

**Hermenéutica analógica: una política interpretativa para nuestro presente<sup>57</sup>. Entrevista a Mauricio Beuchot.<sup>58</sup>**

*José Luis Jerez*

Universidad Nacional del Comahue

**José Luis Jerez:** Antes que nada, quisiera agradecerle la posibilidad que me brinda usted, muy amablemente, de realizar esta entrevista, la cual –tal como lo he dicho anteriormente– será de gran valor para todos aquellos que desandamos los caminos de la analogicidad. Pues bien, para no extenderme aquí, lo invito a comenzar, si le parece, con la pregunta inicial:

Usted ha planteado en más de una ocasión que la hermenéutica –la cual parecía condenada a permanecer en situación apolítica– pasó de la mera interpretación contemplativa a una interpretación crítica y transformadora de la sociedad<sup>59</sup>, lo que podríamos decir, la enlaza directamente con su rol político. Me aventuro entonces –usted podrá corregirme de no ser así– a hablar de la hermenéutica analógica como *política de la interpretación*. Quiero decir con esto, que veo en su propuesta analógica toda una práctica exegética productora de sentido, de nuevas simbolicidades, que vale como acción transformadora.

¿Considera usted que la hermenéutica analógica puede ser entendida de esta manera: como política de la

<sup>57</sup> Entrevista electrónica realizada durante los meses de Septiembre y Octubre del año 2012.

<sup>58</sup> Mauricio Beuchot es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de cuyo Seminario de Hermenéutica es el coordinador. Ha publicado varios libros especialmente tratando el tema de la Hermenéutica analógica.

<sup>59</sup> Beuchot, M.; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

interpretación; como una forma de práctica política que en su acción interpretativa logre *des*-totalizar ciertos significados unívocos, *re*-totalizando un campo más amplio de nuevas simbolicidades, el cual lejos de caer en una deriva sin fin, consigue regularse desde la analogía? Y de ser así, ¿en qué sentido considera usted, que la hermenéutica analógica en tanto que política de la interpretación, puede favorecer y asistir a las distintas y tan diversas problemáticas sociales de la actualidad?

**Mauricio Beuchot:** Sí, la hermenéutica analógica es una política de la interpretación. Así como Vattimo hablaba de una ética de la interpretación, podemos hablar de una política de la interpretación, que, además, involucra una ética de la misma. En efecto, se empeña en *des*-totalizar los significados unívocos y en *re*-totalizar los significados equívocos. Siempre se trata de evitar esos extremos. Los univocismos fueron totalizadores, como en el positivismo, permitiendo una sola interpretación como válida. Todas las demás eran falsas o incorrectas. Pero también es preciso sortear el equivocismo, que ha atomizado los significados, los ha disgregado y fragmentado, permitiendo que prácticamente todas las interpretaciones sean válidas; por eso se necesita devolverlos a su totalidad. Una totalidad no unívoca, sino analógica, con sentido de la diferencia. Porque eso es la analogía: predominantemente, diferencia, pero, de algún modo, identidad. Es identidad en la diferencia, o diferencia en la identidad. Por eso rompe la totalización indiferenciada de la univocidad en una totalidad, pero también recupera la totalidad para la fragmentación interminable de la equivocidad. Recoge los fragmentos, para que no se pierdan.

De esta manera la hermenéutica analógica, como política de la interpretación, puede ser aplicada con fruto a los problemas sociales de la actualidad. En efecto, interpreta para transformar, no para dejar la realidad como está. Si Habermas

llegó a calificar la hermenéutica de Gadamer de apolítica, o de poco comprometida con la resolución de los problemas urgentes, la hermenéutica analógica trata de no quedarse en una actitud contemplativa. Lo que considera como asunto principal es la interpretación del hombre, del ser humano, para comprenderlo y, a partir de eso, procurarle una ética, un derecho y una política que le sean adecuados, que le resulten convenientes. Porque en los univocismos, como los del positivismo, se impone una visión del hombre y todavía se la niega, diciendo que tomarla en cuenta es cometer falacia naturalista. Pero, también, los equivocismos, con su idea de una deriva infinita en la interpretación, evitan que las instituciones sociales tengan una base en la cual apoyarse. El mismo Derrida, que postuló la deriva sin fin de las interpretaciones, y que dijo que no había nada fuera de texto, acabó sosteniendo —según nos indica Maurizio Ferraris— que lo que quiso decir es que no había nada fuera de contexto. Eso ya es diferente, y nos permite alcanzar algo de interpretación real, aunque no sea definitiva, del ser humano. Y esa interpretación que hagamos del mismo será la que nos sirva para plantear o corregir nuestras instituciones, será una hermenéutica política y una política hermenéutica.

