que esta condición histórica es algo que tengo que sobrepasar, que tengo que hacer explotar, porque me doy cuenta de que estoy en un horizonte limitado.

La teoría de la ideología, de Marx, que era el ser social de un individuo en una comunidad, explica más o menos sus ideales, sus visiones del mundo, sus *Weltanschauungen*. Sí, pero esto era formulado ya desde un punto de vista meta-ideológico. Marx, por un lado, pensaba que él era el ideólogo de la clase obrera, del proletariado mundial, el cual tenía que rebelarse. Pero el problema del ideólogo mundial, justamente, era que tenía el proyecto de eliminar las ideologías. Ahora bien, yo no creo que en esto Marx tuviese razón, porque era todavía cartesiano. Pensaba que las ideologías son límites, pero que, a través de una revolución proletaria, hecha por gentes que no tenían intereses, porque estaban despojados de todo, se podía llegar a la verdad. Se llegaba a la verdad objetiva. Ésta es exactamente la razón teórica fundamental de Stalin y del totalitarismo comunista. Es decir, si la revolución realiza la verdad absoluta de la historia, el que llega diciendo que no, que se tiene que hacer todavía una pequeña revolución, es un loco o un agente de la CIA, porque *nosotros* hemos realizado la verdad.

Yo estoy escribiendo un pequeño libro titulado *Cómo se llega a ser comunista*. Porque yo nunca lo fui, pero ahora estoy llegando a serlo. Recuerdo el *motto* de mi campaña electoral, en la cual no he ganado. Era: "El comunismo real ha muerto, viva el comunismo ideal". Sí, el comunismo ideal es simplemente un comunismo de tipo heideggeriano-popperiano, que no implica la idea de haber realizado la verdad de una vez por todas. Implica una liberación de solidaridad social, que no es exactamente como en la economía capitalista de Bush, pero que no pretende ser el sistema definitivo que tiene que ser defendido en contra de todos, incluso en contra de los mismos comunistas. Lo que intento decir es que toda esta polémica en contra de la metafísica, en contra de la objetividad, que es conducida básicamente desde el punto de vista de la hermenéutica como interpretación, no como conocimiento objetivo, implica una ontología, una ética, incluso una política. No sería contradictorio que yo intente derivar de mi filosofía mi actitud política, pero, quizá, siendo un hermeneuta no dogmático ni metafísico, puedo ser también un comunista o socialista no dogmático, no stalinista, no autoritario, no totalitario.

¿Qué hacer, pues, con la hermenéutica analógica? Intentar darle una dimensión ontológica heideggeriana, más que un horizonte objetivista-metafísico. Cuando yo hablo de hermenéutica anagógica, hablo de la idea de que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta como un proyecto. Porque a mí no me interesa comprender los textos solamente como el autor los comprendía. Me interesa considerar los textos al interior de una historia todavía viva a la cual yo respondo,

correspondo. Los textos son mensajes que yo recibo, obviamente, hablando el mismo lenguaje. Si no conozco el turco, difícilmente puedo interpretar un poema turco. Pero ciertamente no porque me interesa saber qué decía el autor en ese poema turco. Me interesa comprender la poesía turca porque, por ejemplo, en este momento se discute la admisión de Turquía a la Unión Europea, o porque en este momento se trata de comprender el Islam para no luchar ciegamente en contra de él. Y, si no, intentar un diálogo, etc.

Efectivamente, el momento de la objetivación del texto es un momento interior a un proyecto que es básicamente interesado y no objetivo, no fundamentalmente objetivo; por esto hablo de anagogía. Me interesa la salvación de mi alma, en estos discursos. Esto implica también la asunción de una virtud filosófica no metafísica. Porque si siempre pienso metafísicamente que lo mejor es la objetividad, siempre tengo una mala conciencia cuando propongo interpretaciones. Por ejemplo, cuando propongo utilizar a Nietzsche para hacer una revolución. Nietzsche no era un revolucionario, pero eso no me importa nada. Si me es útil para realizar la revolución, lo utilizo. Obviamente, no utilizo a De Maistre para hacer la revolución, porque es verdad que en Nietzsche hay proposiciones más revolucionarias que en De Maistre. Y ésta es la objetividad del texto. Pero esta objetividad es solamente una rueda en el mecanismo de mi proyecto histórico existencial, anagógico, no analógico.

