

Gianni Vattimo

HERMENÉUTICA Y ANTROPOLOGÍA*

En el último capítulo de su libro La filosofía y el espejo de la naturaleza (1), Richard Rorty lleva a cabo una investigación crítica de la mezcla que, en su opinión, puede observarse en el pensamiento de Habermas, entre el punto de vista de la antropología y el punto de vista de la filosofía trascendental. El texto de Habermas al que Rorty se refiere en concreto es una página del Nachwort a la segunda edición de Erkenntnis und Interesse (1973) (2), que merece la pena traer aquí a colación. Escribe Habermas: "La función que el conocimiento tiene en contextos universales de la vida práctica sólo puede ser adecuadamente analizada en el marco de una filosofía trascendental. Esto, dicho sea entre paréntesis, no comporta necesariamente una crítica empirista de la búsqueda de la verdad absoluta. En la medida en que los intereses cognitivos pueden ser analizados e identificados mediante la reflexión sobre la lógica de las ciencias naturales y las ciencias de la cultura, podrán reivindicar legítimamente un estatus 'trascendental', asumiendo un estatus 'empírico' cuando deban ser analizados como resultado de la historia natural-- o sea, por decirlo así, en términos de la antropología cultural". El comentario de Rorty a este texto sostiene, contrariamente a cuanto piensa Habermas, que "no tiene ningún sentido esforzarse por encontrar un modo sinóptico general para 'analizar las funciones que el conocimiento tiene en común contextos universales de la vida práctica', y que la antropología cultural (en un sentido amplio, que comprendería la historia intelectual), es todo lo que precisamos" (3).

Esta crítica a la "trascendentalización" de la antropología, por así decir, que también a mí me parece ser el senti

* Cap. IX. de La fine de la Modernità, Milán, Garzanti, 1985.

do de las recientes posiciones de Habermas (y de Apel) (4), se meja útil como punto de partida para una reflexión sobre la hermenéutica y antropología por haber sido propuesta, por Rorty, en el marco de una adhesión sustancial a los resultados del pensamiento de Heidegger y de Gadamer, y por tanto desde el punto de vista de la hermenéutica. Ello confirma una especie de vocación de la hermenéutica a entrar en estrechísima relación con la antropología cultural hasta, podría decirse, llegar a disolverse en ella. Es cierto que, como se sabe, tanto Habermas como Apel reivindican una relación hereditaria con la hermenéutica de origen heideggeriano, a la que sobretudo Apel pretende liberar de sus limitaciones internas refundiéndola en la perspectiva de una teoría de la comunicación ilimitada entendida como un apriori de tipo kantiano; pero, precisamente, la hermenéutica rechaza, para poder ser fiel a sus orígenes heideggerianos, cualquier posible reasunción de una perspectiva trascendental; kantismo y neokantismo son otros tantos momentos de aquel pensamiento metafísico que Heidegger se había propuesto abandonar, apartándose de una concepción del Ser que se articulaba en torno a la noción de Geworfenheit (5) como cualificación cada vez más contingente del proyecto en cuyo marco se dan las cosas como al Ser las cosas como mundo. La Geworfenheit, no teorizada en abstracto (como aún podía parecer en Sein und Zeit, con el corolario de fundar una posible "antropología filosófica" heideggeriana), sino cargada de las cualificaciones histórico-destinarias que aparecen claramente expuestas en el Heidegger de los años treinta y que identifican la fundación del proyecto en su "estar dispuesto" en un lenguaje históricamente determinado, es precisamente aquella que se abre tan sólo a una consideración antropológica en un sentido amplio, pero a la vez específico, al que alude la cita de Rorty. Si no queremos convertir de nuevo a la antropología en antropología metafísica-- descripción de las estructuras universales del fenómeno humano-- porque tomamos verdaderamente en serio la fundación histórico-destinaria del Ser, entonces no podemos menos de desarrollar el discurso en el sentido de la antropología cultural- aquella que, según la expresión de Habermas, también legible en un sentido heideggera

