

De repente, casi por inercia, nos encontramos en medio de muchos caminos, pero sin saber cuál es el adecuado para llegar a una meta. A la crisis de las metas, que desde mi óptica ha caracterizado al pensamiento moderno, sucede la crisis de los caminos, situación que está caracterizando esta época llamada posmoderna. El momento en que nos encontramos quizá se caracteriza por una actitud que desvalora lo anterior aun sin encontrar los nuevos valores sustitutos. Dicha actitud, empero, emerge siempre que se pregunta por el presente. Por ello, es necesario volver a preguntar: ¿Qué es lo moderno? Y también: ¿Qué es lo posmoderno? Más aún: ¿Qué hay detrás de lo posmoderno?

I. CONSTRUCCIÓN DE UNA DISTINCIÓN

El pensamiento moderno ha girado sobre el establecimiento de una distinción. En efecto, desde la llamada revolución copernicana se insistió en la distinción sujeto-objeto, no porque antes (por ejemplo en el período escolástico) no se hubiera hecho, sino porque se hacía de un nuevo modo. La distinción, cosa que constantemente caracterizó las obras monumentales de las *summas* y que se hacía para integrar, para sintetizar y para unificar el pensamiento, ahora cobraba un nuevo tinte: se hacía para "desconfiar" del sujeto y sobrevalorar lo objetivo. Bajo tal ángulo se entendía la inicial desconfianza en las evidencias inmediatas: "los sentidos nos engañan", premisa cartesiana que, quierase o no, estableció las pautas de todo el pensamiento moderno.

Las tradiciones y costumbres debían de someterse a la duda metódica y a la revisión desde un "observatorio fijo". Tal observatorio recayó sobre la razón humana, en su fijeza lógica matemática, y originó esa suerte de antropocentrismo o nuevo antropocentrismo, distinto de aquel otro antropocentrismo medieval que colocaba, precisamente, al hombre como centro del universo en cuanto criatura "especialmente amada por Dios", como rey de la creación entera. El nuevo antropocentrismo sometía al hombre mismo al escrutinio y fiscalización de la razón, de manera que más bien se trataba de un "ratiocentrismo", fijo e inamovible.

La modernidad ponía a una subjetividad observadora frente a la mera objetividad, para dar, finalmente, el crédito a esta última, como instancia de certeza y seguridad; por eso es que estableció la distinción sujeto-objeto, por su desconfianza de lo subjetivo (lo subjetivo –según dicho planteamiento– no tiene valor científico, por ello era necesario dejarlo de lado). Una vez descubierto y mostrado lo objetivo se acabaron los misterios, habría que avanzar porque el conocimiento se manifiesta como algo infinito; de ahí que se fortaleciera la convicción de que lo no-conocido es lo todavía no-conocido, pero llegarán –pensaban– el momento de total esclarecimiento. En el camino era importante seguir el esquema axiomático: conocer es tener bien establecidos los axiomas y a partir de ellos construir el *sistema*. Sea por el sistema (filosófico, político o científico), sea por el espíritu sistemático (por ejemplo el de los ilustrados), la modernidad se sentía segura de sus premisas. En suma, para el pensamiento moderno lo objetivo es lo verdadero, porque es lo que está fuera de lo subjetivo.

Pero ¿por qué lo subjetivo es peligroso o dañino? Porque lo subjetivo es interesado, un planteamiento subjetivo es un planteamiento interesado, y el interés no permite ver lo objetivo: lo subjetivo empaña lo objetivo y, por lo tanto, lo verdadero. De suerte que para obtener la verdad o lo verdadero hay que excluir lo subjetivo. En el plano moral, por ejemplo, y si lo moral ha de ser objetivo, debe de excluirse el interés subjetivo; la moral debe de ser desinteresada, como lo había propuesto Kant.

Hay también, sin embargo, un planteamiento moderno según el cual la creatividad debe de ser puesta en primer lugar; la figura del genio, de la gran personalidad, está latente en el pensamiento moderno.