Será hermenéutica política, o politizada, porque no renunciará a interpretar los acontecimientos y los problemas que nos solicitan, que son urgentes en nuestro mundo actual. Y será una política hermenéutica, porque tendrá una base ética y social, según la cual no se permitirá los juegos irresponsables de la hermenéutica equívoca de algunos posmodernos, pero tampoco retornará a la hermenéutica unívoca de muchos en la modernidad.

**JLJ:** Usted ha emparentado aquí —aclarando en otro trabajo que para un estudio específico sobre el tema, sería preciso tomar ciertos reparos— a la modernidad con el univocismo y a la

posmodernidad con el equivocismo<sup>60</sup>. Ahora bien, pensando quizás utópicamente en un nuevo estadio que supere tanto el univocismo moderno, como el equivocismo posmoderno o tardomoderno; que tome lo mejor del primero para rearticularlo con la diferencia y apertura del segundo, aunque, claro está, restituyendo siempre cierta totalidad analógica que sirva de anclaje y referencia para la vida: ¿cree usted que la sociedad –dada la dura fragmentación que la política partidista y otros sectores representativos de la misma han instalado (al menos en Argentina)–, puede alcanzar la maduración que el pensamiento de proporción exige? ¿Cree ciertamente que somos, los seres humanos en su totalidad, una raza preparada para la analogicidad, la proporción, el equilibrio? ¿Considera efectivamente la posibilidad de realización de un *ethos* común, en diálogo y deliberación permanente, ética y política, que parta desde la *phrónesis*, y no desde una imposición ideológica, la cual no puede más que resultar siempre instancia de violencia?

**MB:** La modernidad buscó desaforadamente la univocidad, sobre todo en los científicismos o positivimos. Y ahora vemos a la posmodernidad que, por reacción, se disuelve en equivocismos muy duros. Ahora el equivocismo tiene otro nombre, el de relativismo excesivo. Es verdad que los univocismos llevan a los totalitarismos; pero los equivocismos conducen a la fragmentación. Por eso contemplamos este panorama en la sociedad actual, en la que cada quien pelea por sus intereses, incluso diciendo que lucha por el bien común –cosa que debería hacer, en cuanto político. La analogía trata de preservar lo mejor de la univocidad, que es el rigor, y lo mejor de la equivocidad, que es la apertura; por eso sí creo que,

<sup>60</sup> Beuchot, M.; *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*.

si llegáramos a ser analógicos, tendríamos esa actitud de proporción y de equilibrio que la sociedad necesita. Sería la virtud de la *phrónesis* o prudencia, la cual es necesaria para el individuo, la familia y, mucho más, para la política.

Pero tiene usted razón en cuestionar si el ser humano está capacitado para la analogía. Porque, en efecto, es un ideal, casi una utopía. Es la idea del ciudadano virtuoso. Platón pensó, en su diálogo *La República*, que si tenía ciudadanos virtuosos no iba a necesitar leyes; pero se arrepintió, y en su otro diálogo *Las Leyes*, tuvo que volver a la normatividad y al castigo. Pero sigue siendo cierto que necesitamos una ética de virtudes, aunque tenga que ir acompañada de leyes.

Yo creo que se puede llegar a un *ethos* analógico, porque no puede ser rígido y demasiado exigente. La analogía es analógica, no podemos exagerar y exigir una sociedad perfecta. Tampoco hace falta que se dé ninguna imposición, ni ideológica ni material. Tiene que ser por la educación. Y nosotros, como profesores, aunque sea de esa materia tan abstracta como es la filosofía, estamos colaborando a eso. Como filósofos tenemos que aconsejar a la sociedad, darle alguna orientación, y qué mejor que guiarla hacia la virtud, hacia el sentido de la proporción. En eso consiste la analogía y para ello sirve una hermenéutica analógica.