no, considera los intereses cognoscitivos (o: los proyectos que funjen como a priori de toda relación del hombre con el mundo) como resultado de la historia natural, (pero, más en general, de la historia tout court: ya que es verosímil que, fuera de la perspectiva trascendental, tampoco la distinción entre historia natural e "historia" tenga ya sentido; diremos pues: como acontecimientos en el marco de la Geschick). Al subrayar esta especie de vocación de la hermenéutica a convertirse en antropología cultural, Rorty aísla sin lugar a dudas uno de los significados que la antropología ha llegado a asumir en el curso de su historia, tal vez el más remoto y problemático (como veremos), pero también probablemente el más característico: la antropología cultural es pensada aquí, de hecho, como discurso sobre las culturas "otras", y el antropólogo aparece como aquél que -empleando una expresión de Remo Guidieri (6)- "va lo más lejos posible". Es probable que los otros modos en los que el discurso antropológico se presenta en la historia de nuestra cultura, como individuación de estructuras muy generales comunes a culturas y civilizaciones, y como discurso sobre lo arcaico, deriven de su modo primero y fundamental, el que corresponde a la experiencia del encuentro, que ha pasado a ser culturalmente relevante sobre todo en la edad moderna, con las civilizaciones otras. Dicha alteridad viene a quedar regulada, o si se quiere exorcizada, apelando -con inspiración metafísica- a una humanidad común, a una esencia suprahistórica en cuyos confines vienen a caber todos los fenómenos humanos por diferentes que resulten; y, ya sea como alternativa o en conexión con ésto, se manifiesta aún otra vía, la de la sistematización de la cultura "otra" como primitiva o arcaica (la esencia humana común se encuentra solo si se sobrepasan en cierto modo las diferenciaciones históricas que nos han alejado de ella; o bien, las culturas "otras" resultan ser tan sólo fases más antiguas de la única y verdadera civilización humana, que es la civilización de aquellos pueblos en los que la antropología cultural adquirió por vez primera la dignidad del discurso científico). Cualquiera que pueda ser, con todo, la relación histórica entre estos tres modos principales de configuración de la antro-

pología cultural, la hermenéutica, tal como Rorty al menos la hace operar, reclama como central y determinante el primero, aquel que piensa la antropología como el discurso sobre las culturas otras; legitimándose, además de con argumentos de tipo teórico ligados a una cierta definición de hermenéutica sobre la que en breve volveremos, también, aunque de manera implícita, con el rechazo, cada vez hoy más generalizado, del prejuicio etno o eurocéntrico, que no sólo actúa en las concepciones más simplistas del primitivo como fase atrasada de la única civilización existente, sino también, aunque menos explícitamente, en las antropologías de tipo descriptivo y en la misma antropología estructural: por un lado, de hecho, es probable que la misma descripción de cada cultura concreta no pueda presentarse como una noción "neutral", transcultural, etc. (ligada como está a la antropología de tradición occidental); por otro, aún resulta más claro que los esquemas conceptuales que pretende fundar la descripción neutral de las culturas (comenzando por las estructuras de parentesco, por ejemplo) ponen en primer plano, como elementos básicos de dicha descripción, estructuras y relaciones recurrentemente angulares en el ámbito de nuestra propia cultura y experiencia.

La posición de Rorty que hemos tomado como punto de partida no sólo privilegia un cierto modo de concebir la antropología; o mejor, opera esta selección sobre la base de una cierta concepción de la hermenéutica que hay primeramente que aclarar. En la perspectiva de Rorty, la hermenéutica viene a quedar definida en contraposición a la epistemología, en una obra, el ya citado libro La filosofía y el espejo de la naturaleza, cuyo tema principal es la crítica del modelo fundacional de la filosofía occidental que culmina precisamente, en la Edad Moderna, con la progresiva identificación entre filosofía y epistemología (entendida como teoría del conocimiento fundado -y fundado en la capacidad de la mente para reflejar finalmente la naturaleza, o al menos de funcionar según un esquema estable, natural, etc.). Si bien se observa una cierta oscilación en el uso que Rorty hace del término epistemología, la contraposición en que funda su definición de hermenéutica es clara:

social como en el cultural (un proceso paralelo e interconectado afecta a la relación con la tradición clásica) (11). En la ontología hermenéutica contemporánea, en cambio, el papel central de la inicial condición de la Missverstehen se transforma en una concepción propiamente dicha del ser caracterizado con los rasgos de la eventualidad y la alteridad. No se da el ser -según Heidegger- sino como Zwiefalt, como "despliegue" (12); y probablemente uno de los modos como el Zwiefalt acaece -e in cluso el modo mismo como acaece- sea precisamente la situación interpretativa, el darse del texto, o del otro en general, como alteridad (con ésto se insiste en una lectura de Heidegger que podría despejar algunos de sus puntos de contraste con Levinas (13)). Podríamos decir que, a menos que queramos correr el riesgo de recaer en una concepción onticizante del ser, no se puede pensar la diferencia ontológica sino como "interferencia" o, lo que es lo mismo, como diálogo. No hay otra experiencia, otro modo de darse del ser (que no es, por lo demás, sino ese darse) fuera del shock del Missverstehen inicial que se experimenta frente a la alteridad. (Será útil, entre otras cosas, para abrir una vía de ulteriores desarrollos teóricos, recordar que la experiencia de la alteridad como alteridad del interlocutor, y no como simple extrañeza de un ámbito objetivo, se determina en nuestra cultura también como consecuencia de la maduración de la metafísica, y de la epistemología con ella conectada: no llamamos (ya) alteridad a la de la naturaleza objeto de la ciencia, ahora que la ciencia experimental y la epistemología que con ella se corresponde han empezado a prestar atención al hecho de que esa aparente alteridad solo es la objetividad del objeto; lo que, desde un ulterior punto de vista, podría mostrar que la hermenéutica se halla también positivamente ligada al devenir de la metafísica y de la ciencia).

Esta vocación de la hermenéutica a disolverse en la antropología, que parece ser la consecuencia de la teorización de Rorty, presenta con todo numerosos problemas. Sobre todo, no resulta tan obvio que la hermenéutica se puede definir en los términos en que Rorty la define, ni que la antropología sea

la epistemología se basa en el supuesto de que todos los discursos son entre sí conmensurables y traducibles, y que la fundamentación de su verdad consiste precisamente en la traducción de un lenguaje básico, el de la especularización de los hechos; mientras que la hermenéutica admite que no existe semejante lenguaje unificador, y se esfuerza en consecuencia por apropiarse del lenguaje del otro, antes que traducirlo al propio. La hermenéutica es un poco como entablar conocimiento con una persona, antes que seguir el desarrollo de una demostración lógicamente contruida (7). Epistemología y hermenéutica no se excluyen, sino que -al menos en uno de los sentidos que Rorty atribuye a los términos- se aplican a campos distintos: la epistemología es el discurso de la "ciencia normal", mientras que la hermenéutica lo es de la "ciencia revolucionaria" (8). "Seremos 'epistemólogos', dice Rorty, siempre que capturemos de manera perfecta aquello que acaece, pero queremos codificarlo con vista a reforzarlo, extenderlo, fundarlo, enseñarlo. Seremos necesariamente hermenéuticos siempre que no capturemos que es lo que acaece, pero seamos lo suficientemente honestos como para admitirlo..." (9). La hermenéutica es "discurso sobre discursos provisionalmente inconmensurables" (10). Parece claro a partir de esto que la condición hermenéutica típica para Rorty es aquella que, en términos de Quine, podríamos llamar tal vez de "traducción radical", aunque, por el momento, no se trate tanto de traducción como de "asimilarse" al discurso del otro que tiene sobre todo los rasgos de un acto intuitivo (y que, abriendo problemas que no intento abordar aquí, liga a Rorty con una concepción un tanto romántica de la hermenéutica).

Con su insistencia sobre la radical alteridad que configura la condición de partida del discurso hermenéutico, Rorty individualiza sin lugar a dudas uno de los rasgos característicos de la teoría de la interpretación. Ya que, si históricamente puede decirse que la hermenéutica se constituye como disciplina específica en la cultura europea precisamente cuando, con la ruptura de la unidad católica de Europa, el problema de la Missverstehen asume proporciones decisivas tanto en el plano

en verdad esa ciencia de la alteridad de las culturas que Rorty, por lo demás con buenas razones, imagina. Lo que, sin embargo, no se pretende pensando en términos de definición teórica: como si se pudiese demostrar que la hermenéutica no es éso, sino...; y que la antropología no es en realidad éso, sino... Más verosímil es que nos halleemos en presencia de determinaciones histórico-destinarias, de un determinado Wesen, de una configuración histórica de ambas "disciplinas"; reconocer que esa Wesen pudiera no coincidir con la definición de la que el discurso había partido, puede significar ahora mucho más que la corrección de un error teórico, poniéndose en cambio frente a un rasgo del Geschick.