La gran personalidad, sobre todo, lleva en sí la ley de su existencia, quiere ser entendida desde sí misma y justifica su obrar con su propia fuerza creadora. Lo que de ella surge auténticamente reviste carácter de validez.¹

La aparente contradicción salta a la vista; ¿cómo es que el pensamiento moderno pretende sobrevalorar lo objetivo a costa de lo subjetivo y, al mismo tiempo, sobresalte lo subjetivo? Creo que la respuesta viene si centramos nuestra atención en el concepto de naturaleza que concibe y engendra el pensamiento moderno. En efecto, la naturaleza de la modernidad (desde el Renacimiento) fue concebida de distinta forma que en la Edad Media. Para ésta, la naturaleza es creación de Dios, es la obra universal divina, es obra de Dios; el hombre solamente colaboraba con esta obra divina por su dominio sobre ella, pero él se concebía a sí mismo no como creador, sino como criatura colaboradora. En cambio, en la Edad Moderna, la naturaleza pasó a ser algo objetivo que se ofrece al pensar y al obrar humanos como algo válido en sí mismo, como una instancia última, detrás de la cual no puede apelarse a nada. La naturaleza, así, se volvía criterio axiológico y aun metafísico. Algo natural –según este planteamiento– representa lo sano, la norma, lo exacto, lo justificado, frente a lo artificial, que es lo insano, lo desviado y lo inmoral. De ahí, por ejemplo, el intento de un Rousseau de querer justificar al hombre natural y desde lo natural.²

Lo natural también es la norma "clásica", lo autojustificado, de ahí que también el Renacimiento haya significado un cierto retorno al pensamiento clásico antiguo, particularmente Grecia y Roma. Representa, esta norma clásica, al hombre natural, lo que el hombre debe ser en su vida moral y política, en el arte y en la religión; lo clásico es lo natural y lo natural es válido en sí mismo. Muy pronto la naturaleza, que es lo válido en sí mismo, adquiere un carácter numinoso, cuasi divino: se trata de la naturaleza misteriosa, creadora de todo y principio de todo, se trata de la naturaleza-Dios, entendida así por Giordano

¹ Romano Guardini, *Welt und person*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 4a. ed., 1954 (versión castellana: *Mundo y persona*, trad. Felipe González Vicen, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, p. 28).

² Cf. *ib.*, p. 24.

Bruno y Spinoza, prolongada esta visión por Goethe, Hölderling y Schelling. La naturaleza, en consecuencia, es ese hecho primario religioso y raíz de toda religiosidad. Pero, al mismo tiempo, en el pensamiento moderno surgió una contracara de la visión de la naturaleza: ésta, como lo válido en sí mismo, y por tanto como instancia última, se justificaba como lo único esencial en la inmediatez de sus hechos, de sus fenómenos; ser objetivo significaba plegarse a la exactitud de esos hechos; la naturaleza fue vista como eso único válido, en sus leyes y estructuras, pero sin referencia religiosa; el resultado ha sido el positivismo y su intolerancia religiosa.³

La originariedad y originalidad de la naturaleza se implantó también en el sujeto, en el hombre como sujeto, pues al mismo tiempo que es parte de la naturaleza, es una instancia consciente de la misma y, por tanto, como norma válida en sí misma. Es decir, la validez de la naturaleza en sí misma provoca la autonomía del sujeto, esto es, en el descansar en sí mismo del propio sujeto, lo que se acrecentó en la imagen de la personalidad, del genio. Se trata de esa autonomía del sujeto que, por ejemplo en Kant, quiso fundarse a sí mismo para establecer una moral autónoma.

Al ver así a la naturaleza, la modernidad la quitó de algún modo de las manos de Dios; el sujeto igualmente se emancipaba de la mirada divina y se convertía en señor de su propia existencia; el mundo, por lo tanto, resultaba ser tarea exclusiva del hombre, obra propia de él.⁴ Me parece que esto explica en buena medida la distinción sujeto-objeto de la modernidad, para dejar al margen lo subjetivo y quedarse con la pura objetividad como criterio de verdad y de certeza; pero, al mismo tiempo, para concebir lo objetivo como obra exclusiva del genio humano, del sujeto, de la gran personalidad. Esto también explica que la modernidad haya sido racionalista e ilustrada y, al mismo tiempo, romántica y religiosa.

³ Cf. *ib.*, p. 26.

⁴ Cf. *ib.*, p. 32.

2. DESTRUCCIÓN DE LA DISTINCIÓN (POSMODERNIDAD)

La distinción de la que se habló anteriormente ha sido destruida por la posmodernidad. La dialéctica sujeto-objeto, que buscaba la permanencia de lo objetivo a costa de lo subjetivo (modernidad), en principio ha sido asumida por el pensamiento posmoderno, es decir, quien se dedica a destruir la distinción es porque de algún modo se la cree. Dicha distinción que planteó la modernidad ¿hasta dónde es válida?