**JLJ:** “*Es posible llegar a un ethos analógico*”, nos dice usted; a lo que agrega que para lograrlo, será necesario el compromiso de la tarea educativa, como guía, como orientación hacia la *virtud* y el *sentido de proporción*. He aquí –me animo a decir–, el rol político, que trasciende el mero acto pedagógico de maestros/as y profesores/as. Ahora bien, una educación que sienta sus bases en la proporcionalidad y en la analogía, que oriente el curso de acción de la enseñanza –que por cierto se encuentra enfrentada a un mundo de incertidumbres–, a un espacio que podemos denominar *punto medio*, ¿no puede

llevarnos a evadir ciertos principios nocivos que la educación moderna ha naturalizado a punto tal de volverlos invisibles?, ¿principios que aún hoy se reproducen, tanto en los manuales como en las aulas?, ¿no le parece necesario *desprenderse, desligarse* en su totalidad -ya sin “punto medio”- de estos presupuestos pedagógicos?

Pienso aquí -casi como un obstáculo-, ¿qué posibilidad existe de aunar una perspectiva crítica “radical” que *desligue*, con un enfoque analógico que *medie*? ¿Qué nos puede decir al respecto?

**MB:** Recientemente ha vuelto la educación en virtudes, tanto en la filosofía analítica como en la filosofía posmoderna. En la filosofía analítica, por obra de autores como David Carr y Martha Nussbaum; en la filosofía posmoderna, por la insistencia de Alasdair MacIntyre. Sobre todo para la educación moral (y, podemos añadir, política). Ahora bien, la virtud tiene como eje el sentido de la proporción, el punto medio o equilibrio proporcional, y sabemos que el término griego *analogía* fue traducido por los latinos como *proportio*, es decir, significa proporción. Se trata de que se enseñe al alumno el sentido de la proporción o el término medio de las acciones, que forme en sí mismo actitudes que serán hábitos buenos, esto es, virtudes. Entre ellas estará, por supuesto, la justicia, a la que tanto MacIntyre como Nussbaum dan una gran importancia, como resultado de la *phronesis* o prudencia, a la que dan la centralidad. Pues, en efecto, hay una prudencia individual y otra colectiva, que es, precisamente, la prudencia política. Con eso se excluirán los elementos negativos y hasta viciosos que usted menciona que se han quedado en la educación oficial. Esa radicalidad a la que usted alude se puede lograr con una postura analógica, proporcional, porque ella nos hará ver que esos elementos negativos de la pedagogía usual

no están bien proporcionados para el fin que se persigue, sino que le son inadecuados, lo impiden o lo estorban.

No se trata de ser proporcionados con lo que no admite proporción; muchas veces la actitud prudencial consistirá en tirar por la borda y completamente los elementos negativos que impidan el desarrollo de nuestros alumnos, que serán ciudadanos. Por eso desde la Antigüedad griega y romana se educaba para obtener ciudadanos, y esa educación consistía en formar el juicio, por la enseñanza y práctica de la deliberación. Y el juicio es la *hermeneia*, la hermenéutica, y tiene que ser un juicio ponderado, prudencial; por eso una hermenéutica analógica para la educación política y la formación de ciudadanos. Yo creo que una hermenéutica analógica aplicada, en general, a la educación y, más en particular, a la ética y la política, puede reeditar mucho en la formación de la civilidad, en el sentido de Adela Cortina y Jesús Conill.

**JLJ:** Tenemos pues -de acuerdo a lo conversado hasta el momento-, una hermenéutica analógica, como *política de la interpretación*, y supongo que podemos decir, como hermenéutica analógica crítica, la cual no rehúye a su responsabilidad moral y política para con la sociedad. Usted nombra aquí a Cortina y Conill, quienes han dedicado parte de su trabajo, tanto a la crítica de las instituciones, como a la crítica de la cultura. Si no me equivoco, podríamos mencionar también a Francisco Arenas-Dolz, quien -según lo dicho por usted en su libro: *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*- supo establecer lazos entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica, de modo tal que resulte una *hermenéutica analógica crítica*.