Contra el cuadro dibujado por Rorty, así pues, se alzan un conjunto de dificultades a las que podemos acceder, por lo que respecta a la vertiente de la hermenéutica, retomando uno de los puntos que más claros resultan en el diálogo con el japonés que Heidegger publica en Unterwegs zur sprache. Este diálogo resulta, entre otras cosas, particularmente pertinente para la temática aquí tratada, porque es tal vez el texto heideggeriano más claramente empeñada en un esfuerzo de comprensión transcultural, en una especie de aventura antropológica. Una de las experiencias que Heidegger realiza, en este diálogo con el japonés a propósito del lenguaje, se encuentra concretizada en el término Iki, y por otro lado, la experiencia de que semejante diálogo se halla amenazado en su posibilidad misma por la "completa europeización de la tierra y del hombre", como consecuencia de la cual "crece el enceguecimiento" que amenaza con destruir y acallar "en sus mismas fuentes cuanto existe de esencial" (14), todo modo originario de darse de la Wesen. Por su parte, el antropólogo cada vez con mayor frecuencia se ve llevado a tomar conciencia de una condición que tal vez es propia de toda la antropología occidental desde sus orígenes, pero que hoy ha llegado en cierto modo a su forma extrema: el hecho de que, como escribe Remo Guidieri, "la occidentalización del mundo ha sido ya consumada" (15), por más que ésto, como luego veremos, no signifique que las culturas "otras" hayan desapare-

cido. La occidentalización ha ocurrido sobre todo a nivel de la extensión del dominio político y la difusión sobre todo de modelos culturales; pero, a este aspecto político-cultural acompaña siempre uno de carácter más bien científico y metodológico -el hecho de que las sociedades llamadas primitivas sean en caradas como objetos de un saber enteramente dominado por categorías "occidentales". Lo que, todo hay que decirlo, nada quita al carácter científico de la antropología cultural. De hecho, sólo la puesta en obra de esas categorías profundamente occidentales hace de la antropología una ciencia, ésto es, un aspecto de la empresa metafísica de reducción del mundo a la objetividad medible. Si bien precisamente ésto plantea dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre las culturas "otras"; lo que no priva de su validez científica al trabajo de campo, por ejemplo, que además de quedar encuadrado en una conceptualización científica rigurosa se ve claramente distinguido de la curiosidad exótica, del abandono a la intuición individual, y de la complacencia perezosa por lo mágico. (Hasta los guías de turismo actúan en este mismo sentido racionalizador: no dejan lugar a la pérdida de tiempo; dicen habitualmente este año me he hecho Grecia).

En semejante contexto, que confronta tanto la experiencia del pensar de los filósofos como la experiencia investigadora de los antropólogos, ¿aún tiene sentido la distinción, propuesta en el ámbito antropológico (16), entre hermenéutica "clásica" y hermenéutica "etnográfica"? La primera suele ser caracterizada como la situación interpretativa de un texto re moto y difícil, pero siempre dentro de una misma tradición (to mando aquí a la letra el término clásico); mientras que la segunda no tiene que ver con la comprensión de textos, si no más bien contextos globales (generalmente, por lo demás, sin textos propiamente dichos en su interior), configurando algo así como la "traducción radical" de Quine, a la que ya hemos hecho alusión. Aunque no se pueda negar, en términos de dificultades específicas y de metodologías, la distinción básica entre estos dos tipos de trabajo interpretativo, es dudoso que la diferencia sea tan radical; una vez más, no se trata tanto de re

conocer un error terminológico y conceptual, cuanto de levantar acta de un suceder que puede -y a nuestro entender, debe- ser leído en términos de Geschick, de historia-destino del ser. Si es cierto cuanto se ha dicho sobre la occidentalización, que probablemente ha venido actuando desde los inicios de la antropología cultural, pero que ciertamente actúa hoy, debemos reconocer que en todo trabajo de campo antropológico hay ya y desde siempre un contexto que pone en relación (aunque sea de manera negativa, y poniendo obstáculos) al antropólogo con su campo de observación: es sobre todo el contexto de la relación política (colonial, postcolonial, etc.) la que traduce también en una serie de contenidos de conciencia del antropólogo y de la cultura-objeto. Tales son las condiciones en que de hecho ha trabajado siempre la antropología cultural; mientras la situación del deber encontrar a un otro "totalmente otro" se revela como una condición ideal, e incluso ideológica (17).