Señalar los ámbitos (del sujeto por un lado y del objeto por el otro) hacía consistir a la distinción moderna; la posmodernidad se ha dedicado a mostrar que esas diferencias, esas distinciones, esos matices, esas contraposiciones, en verdad, no funcionan: "Esto en realidad es *aquello*". Me parece que es aquí en donde ha surgido la "libre" interpretación y la actitud hermenéutica de muchos posmodernos; actitud que por cierto introduce el perspectivismo, ya incubado e inculcado en el pensamiento moderno. Este perspectivismo ha generado esa actitud en que todo lo que servía de orientación comienza a problematizarse, dando origen a la multiperspectiva, y ha introducido al sujeto en la convicción de que no es ajeno a la objetividad; la obsesión que se presenta entonces es el tratar de diseñar un nuevo modo de hacer la realidad (incluso al margen del sujeto). En esto, pues, modernidad y posmodernidad comparten un punto común: ambos ven con recelo y desconfianza al sujeto, y solamente hay verdad fuera de la subjetividad, esto es, una vez más, sólo lo objetivo es verdadero. Lo objetivo que se reduce a datos, a pulsiones o instintos, no da lugar al universo del sujeto; éste no es más que una ilusión, una fantasía, un narcótico y, en última instancia, un *maremagnum* incomprendible e incommunicable: es el ámbito del caos y de la nada (en esto quizá están expresados los esfuerzos de Schopenhauer y Nietzsche para suprimir al sujeto).

Pero aquí mismo radica una seria contradicción del pensamiento posmoderno, porque en vez de hablar de lo objetivo, de la objetividad (como lo hiciera el positivismo), se dedica a desacreditar el binomio sujeto-objeto. En el fondo no acepta el límite (la subjetividad) del conocimiento (que busca la objetividad), y tal rechazo le lleva a un callejón sin salida, prácticamente disolviendo la relación. La pregunta, después de las ruinas, podría ser esta: ¿cómo escapar de la dialéctica?

En primer lugar abandonando la contraposición subjetividad-objetividad y admitir la posibilidad del límite y de la finitud.

En efecto, después de la crisis de la distinción, es preciso mirar la realidad, y ésta se comprende mejor desde un horizonte ambiguo, es decir, no unívoco ni equívoco, sino análogo. Esa distinción sujeto-objeto, que no era nueva pero que fue vista de nueva manera, fue interpretada de forma unívoca por el pensamiento moderno, de ahí que pusiera mayor énfasis en lo objetivo, como la única interpretación y único criterio de lo válido: ya por la razón matemática, ya por el experimento palpable. Cuando la modernidad fracasa en sus pretensiones, entonces, emerge la otra interpretación, la equívoca del pensamiento posmoderno.

3. LA RAZÓN Y SU CRISIS

La hermenéutica no parte de una dicotomía, como no parte sin supuestos, sin prejuicios, sin creencias –como dijera Ortega–; se trata de la subjetividad, del yo inmerso en el mundo. El conocimiento no sería una mera distinción entre sujeto y objeto, porque para conocer algo no basta con distinguir instancias o polos, sino vincular esas instancias, es decir, es falsa una *neutralidad*, pues conocemos dentro de un plexo de operaciones vitales y no somos meros espectadores. La "certeza absoluta", como visión unívoca de las cosas, pretendida por la modernidad estaba destinada, desde su planteamiento, a caer y fracasar. Ese fracaso que hundió en la incertidumbre al pensamiento contemporáneo, ha permitido el viraje hacia lo equívoco (el paso de la modernidad a la posmodernidad ha significado el paso de lo unívoco a lo equívoco) y ha hecho de la actitud principal de la posmodernidad precisamente el "principio de incertidumbre". Por ello, si la modernidad estaba segura de sí, convencida de tener un firme apoyo, un *centro* seguro; con la posmodernidad no hay centros, ni convicciones, ni fundamentos, no hay nada; o en todo caso hay muchos centros, de hecho cada cual podría tener su propio centro, su propio fundamento y su propia referencia, que no serían válidos para todos, no sería algo universal, sino de consumo privado.