Pues bien, uno de los temas medulares en nuestra actualidad, es el de la multiculturalidad, la pluralidad de culturas, o bien, más propiamente dicho, *el problema de la interculturalidad y los derechos humanos en situación de*

*aplicabilidad*. Situados desde nuestra línea de pensamiento analógico-crítica, ¿cómo cree usted que debe ser tratada esta cuestión? O más específicamente, ¿cómo hacer posible la aplicación de lo universal a lo particular, respetando la diversidad de las culturas y las morales particulares, pero conjuntamente, buscando un lugar apropiado a esta universalidad que los derechos humanos reclaman en su Declaración?

**MB:** Efectivamente, usted se refiere a la hermenéutica analógico-crítica, implementada por Francisco Arenas-Dolz. Conozco a Adela Cortina desde 1994, y después conocí a Jesús Conill. En 2002 me invitaron a un coloquio en Valencia, y me dijeron que ellos hacían, como Nietzsche, crítica de la cultura, de las instituciones. Tenían una hermenéutica crítica, en la línea de Habermas. Me propusieron una alianza entre la hermenéutica analógica y la hermenéutica crítica de ellos, y para eso me enviaron a México a Francisco Arenas-Dolz, que entonces era estudiante (2003), el cual trabajó un año conmigo y elaboró la hermenéutica analógico-crítica. Ahora es profesor en la Universidad de Valencia, doctor en filosofía y en filología clásica, por lo que ha derivado al estudio de la retórica.

Me parece que la hermenéutica analógica puede aplicarse con provecho en el diálogo intercultural y en el tema de los derechos humanos en ámbito intercultural. De hecho, es el tema de un libro mío intitulado *Interculturalidad y derechos humanos* (México: Siglo XXI, 2005). Lo escribí a sugerencia de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, a la que pertenezco, y que se preocupaba de cómo se darían tan importantes derechos en culturas distintas, concretamente indígenas de México. ¿Qué hacer cuando alguna cultura interpreta de manera diferente los derechos humanos? No es que los nieguen, pero los entiende de manera diversa. Y ahí es donde se necesita el diálogo intercultural. Tiene que ser

proporcional, y tratar de privilegiar la diferencia hasta donde sea posible, precisamente hasta donde no se violen esos derechos. La analogía les da una parte de universalidad, por la que conservan su esencia, pero también otra parte de singularidad, por la que pueden cumplirse de manera distinta. Por ejemplo, en las etnias indígenas mexicanas se los entiende de un modo más comunitario, y eso también es bueno para nuestra concepción de los derechos humanos (demasiado individualista, neoliberal). Y eso se ha logrado comprender en el diálogo intercultural guiado por una hermenéutica analógica.

**JLJ:** En muchos de sus trabajos usted afirma -luego de decir que el objeto de la hermenéutica es el texto, y que este se entiende de diversas maneras- que la hermenéutica debe poner al texto en contexto, recuperando de este modo la *intencionalidad* del autor frente a la *intencionalidad* del lector. La pregunta que quisiera hacerle está dirigida específicamente sobre este concepto de "intencionalidad", el cual sabemos, tiene un peso importante dentro del desarrollo del pensamiento filosófico. Antes de preguntar, daré mis razones (el por qué) de este interrogante: según lo visto hasta aquí, usted plantea la recuperación de la intencionalidad del autor (de un texto) para alcanzar la comprensión de un asunto; cuando H-G. Gadamer nos dice, que no es posible una recuperación psicológica de esta intención. En otras palabras, la comprensión no se da mediante un fenómeno de empatía, sino más bien, atendiendo a la *cosa misma* (al texto en cuestión), que será punto de acuerdo entre el autor y su lector. Entonces, luego de esto, pregunto: ¿qué entiende usted por *intencionalidad* cuando afirma necesaria su recuperación para una instancia hermenéutica?, y ¿cree posible esta recuperación del texto, trátase este, de líneas sobre un papel, de una acción significativa, o bien, de una instancia de diálogo en donde

aquello que habla no es el texto ni el interprete, sino –según Gadamer–, el acuerdo mismo sobre la cosa?