Reconocer que las condiciones de encuentro con la alteridad cultural radical -que representa el contenido de la noción de hermenéutica etnográfica e incluso la noción de antropología tal como se describe Rorty- son en realidad un ideal cargado de condicionamientos ideológicos, abre camino a un curso ulterior del discurso, que no se limita de dejar constancia de la occidentalización como de un suceso lamentable provocado por el triunfo del capitalismo imperialista aliado con la ciencia-tecnología de la época de la metafísica consumada. Dado que la antropología nutre fundadas sospechas sobre el carácter ideológico del ideal de un encuentro con culturas radicalmente otras, así la hermenéutica pasa por la experiencia de que el sueño de una alteridad radical tenga lugar como ausgeräumt -ya sea en el plano teórico, o en el histórico-destinario. Sobre el plano teórico es preciso remitirse al intrincamiento -siempre recurrente en Heidegger- entre la noción de diálogo y la de mismidad, das Selbe; dicho intrincamiento encuentra una enunciación emblemática en los versos de Hölderlin que Heidegger empieza a comentar en 1936, en Hölderlin y la esencia de la poesía: "Viel hat erfahren der Mensch./Der Himmleschen viele genannt./ Seit ein Gespräch vir sind/Und hören können voneinander"

(18)- tematizando concretamente lo ein, el hecho de que el diálogo no puede ser más que uno. La cuestión de la relación entre alteridad y mismidad no puede resolverse de una manera simplista, aislando los dos polos, el uno como inicio y el otro como conclusión del diálogo: como muestra la siempre renovada insistencia de la teoría de la interpretación sobre el círculo hermenéutico. Habremos de plantear aquí dos preguntas: (a) ¿cómo se relaciona esta insistencia heideggeriana en la mismidad, en das Selbe, con la concepción hermenéutica del ser como eventualidad y alteridad?: (b) ¿Qué relación hay entre el descubrimiento hermenéutico de la mismidad que está en el fondo de todo diálogo, y la factual unificación del mundo que se despliega en la europeización de la tierra y de la esencia misma del hombre?

Probablemente, a estas preguntas no se puede responder por separado. Por encima de su propio plantearse está el hecho de que la hermenéutica como disciplina técnica se constituye en una época de ruptura de la unidad de la tradición europea -la época de la Reforma, a la que corresponde más o menos también el inicio del encuentro con culturas distintas (o, al menos, el momento en que dicho encuentro no es contemplado ya como experiencia de lo fabuloso u horror de lo bárbaro)-, aunque, como teoría filosófica, se desarrolle en una época, no tanto de alteridad racional, cuanto en la época del despliegue de la unificación metafísica y científico-técnica del mundo. Los dos polos entre los que -o también, las dos exigencias en torno a las cuales- se mueve la hermenéutica son la alteridad radical y la pertinencia; y no se pueden pensar como momentos separados, inicial y final, del mismo proceso, sino que mantienen entre sí una relación circular.

La pregunta (a) -de como se conciertan en la ontología hermenéutica la eventualidad y la alteridad del ser con la mismidad que está en el fondo de todo diálogo- puede tal vez resolverse teóricamente sin dificultad, atribuyendo al mismo heideggeriano -y no sólo provocativamente- el status de una cadena de parecidos de familia à la Wittgenstein (un tipo de

solución que poco trabajo constaría suscribir a un pensador hermenéutico como Rorty). Si bien una discusión más completa del problema exige que hagamos intervenir a la vez ambas exigencias.

Partiremos, pues, de la hipótesis, no del todo infundada, creo, de que la hermenéutica como posición filosófica específica (la ontología hermenéutica, si se quiere), se desarrolla en una situación histórico-cultural en la que el diálogo, de hecho, no se ha dificultado debido tanto al exceso de distancia entre los interlocutores, cuanto debido a la aparición de una homologación que lo hace insignificante y supérfluo. No hay que considerar casual que precisamente la ontología hermenéutica, entre las filosofías contemporáneas, sea la más atenta a la búsqueda del significado filosófico (y no solo histórico-político por ejemplo), del proceso de homologación que domina nuestra civilización (lo que es cierto, al menos para Heidegger). Tal atención no se explica tan sólo por la voluntad de contraponer, a la condición de deshumanización en la que "el desierto crece" a causa de la occidentalización y la homologación (técnica, capitalismo, imperialismo), una posible condición ideal de diálogo "auténtico" que se verificaría cuando, como conclusión del proceso interpretativo, la inicial experiencia de la alteridad radical se ve transformada en una nueva unidad (identificada con el acontecimiento mismo del ser). Contra semejante simplificación de la tesis ontológico-hermenéutica se alza la ambigua implicación de lo dialógico y lo mismo que tiene su principal raíz en el círculo hermenéutico. La eventualidad del ser no está separada de su carácter de Geschick. Ahora bien, en el Geschick, en el destino del ser, entra también la homologación metafísica del Mundo Occidental, que no solo es describible como la condición de alienación en relación con una pretendida, y metafísicamente descrita, condición de autenticidad.