El saber, desde la razón física, matemática o científica, se encuentra de pronto y repentinamente perdido, sin saber qué decir ni qué hacer, sobre todo frente a los asuntos humanos. La razón, por esto, es colocada

en el banquillo de los acusados, es sospechosa y culpable. La razón, entonces, es descalificada. Claro que esto no significa una falta de confianza en la razón lo que significa es que la mentalidad común, la creencia común, ya no confía en la razón como criterio último de las decisiones de la vida. Más aún, se ha convertido en creencia la convicción de que la razón consiste en despegarse de la realidad, en divagar, en abstraer. En contraste, lo valioso resulta ser aquello que está "aterizado", concreto, factible, lo que tiene utilidad inmediata. Resultado, hay una crisis de la razón.

Pero, ¿de qué razón se trata? Más grave: ¿cómo el ser humano ha llegado a renunciar a aquello que lo distingue como tal, a la razón? No cabe duda de que durante mucho tiempo, tanto para la antigüedad clásica como para la Edad Media, la razón, entendida como facultad humana, colocaba al hombre delante de la realidad; significaba entrar en contacto con lo real, era la manera humana de poseer la realidad y de comprenderla; tener razón era estar avalado por las cosas, por la realidad, era alcanzar la verdad.

En el Renacimiento, y con el surgimiento de la ciencia físico-matemática, la razón fue vista con una gran fe. Diríamos que la fe que antes tenía la religión, poco a poco fue sustituida por la fe en la ciencia; de tal suerte que ésta parecía ser la gran respuesta a los misterios de la vida humana; se transformó, en suma, en una creencia social, en una convicción general de la gente, en una opinión pública. ¿Por qué entonces ahora, en nuestro tiempo, esa razón ha perdido toda credibilidad? Es decir, ¿por qué ha dejado de ser una creencia vital? Desde luego, lo que estamos señalando no significa que no haya personas que sigan aceptando la ciencia o que haya dejado de haber científicos; ni siquiera que lo que la ciencia ha logrado en la aplicación técnica no sea, hoy por hoy, influyente en la vida de las sociedades. Ciertamente, el conocimiento científico es muy preciso y muy exacto, tanto a nivel del microcosmos como a nivel del macrocosmos, y los científicos pueden pavonearse de esto; empero sucede algo raro, esa fe en el conocimiento científico, como dijera Ortega,⁵ ya no es una fe general,

⁵ Cf. José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, págs. 9-69.

ya no es una convicción social, ya no es una opinión pública, sino la fe que muy pocos –quizá los científicos– llegan a profesar.

El que la fe en la ciencia, en la razón físico-matemática, haya dejado de ser una convicción puede explicarse por esto: la ciencia no ha podido responder a las interrogantes más hondas de lo humano. La ciencia, por ejemplo la física, ha avanzado enormemente y no ha fracasado en aquello que la constituye como tal, en el experimento, en la verificación, en el método de estudio de ciertas cosas verificables; esto es, la física –volviendo a seguir a Ortega– no ha fracasado en lo que tiene de física; ha fracasado cuando se ha aventurado a emitir juicios sobre los campos que no le corresponden; ha fracasado cuando, en vez de juzgar cosas presentes, asuntos que tiene –al presente– ya dominados, quiere emitir juicios sobre lo que aún no posee; la física ha fracasado cuando ha querido ir hacia el futuro, cuando deja de ser una ciencia del experimento presente y se proclama como una adivinadora del futuro y de lo que vendrá. Precisamente esto fue lo que constituyó la mentalidad de la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII: que la ciencia dejó de ser tal y quiso volverse una profecía; profecía que tanto el positivismo como el marxismo quisieron capitalizar y, con la cual, hicieron de la ciencia una fe en una razón que, en vez de ver y contemplar lo que es, quería mirar lo que aún no es, lo que todavía está por llegar. Esa fe en la ciencia, como vamos viendo, se volvió una ilusión. El resultado, ya visto desde finales del siglo pasado pero experimentado después de dos conflagraciones mundiales, fue la desilusión, el desencanto, incluso la desesperación y el absurdo: Auschwitz e Hiroshima son la prueba patente de que la razón físico-matemática había dejado de responder a las interrogantes últimas de la vida humana. Más aún, comenzó a surgir la convicción de que la ciencia, la razón físico-matemática, no podía ofrecer un juicio adecuado sobre la condición humana; simplemente porque no ofrecía una respuesta a la totalidad de los factores de la vida humana; ciertamente ofrecía juicios válidos sobre determinados ámbitos de la realidad, pero nunca pudo responder al carácter universal de ese todo que es la vida humana sustentada en eso que llamamos 'yo'. En suma, hay ámbitos de la vida humana que no deben de ser juzgados desde la razón matemática, lo cual supone e implica que hay, también, un saber no

científico, sino ingenuo, metafórico o mítico, que nos coloca delante de realidades más hondas.