**MB:** La noción de intencionalidad la usan tanto Gadamer (que siguió de cerca a Husserl) como Ricoeur (que se proclama de la escuela de la fenomenología). Ambos autores reconocen que siempre hay pérdida, que no se puede llegar exactamente a lo que quiso decir un autor (a diferencia de los pragmáticos o pragmatistas de la semiótica, que creen en el sentido literal, como Dascal). Yo adopto una postura intermedia. Se puede recuperar algo de la intencionalidad del autor, es decir, hay cierto sentido literal, como defiende Umberto Eco, y no quedarse solamente con el sentido alegórico, según pretendía Rorty. El privilegio del sentido literal (lo que quiso decir el autor) nos acercaría a una hermenéutica unívoca, y el privilegio del sentido alegórico (lo que quiera entender el lector) nos llevaría a una hermenéutica equívoca. Una hermenéutica analógica sabe que se mezclan los dos sentidos. (Umberto Eco hablaba, además de la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*, de una *intentio operis*, del texto). Hay que respetar los derechos del autor, y esforzarnos lo más que podamos en recuperar su intención, pero también reconocer que el lector tiene sus derechos, y que siempre en la interpretación se cuele nuestra subjetividad. Sin embargo, el que no alcancemos plenamente la intencionalidad del autor (lo cual es un ideal de univocidad) no nos autoriza para entregarnos a nuestra intencionalidad de lectores e interpretar lo que nos venga en gana (que es el dominio de la equivocidad). Hay que mantenerse en la mediación, en ese terreno medio (tal vez de nadie) donde se aparecía Hermes.

Por otra parte, Gadamer tiene razón al decir que esto se da en relación con la cosa misma del texto. Jean Grondin se ha esforzado por mostrar que su maestro Gadamer no es susceptible de las lecturas anarquistas que han hecho de él

algunos posmodernos. Él era muy exigente, y pedía que se llegara a la realidad que significa el texto, lo que Ricoeur llamaba el mundo del texto.

**JLJ:** Hace tiempo, y aún en la actualidad, en filosofía y en las humanidades en general, se habla mucho sobre pensamiento disruptivo, sobre pensar la excepción, el acontecimiento, la ruptura, y otros cuantas categorías que nos llevan a la necesidad de establecer una discontinuidad histórica con el pasado; un pasado que referencia en mayor medida –sino en su totalidad– a lo que se ha dado en llamar “modernidad”, caracterizada esta, como disciplinadora, normalizadora, individualizadora, etc. Usted –quizás dando un paso más adelante–, suele someter a un riguroso cuestionamiento, no sólo muchas de las premisas de la modernidad, sino también, muchos postulados que caracterizan a la posmodernidad, ¿podría mencionar, al menos someramente, cuales son las críticas que realiza, tanto a la modernidad como a la posmodernidad?, ¿qué cree que debemos tomar y qué cosas abandonar de cada una de ellas? Y, ¿cómo actúa la estructura de la analogía –me refiero a la *analogía de proporción* y a la de *atribución*– con respecto a una posible organización social que busque mediar entre estos momentos históricos que aquí mencionado?

**MB:** Es preciso criticar, filosóficamente, tanto la modernidad como la posmodernidad. Desde la hermenéutica analógica he tratado de criticar aspectos de una y de otra. De la primera, me parece criticable el excesivo racionalismo y cientificismo, que desembocan en el positivismo. Es lo que se ha llamado la lógica de la identidad, que ha negado o desatendido a las diferencias. En términos míos, critico el excesivo univocismo de la modernidad, que nos ha llevado a esta globalización que tiene homogeneizada a la sociedad y la cultura. Coincido con esas