Voy a concluir así. También la eficacia de la analogía se explica solamente por el hecho de que yo interpreto analógicamente en una situación en la cual un cierto proyecto funciona. Es un resultado práctico el hecho de que la analogía tal vez funcione, y funciona cuando la utilizo al interior de un proyecto históricamente eficaz (la *Wirkungsgeschichte*, la historia efectual o historia de los efectos)⁹. Y, por ello, cuando asumo un pasado, un dato del pasado y un proyecto todavía abierto en el cual puede funcionar de alguna manera. No excluyo, obviamente, que hay una objetividad del texto. Justamente tomo a Nietzsche o a Marx, y no a De Maistre o Flaubert; pero todo esto es *via* una opción que se explica solamente con un proyecto de emancipación. Este proyecto de emancipación es débil. Es decir, este proyecto puede afirmarse como proyecto solamente si no pensamos que el ser está dado de una vez por todas. Así no podríamos hacer nada. Pero esta alusión al ser como algo que acontece, que crece, que tal vez no ha logrado todo, esta noción del ser no es solamente una noción débil del ser, sino que es también una invitación para lo que tenemos que buscar.

Tenemos que buscar un debilitamiento de las estructuras. En este sentido yo permanezco un poco metafísico, es decir, si reconozco una estructura del ser, ésta deviene una suerte de hilo conductor para mis opciones éticas. ¿Cómo se llega a una condición en la cual finalmente yo no soy más determinísticamente necesitado, sino, por lo contrario, soy libre de hacer proyectos? A través de un debilitamiento del ser metafísico tradicional. No es solamente

⁹ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 370 ss.

un cambio de mentalidad. Por ejemplo, con la técnica hemos preparado condiciones de existencia en el mundo en las cuales el ser se nos aparece menos resistente. Menos como un obstáculo. La debilitación del ser es un acontecimiento, acontece. Cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto, dice que ha muerto porque nosotros hemos elaborado con su ayuda, con la ayuda de esta creencia en Dios, condiciones de vida menos peligrosas, hemos construido sociedades con aparatos, hemos hecho tecnologías científicas que implicaban el monoteísmo, por ejemplo. Pero ahora no nos sirve más este Dios: el Dios de Spinoza; Pascal diría: el Dios de los filósofos, de los metafísicos. Esto no excluye el Dios del cristianismo. Yo siempre digo que soy ateo gracias a Dios. Gracias al Dios del cristianismo, que me ha liberado de la creencia en un orden metafísico objetivo, frente al cual yo puedo solamente estar en actitud de aceptación spinozista del destino. No.

Jesús ha venido exactamente para liberarnos de la verdad. "La verdad soy yo", decía Jesús. No "soy el teorema de Pitágoras", no "soy la totalidad de las verdades sobre la astronomía", por ejemplo, como creían aún los papas del Renacimiento, cuando condenaban a Galileo: en la Biblia está escrito. "No soy ni siquiera la verdad teológica", porque si ustedes dicen que Dios no es solamente un padre, sino también una madre, van en contra de la teología explícita de la Biblia. Pero yo creo que no tiene nada que ver con la salvación del alma la idea de que sea un padre más que una madre; podría ser un tío, por ejemplo. Estas metáforas familiaristas son solamente culturales; las utilizamos porque no podemos hablar con palabras puras, con palabras de la Biblia antigua. Pero simplemente son metáforas. Si hemos llegado a esta condición de libertad proyectual, es porque Dios, el Dios de la metafísica, está efectivamente muerto. En consecuencia con la tecnología, con la ciencia, con la concepción social, ésta es una forma de debilitamiento. ¿Tenemos otro modelo de civilización, de emancipación? No. Éste es nuestro modelo, que tiene que ser continuado en la postmodernidad. Incluso en contra de las rigideces de la modernidad, que dice: "ésta es la verdad absoluta de la condición humana". Tenemos que experimentar, tenemos que abrirnos con esta confianza en una historia del ser.

Soy debilista porque soy cristiano. Creo que hay una significación redentora en la historia que coincide con la caída de los ídolos, con la disminución de las autoridades, con la disolución de la objetividad resistente. Es un poco lo que pensaba Hegel también. Él mismo, como Marx, pensaba que vamos a llegar a una situación final; y no, no hay una situación final. Hay una continua transformación del ser en menor presencia óptica rígida, en mayor espiritualidad, en más grande solidaridad. La verdad es la caridad. Mucha de la epistemología del siglo XX es una transición de la verdad a la caridad. Cuando Habermas habla de la verdad objetiva de las ciencias como saber estratégico, que tiene que ser incluido en el saber comunicativo, dice más o menos esto. Cuando Kuhn habla de paradigmas, dice más o menos esto. Se llega a una verdad al interior de un horizonte de verdad. Esto es la debilidad, es, tal vez, con otras palabras, el socialismo realizado.