4. EL SABER METAFÓRICO

La condición metafórica del saber viene aquí al caso, en particular su vínculo con el lenguaje. En efecto, el lenguaje fue visto por la modernidad en su sentido literal (unívoco), éste, si pretendía ser científico, era considerado como el lenguaje auténtico; en el otro lado, como lenguaje inauténtico y no científico, estaba el lenguaje metafórico, por su equivocidad. Ahora que ha fracasado la modernidad, dicen los posmodernos, el lenguaje deja de ser unívoco y literal y se convierte en lenguaje equívoco, dejado a la libre interpretación y metaforización.

En el fondo el problema de la modernidad y la posmodernidad (o al menos uno de sus temas centrales) consiste en el dilema entre lo unívoco y lo equívoco, entre la razón (matemática) y la sinrazón, entre el sentido y la vida. Lo cual parece un falso dilema, porque ¿no puede acaso la razón funcionar metafóricamente? No está justificado el establecimiento de una diferencia (de una distinción) radical entre lo literal y lo metafórico. Mejor dicho, entre lo unívoco y lo equívoco existe una tercera vía que incluye a ambos sin disolverlos ni confundirlos: es la vía analógica.

Es cierto que los posmodernos, ante el fracaso de la razón "unívoca", han preferido la metáfora, la hermenéutica, la libre interpretación y, en suma, lo equívoco: "todo es relativo". De ahí la incertidumbre y la pérdida del *centro*.

Ahora bien, ¿cómo entender la metáfora si ésta ha de ser un cierto tipo de saber, por lo tanto, algo también racional?

La metáfora busca la verdad, la metáfora por eso mismo contiene coherencia interna –pertinencia. La metáfora dice algo más de lo meramente literal, se trata de un "ver como", lo que significa que no sólo vemos, sino que vemos de una determinada manera. En el lenguaje literal (unívoco) no se tematiza la perspectiva utilizada, cosa que sí sucede en el lenguaje metafórico; por ello es que no hay una significación "neutra" ni una postura "neutra". El lenguaje, en su condición metafórica, exige un contexto; más aún, esa condición es lo que hace posible que se vivan estas dos experiencias: por un lado,

el lenguaje expresa menos de lo que es (no lo es todo), y al mismo tiempo, manifiesta más de lo que es (ese más es precisamente la perspectiva).⁶

5. LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En este punto, y una vez visto que en el problema modernidad-posmodernidad radica la polarización entre lo unívoco y lo equívoco, conviene destacar el planteamiento de Mauricio Beuchot que propone una hermenéutica analógica. Dado que el problema es, según los posmodernos, de mera interpretación, se ha llegado a un punto de quiebra y de incomunicabilidad: cada quien interpreta como quiere y se forma "su" verdad. Cada cual, entonces, desde su fragmento, puede ver y decir lo que le venga sin la pretensión de querer imponer a los demás eso que ve y dice. Frente a este problema, el planteamiento de una hermenéutica analógica resulta interesante y urgente; esto es precisamente lo que intenta Beuchot.⁷

Si la hermenéutica es esa mirada que, entre lo unívoco y lo equívoco, pretende resolver el falso dilema del pensamiento contemporáneo, conviene preguntar: ¿Qué es la hermenéutica y cómo es analógica? Aunque Beuchot escruta hondamente la constitución y el método de la hermenéutica, en lo particular nos gustaría destacar su planteamiento de cómo, ante el problema posmoderno de la "muerte del ser", la hermenéutica analógica reclama el reconocimiento del ser, es decir, la metafísica.

Comencemos, pues, con lo primero. "La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos",⁸ los cuales no sólo corresponden a los escritos, sino también a los representados, hablados o actuados.⁹ Dichos textos no tienen un solo significado sino varios, esto es, exhiben

⁶ Cf. Daniel Innerarity, "El saber de las metáforas", en *Tópicos*, núm. 13, 1997, págs. 137-154.