críticas que hacen varios de los teóricos de la posmodernidad. Pero esta última me parece igualmente criticable, por su extremista defensa de la diferencia. Ya el propio Foucault decía que la verdadera diferencia es inalcanzable, o que nos resultaría incomprensible. Aunque en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, se ha extremado tanto la diferencia que se ha caído en un equivocismo muy grande, que es el relativismo exagerado que se ve en muchas tesis de la filosofía posmoderna. Es cierto que la posmodernidad nos ha librado de muchas opresiones que la modernidad nos hacía, pero también ha dejado entrar a otras opresiones, como la del “todo se vale”, que afecta duramente a la hermenéutica. Una utilización de la analogía como esquema o modelo nos ayudaría a ir más allá de la modernidad y la posmodernidad, a una transmodernidad, meta-modernidad o supra-modernidad. La analogía de proporcionalidad nos ayudaría a preservar en nuestras sociedades una estructura democrática, y la de atribución nos permitiría conservar las diferencias que son necesarias, sin que haya contrastes tan lacerantes como los que vimos en la modernidad y seguimos viendo hasta ahora.

**JLJ:** Quisiera decirle que me parece muy apropiada la superación del par, que se ha vuelto casi opositivo: modernidad-posmodernidad, pues resulta sin duda, un gran paso adelante, y por tanto un avance en el pensamiento y la reflexión contemporánea. Ahora bien, alejados ya del univocismo moderno y del equivocismo posmoderno, nos situamos en esta suerte de configuración gnoseológica que llamamos *transmodernidad*; (si no me equivoco: término que pone en circulación Rosa Ma. Rodríguez Magda). Es cuestión entonces, de hallar ahora el sentido, el anclaje en este nuevo escenario que comienza a trazarse y que apenas reconocemos. Según usted lo plantea, la analogía nos ayudaría en esta superación –corríjame de no estar en lo correcto–,

dando el sentido necesario siempre *desde la diferencia por sobre la identidad*. No obstante lo dicho, es sabido que usted preserva la idea de una recuperación de la ontología; una ontología que se ligue a la hermenéutica. ¿Podemos decir que se trata esta de una *ontología del devenir*, antes que de una *ontología de la presencia*? O, de no ser así, ¿cómo entiende usted esta ontología que considera necesario recuperar?

**MB:** Efectivamente, tiene usted razón, yo creo que la analogía nos ayudará a realizar la superación de la modernidad y la posmodernidad, esos opuestos que ya agotaron su lucha. La analogía, en la que predomina la diferencia sobre la identidad, da respuesta a la inquietud posmoderna de defender la diferencia; pero también rescata de la modernidad el que no se trata de una diferencia completa, pues de otro modo nos quedaríamos sin capacidad para universalizar (perderíamos, por ejemplo, los derechos humanos). Además, una hermenéutica analógica trata de recuperar la ontología. No una ontología de la mera presencia, pero tampoco del puro devenir, sino de la presencia en devenir, o el devenir en la presencia. Así escaparemos a la dificultad de la metafísica moderna, de la presencia, y daremos respuesta a la demanda de Nietzsche de dar cuenta del devenir. De hecho, Aristóteles pensó la analogía para recoger el devenir (y no solamente lo estático de la presencia) en su metafísica. Por lo tanto, la hermenéutica analógica rescata la ontología, a diferencia de muchos posmodernos, que la rechazaban. Vattimo pedía una ontología débil. La verdadera ontología débil sería la analógica, no la equívoca, que es demasiado débil, tanto, que se diluye en el aire. Por eso una ontología analógica para una hermenéutica analógica.

**JLJ:** Entiendo que cuando dice: “no una diferencia completa, pues nos quedaríamos sin posibilidad de universalizar”, está salvando al mismo tiempo, el problema de la inconmensurabilidad, o la imposibilidad de diálogo, podemos decir, intercultural, por ejemplo. Entonces plantea esta idea de rescatar una ontología, pero analógica, para lograr recoger el devenir –atendiendo a la demanda de propio Nietzsche– y no tan sólo el punto estático y ciego, cerrado en sí mismo, de la pura presencia.

Todo esto me lleva a pensar que la propuesta analógica que usted propone, tiene mucho del pensamiento de Heráclito. Quiero decir, que reflexiona desde el devenir o la diferencia; desde una realidad como lucha de contrarios (extremos que se necesitan mutuamente), como podemos decir: univocismo-equivocismo, pero que al mismo tiempo, nos habla de un *logos*; de una instancia regulativa, de equilibrio y proporción sobre el constante fluir y el conflicto de los opuestos. Armonía y proporción que la hermenéutica analógica preserva. ¿Cree usted que esta semejanza con el pensamiento heraclíteo es correcta? Y de ser así, ¿es la hermenéutica analógica lo que podemos llamar, una reactivación del pensamiento de Heráclito?