⁷ Nos referimos particularmente a dos obras suyas: *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997 (en adelante sólo *Tratado...*); y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1998 (en adelante sólo *Perfiles...*).

⁸ Beuchot, *Tratado...*, p. 11.

⁹ Beuchot, *Perfiles...*, p. 8.

polisemia, variedad de significados. En esto ya se dejan ver tanto el objeto (texto) como el propósito (contexto) de la hermenéutica, es decir, el texto es susceptible de ser contextualizado, y esto es precisamente interpretar. A su vez, interpretar bien es comprender, de lo contrario habría una incomprensión o una mala comprensión. Comprender, por lo tanto, es el propósito de la hermenéutica;¹⁰ comprender textos colocados en sus contextos, eso es saber, "penetrar", registrar, intervenir; bajo tal óptica hay unidad interna entre saber y modificar. Para ello, la hermenéutica, dice Beuchot, es doctrina, conjunto de principios, ciencia, y también es un instrumento, un utensilio, es arte, es decir, es teoría y práctica.¹¹

La metodología hermenéutica consiste básicamente en la sutileza, la capacidad de encontrar nuevos significados, nuevos contenidos, allí donde aparentemente no había nada o donde ya se daba por visto todo. Por eso, llama la atención que la hermenéutica no es algo que la posmodernidad haya inventado, sino que desde los orígenes del pensamiento filosófico se encontraba naciendo. Y desde luego, conviene señalar cómo el pensamiento escolástico fue ferviente cultivador de la sutileza. Los tres modos de sutileza son: la *subtilitas intelligendi*, que Beuchot llama *subtilitas implicandi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*.¹² Estos modos están vinculados a la semiótica (teoría de los signos) y sus partes: semántica, sintaxis y pragmática. Beuchot modifica un poco el orden, pues para él, la *subtilitas intelligendi* corresponde a la sintaxis y no a la semántica (a la que correspondería la *subtilitas explicandi*).¹³ La razón es sencilla, puesto que la sintaxis busca el orden interno, la coherencia interna de un texto, busca por lo tanto la intelección de dicho texto (*subtilitas intelligendi*) y su significado como tal, por eso el planteamiento de Beuchot es exacto. Vayamos entonces a la consideración, breve, de las partes de la semiótica; primero está la sintaxis como coherencia entre los signos, como orden que guardan

¹⁰ Beuchot, *Tratado...*, p. 13.

¹¹ Cf. *ib.*, págs. 14-17.

¹² *Tratado...*, p. 17; *Perfiles...*, p. 14; en ambas obras Beuchot cita a Ortiz-Osés: *La nueva filosofía hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1986.

¹³ *Tratado...*, p. 18.

entre sí (significado textual); luego vendría la semántica que busca la correspondencia entre esos signos y los objetos o realidades a que se refieren (significado intertextual o supratextual), es decir, el "mundo" que abre, real, ficticio o ideal;¹⁴ y luego estaría la pragmática (*subtilitas applicandi*) que busca la relación de los signos con el usuario y su significado contextual, esto es, se descubre la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto, en su dimensión espacio-temporal. De aquí se podría hablar, a su vez, de una verdad sintáctica, una verdad semántica y una verdad pragmática; esta última sería el momento de traducir o trasladarse uno mismo al mundo del autor del texto y a su intencionalidad.¹⁵

Interpretar bien es llegar a la comprensión del texto. Aquí hay que tener en cuenta los elementos del acto hermenéutico: el texto, el autor y el lector. Lo que se busca en dicho acto es comprender la intención del autor y salvaguardarla con la mayor objetividad posible; ahora bien, también hay que tener en cuenta que el texto desborda al mismo autor y que dice más o dice menos de lo que el autor quiso decir;¹⁶ por eso, la sutileza interpretativa busca "captar la intencionalidad significativa del autor, a pesar de la injerencia de la intencionalidad del intérprete."¹⁷

Pues bien, en medio de las interpretaciones univocista (modernidad ilustrada) y equivocista (posmodernidad de la "muerte del ser") se encuentra la interpretación analógica de la hermenéutica, o mejor dicho, de la hermenéutica analógica, que consiste

[...] en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclíteica de la diferencia, la coronación del relativismo, que es el monolitismo, sólo que atomizado.¹⁸

Por eso, la interpretación analógica hermenéutica reconoce la infinitud de interpretaciones puesto que los significados pueden ser

¹⁴ *Ib.*, p. 23.

¹⁵ *Ib.*, p. 19.

¹⁶ *Ib.*, p. 21.

¹⁷ *Ib.*, p. 26.

¹⁸ *Ib.*, p. 32.

infinitos, pero sólo como potencial, es decir, de hecho la mente humana es finita y por lo tanto sólo un "pedazo" es aprehensible en la interpretación. En suma, el acto interpretativo busca la intencionalidad del autor, se entremezcla la del lector o intérprete, pero no hay más que el texto, una cierta "intencionalidad" del texto que es la que marca la objetividad de la interpretación.¹⁹ El texto mismo, como "signo" que se refiere a un mundo, permite la posibilidad de varias interpretaciones (esto es la polisemia), pero según los distintos ámbitos de validez.

Y quien determina esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor del texto (cuya intencionalidad es el criterio de verdad o de validez interpretativa).²⁰

Por todo lo anterior, puede afirmarse que la hermenéutica analógica contiene algo de univocidad y al mismo tiempo de equivocidad,²¹ comprensión de la causa formal y de la causa final (Aristóteles), comprensión y explicación de la estructura (texto) y de la intencionalidad del autor.²²

Cuando se dice que interpretar es comprender, traducir y corresponder, van implícitos dos elementos: la tradición y la innovación. Para interpretar hay que recibir (se recibe el texto y sus interpretaciones) y luego, por propia adquisición, "entrar" en el mundo que se abre; la forma, el modo, la manera (rica o pobre, intensa o no) de hacerlo es iniciativa propia y es aquí donde cabe la innovación; "[...] se intensifica la capacidad de interpretar bien, hasta que inclusive se disminuye el uso de otras interpretaciones."²³ Camina uno libremente, por así decirlo, en ese mundo que vivió el autor, al grado de llegar a verlo mejor que él; y esa mirada sería la innovación y el enriquecimiento. Por eso es que no hay innovación sin tradición.²⁴ El pensamiento

¹⁹ Cf. *ib.*, p. 39.

²⁰ *ib.*, p. 42.

²¹ *ib.*, p. 45.

²² *ib.*, p. 46.

²³ *ib.*, p. 56.

²⁴ Cf. *ib.*, págs. 48-55.

posmoderno, desde este ángulo, ha querido romper con la tradición del pensamiento moderno, como a su vez éste lo hizo con el pensamiento medieval y escolástico, por ello mismo no ha sabido superarlo y se ha ahogado en un cierto abismo de la incertidumbre.

6. HERMENÉUTICA Y POSMODERNIDAD

Ante el fracaso de la pretensión moderna, positivista, de univocidad en la interpretación del mundo, fracaso que muchos le han endilgado a la metafísica, ha surgido una hermenéutica equivocista,²⁵ que, desde el romanticismo hasta el nihilismo, parece hoy por hoy dominar los ambientes culturales y académicos. Más o menos el planteamiento parece claro: como no se puede interpretar de forma unívoca, es decir, como no hay una sola interpretación, porque esto sería una homologación violenta (la violencia de la metafísica), es válido y preciso una multiplicidad de interpretaciones, cada quien, como quiera, puede tener su propia interpretación, es válido tenerla; lo que no es válido es querer darle un carácter universalista. Aquí está el meollo del asunto.

Nietzsche y Heidegger representan ese modelo de hermenéutica equivocista, mejor dicho, el modelo del fundamento filosófico de esta hermenéutica. El ser, reducido a fragmento, a historia y existencia, parece ser solamente la epifanía de la nada; más aún, desde estas posturas, la meta del ser sería su ocaso, su muerte. La ontología (como fundamento de la búsqueda del ser) no es posible sino como reconocimiento de ese trágico final.

Siguiendo a Sciacca, se trata de una inversión de los términos; por ejemplo, tradicionalmente la razón ha interrogado a la existencia (de hecho así comenzó el pensamiento filosófico), ahora en cambio, es la existencia la que pide cuentas a la razón: "no se trata ya de saber lo que la Razón piensa de la existencia, sino qué es lo que la existencia piensa de la Razón", ya que "no es la razón quien hace que lo existente sea problemático, sino que lo existente hace *problemática* a la Razón."²⁶

²⁵ Cf. *ib.*, págs. 35-38.