**MB:** Es verdad, la analogía tiene una dialéctica a la que subyace. Algunos, como Philibert Secretan han dicho que la dialéctica es una de las formas de la analogía. Pero aquí se encuentra una especie rara. Pues no es como la hegeliano-marxista, que tiene una síntesis, en la que asume y supera (y, por lo mismo, destruye) los contrarios. Es más bien una dialéctica sin síntesis, es decir, abierta, inconclusa, casi diría trágica, porque se esfuerza en preservar los contrarios en su conflicto y en su diversidad. Hace que convivan y se ayuden, que trabajen el uno para el otro, como decía Heráclito del leño y el fuego, y del arco y la lira. Por eso es una dialéctica

genuinamente heraclíteo. Es como la que encontramos después en Nicolás de Cusa (la *coincidentia oppositorum*) y, mucho más tarde, en Kierkegaard, Nietzsche y Freud. En Kierkegaard, es la paradoja, que no tiene punto de solución, sino que vive del conflicto, de la tensión. En Nietzsche es la convivencia de Apolo y Dioniso, hermanos pero rivales, los cuales no llegan a una síntesis, no engendran nada, pero se concilian (de manera frágil) y llegan a colaborar. Y es la dialéctica de Freud, para el que el yo se encuentra angustiado por las demandas del ello y las prohibiciones del superyó, y nunca llega a una síntesis o conciliación completa, sino a meros pactos o arreglos entre los contendientes. Por eso es una dialéctica diferente, una dialéctica de la diferencia, porque preserva la diferencia de los opuestos que concilia, hasta el punto de hacer que vivan de su tensión, y lleguen a ayudarse mutuamente. Conservan su carácter antitético y se promueven el uno al otro.

Eso permite una hermenéutica analógica del diálogo intercultural en el que las culturas en juego sigan siendo diferentes, pero con un acuerdo que permita que se apoyen y promuevan unas a otras. Es lo que buscaron los alquimistas: la concordia discorde o la discordia concorde (*concordia discors et discordia concors*). De este modo, puede darse una coexistencia de las culturas en la que se comprendan en sus diferencias y se reconozcan en su similitud o analogía. Y eso permite también que se favorezcan los derechos humanos, no en una estrechez unívoca (universalismo absolutista), pero tampoco en una disolución equívoca (relativismo extremo), sino en el medio que es el equilibrio proporcional.

**JLJ:** Quisiera volver -si le parece- al tema que abre esta conversación; me refiero a “la analogía como *política de la interpretación*”, para agregar un elemento que considero fundamental para una hermenéutica que pugne por la recuperación del sentido. Me refiero al *contexto* en el cual

producimos e interpretamos textualmente (ambos sabemos de las múltiples formas de ser del texto). Pues bien, podemos reconocer al *contexto*, como instancia semántica por excelencia, pues nos sitúa, no sólo geográficamente, sino epistémica y geopolíticamente. Usted ha dicho, en más de una ocasión, que las nociones principales para una situación hermenéutica son: autor, texto, *contexto*, lector. Entonces, tras esto dicho, le pregunto, ¿según su parecer, este contexto, en el cual todo texto se da, es condicionante o más bien, determinante de nuestra forma de ser sujetos? ¿Cómo piensa este asunto la hermenéutica analógica? Y si me permite un agregado anecdótico: cuando Sartre discute con los estructuralistas del Mayo Francés, les dice, muy sarcásticamente, que es el hombre el que sale a las calles a luchar y transformar el estado de cosas, y no las estructuras; a lo que estos responden, que los sujetos integran una estructura mayor (contexto) de poder estatal que los comprende y los excede, condicionándolos.

Según el pensamiento analógico: ¿la acción transformadora de la *política de la interpretación*, la realiza el hombre, o más bien una estructura como sistema anónimo sin sujeto?

**MB:** No creo que la estructura determine completamente al hombre. En todo caso, lo condiciona, pero no hasta el punto de quitarle su libertad. Nuestro libre albedrío es limitado, pero suficiente para movernos en la sociedad. En parte somos hechos por la historia pero también en parte la hacemos a ella. Una hermenéutica analógica no anula al sujeto. El propio Foucault, que se caracterizó por ser al principio un crítico despiadado del sujeto, acabó aceptándolo, y estudiando los modos de la subjetivación. Los demás grandes posmodernos, como Deleuze, Levinas, Derrida y Vattimo, han pugnado por debilitar al sujeto, no por desaparecerlo. Incluso en el caso de Lacan, muchos de sus seguidores lo interpretan como

sosteniendo solamente un yo fragmentado, no la negación del yo, del sujeto. Esos estructuralistas luchaban en contra del sujeto unívoco, todopoderoso, y lo sujetaban a las estructuras. Pero recordemos que los grandes posmodernos fueron también post-estructuralistas, y llegaron a criticar esa disolución del yo en las relaciones sociales, un sujeto equívoco. Por eso ahora queda levantar el sujeto como analógico. Un sujeto así, humillado, no es susceptible de las críticas de la posmodernidad, pero tampoco tiene la pretensión de volver a ser claro y distinto, luminoso, como el sujeto moderno. Nos basta con un sujeto analógico, parecido al sujeto narrativo de Ricoeur y de MacIntyre. Este sujeto será capaz de buscar el cambio social, de tener utopías que realizar. Según la tesis de Marx sobre Feuerbach, el filósofo se ha dedicado a interpretar el mundo, y lo que se necesita es cambiarlo. Pues bien, una hermenéutica analógica pretende hacer una interpretación cambiante, una comprensión de la realidad para plasmar en ella la posibilidad (el ideal o utopía incluso).

**JLJ:** Bien, para finalizar con esta entrevista –la cual agradezco sobremanera– más que una pregunta final, específica, quisiera dejar este espacio para que usted nos de una reflexión sobre nuestro tiempo presente, nuestra actualidad social. Y en relación al título de esta entrevista –“Hermenéutica analógica: una política interpretativa para nuestro tiempo presente”–, le pido detallar, al menos someramente, cuáles considera que son los problemas que urgen ser tratados, y cómo la hermenéutica analógica puede intervenir en ello.

**MB:** Recordemos que Heidegger habló de la ontología como hermenéutica de la facticidad. Podemos aplicar la interpretación al hecho social. La hermenéutica no tiene por qué ser apolítica, como la vio Habermas en polémica con Gadamer y Ricoeur. De hecho estos dos últimos la aplicaron en

la política a su manera. Gadamer, a través de la ética; Ricoeur, de manera más directa en varios de sus libros. Así, pues, la hermenéutica debe servirnos para comprender nuestra sociedad y para construirla adecuadamente.

Es innegable que el mundo actual tiene muchos problemas. De orden económico, como la pobreza; de orden político, como la incompetencia o desorientación de los gobernantes, y a veces su ansia de poder y de riqueza personales; de orden social, como la violencia; de orden antropológico (y hasta ontológico), como el nihilismo.

Una hermenéutica analógica tiene que ayudar a resolver estos asuntos. Los de orden económico, político y social, orientando a través de la ética. Son obligaciones morales las que encontramos implicadas en esos problemas; y al filósofo-hermeneuta le toca señalarlas, y de esa manera incidir en la sociedad. Más grave aún es el problema antropológico del nihilismo, que alcanza niveles ontológicos, y repercute en lo psicológico, desatando angustia y depresión en las personas.

Para este punto la contribución de la hermenéutica analógica, es reconstruir la antropología filosófica, con una pertinente ontología, que destaque la dignidad del hombre, de modo que se impongan, por su valor, los derechos humanos.

Esta es la manera en que la hermenéutica analógica puede incidir en la sociedad. El filósofo siempre ha sido (o ha debido ser) la conciencia de su tiempo, lo cual a veces implica ser muy crítico. Y esto es lo que tenemos que seguir haciendo. En ocasiones pensamos que la filosofía está muy alejada de la praxis concreta, pero no; de manera indirecta (reflexiva) se plasma en la realidad social.