²⁶ Michel Federico Sciacca, *La existencia de Dios*, Tucumán, Richardet, 1955, p. 170.

En el fondo la existencia se vuelve un criterio último e incuestionable, y con ello la temporalidad e historicidad se vuelven elementos únicos:

[...] el devenir temporal se identifica con la existencia, que no es más que su progreso temporal. ¡Luego la esencia de la existencia es la temporalidad, lo que es como decir que la esencia de la existencia es su contingencia, o sea su mismo existir! Fenomenismo absoluto.²⁷

Por ello, es consecuente, en estos términos, afirmar que el ser está llamado a morir, y que el hombre es un ser para la muerte. Una ontología no puede tener carta de validez si no se la concibe como una ontología débil.²⁸

Según el pensamiento posmoderno basado en Nietzsche, la metafísica nos ha llevado a la violencia disfrazada (el disfraz puede ser la ciencia o el estado), es decir, la metafísica y sus resultados (Auschwitz y los campos de exterminio) han hecho violencia a la existencia; se trata ahora de desenmascararla y dejarla en su desnuda realidad. "Después de desenmascarar la violencia de la metafísica, la existencia debe soltar su violencia sin máscara."²⁹ Pero, entonces, ¿qué sentido tiene sustituir una violencia por otra? ¿Después de esta violencia qué queda? Precisamente nada, aparece el nihilismo radical; reconocer esto sería la tarea más noble que le quedara al hombre; mas para esto se necesita de una valentía sobre-humana, se necesita ser un "super-hombre"; una actitud así no es común, sino sólo para ciertos "espíritus selectos".³⁰ El ser debilitado y eliminado deja su lugar, ya no al pensamiento (como consciencia), sino a la palabra; la verdad metafísica sería sustituida por la sola fuerza de la palabra: la metafísica muere y surge la retórica.

Estamos, pues, aparentemente, ante un callejón sin salida: por un lado, la violencia de la metafísica con sus disfraces (la ciencia y el estado), por el otro, el muro sordo de la violencia de la existencia

²⁷ *Idem.*, p. 177.

²⁸ Cf. Beuchot, *Tratado...*, págs. 74-75.

²⁹ *Ib.*, p. 76.

³⁰ Cf. Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 1990, págs. 39-40.

misma. Es esto lo que destaca Beuchot como crisis de la modernidad y de la posmodernidad. Y ante ese aparente dilema, propone una hermenéutica analógica como salida entre el univocismo y el equivocismo. Se trata de una hermenéutica abierta al mundo, a la existencia, pero sostenida y fundada en la totalidad del ser, en su apertura y en su destino a él. "El mundo sólo se puede interpretar a luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo."³¹ Esta hermenéutica reclama el ser, lo pide, lo exige, lo necesita para justificarse a sí misma, en suma, necesita de la metafísica.³²

Entre la univocidad y equivocidad, el acto hermenéutico interpretativo que se basa en la analogía (del ser) busca el mundo abierto y referido a partir del texto como signo:

[...] el texto, al ser comprendido, apunta a un mundo: crea un mundo o se abre a un mundo ya dado. Esa polarización a un mundo es algo inalienable del texto, que hace de manera inevitable. Y ese mundo tiene que ser comprendido como real o ficticio, es decir, como efectivamente existente o como puramente pensado. Y eso exige que del acto interpretativo se pase a la asignación de un *status* ontológico al mundo descubierto. Y eso no lo puede hacer ya la hermenéutica, tiene que acudir a la ontología o metafísica.³³

Se trata, finalmente, de una ontología que reconozca la analogía del ser, de la verdad y del conocimiento; se trata de un realismo moderado,³⁴ a la luz de lo cual, pensamos, será posible la reconciliación y el diálogo entre el ser y el conocer, entre la razón y la existencia, entre lo unívoco y lo equívoco. Sería igualmente la reconciliación entre el hombre y su destino, y entre los hombres mismos: entre el yo y el tú. Insistimos, solamente a partir del ser, precisamente como fundamento de esa relación dialógica yo-tú. ❀

³¹ *Tratado...*, p. 79.

³² *Ib.*, págs. 80-81.

³³ *Ib.*, p. 82.

³⁴ *Perfiles...*, págs. 67-74.