No se puede, pues (ni siquiera sobre la base de discusiones más amplias desarrolladas en otra parte) pensar la hermenéutica en términos de una teoría de la novedad radical del ser que se opusiera a su manifestación "alienada", en las condiciones de actual homologación metafísica de la tierra.

¿Y entonces? Entonces es posible que las dos preguntas (a) y (b) apunten en una dirección en la que el pensamiento sea más complejo: en la ambigüedad que la hermenéutica experimenta entre novedad y mismidad, y en el reconocimiento del hecho de que la homologación metafísica del mundo no es tan sólo la destrucción de la auténtica condición del diálogo, sino que constituye tal vez una "condición" (ya sea como estado de hecho, o como condición de posibilidad efectiva), se oculta quizás la manifestación del hecho de que la hermenéutica misma es una forma de disolución del ser en la época de la metafísica consumada.

La experiencia que la hermenéutica realiza con la antropología (buscando, como se ha visto en Rorty, una especie de identificación-disolución en ella) se vuelve, desde este punto de vista, una experiencia decepcionante que produce una maduración. La hermenéutica busca a la antropología como discurso de la alteridad radical; pero la antropología de hecho no se interpreta (¿ya?) como el lugar de alteridad, y se piensa a sí misma como un aspecto interno del general proceso de occidentalización y homologación -proceso que aparece, por lo demás, como una pérdida sólo desde el punto de vista de un ideal, a su vez revelado como ideológico. Esta visicitud de la antropología funciona para la hermenéutica como un nuevo reclamo a meditar de manera menos enfática y "metafísica" sobre los problemas sacados a la luz por la conexión entre las preguntas (a) y (b) que hemos planteado. Habiendo salido a buscar en la antropología un marco ideal de verificación de la propia concepción del ser como eventualidad y alteridad, la hermenéutica se ve en cambio remitida a meditar sobre el significado de la mismidad y sobre el nexo que ésta tiene con la homologación metafísica del mundo.

Dicho nexo es a su vez algo ambiguo, como ambigua es la experiencia de los antropólogos que quieren refutar tanto la perspectiva evolucionista (euro- o etnocéntrica), como la ilusión de un posible diálogo o juego entre culturas distintas.

Este nexo es, podríamos decir, el da-que-pensar que la experiencia antropológica, si bien no bajo la forma de una simple confirmación repetitiva, se pone ante los ojos. A la antropología como descripción científica de las constantes de las culturas, profundamente condicionada por la idea metafísica de ciencia y, sobre el plano concreto, por la dominación occidental del planeta, no se le puede oponer el ideal de una antropología concebida como lugar de encuentro auténtico con el "otro", según un modelo que, de forma demasiado simplista y optimista, haría de la antropología la heredera de la filosofía tras el fin de la época metafísica y la propagación de la perspectiva hermenéutica. Una hermenéutica que piense las cosas en estos términos no tiene en cuenta el modo como la antropología misma se experimenta: y sobre todo, traiciona su propia vocación teórica, que implica un intrincamiento mucho más complejo entre eventualidad-alteridad y mismidad, intrincamiento que impone también una consideración menos superficial de la homologación metafísica del mundo.

Además de esta remisión al nexo entre eventualidad y mismidad, el diálogo de la hermenéutica con la antropología tiene quizás alguna otra cosa que decir. Si en verdad conseguimos comprender lo que sucede con el objeto de la antropología en la situación de general homologación del planeta (situación en la que, no lo olvidemos, también la científica descriptiva se ha revelado como irremediabilmente ligada tanto al horizonte de la metafísica, cuanto, de hecho también, a la dominación occidental del mundo), puede ocurrir que obtengamos también -como Heidegger en su diálogo con el japonés- algunas indicaciones sobre el modo de pensar el ejercicio del pensamiento hermenéutico en la época del fin de la metafísica.

Tomaré ahora como punto de partida el breve texto de Guidieri al que ya he hecho referencia varias veces. A diferencia de cuanto piensan generalmente los filósofos (y Heidegger) ante todo) sobre las formas de occidentalización del planeta, Guidieri -remitiéndose, por lo demás, a experiencias antropológicas

gicas actuales- reclama la atención sobre el hecho de que la occidentalización no comporta la simple y pura desaparición de las demás culturas: "Los que vienen gritando la muerte de las culturas, no han sabido ni querido ver que esas mismas culturas, obsesionadas como nosotros por el mito de la abundancia, han producido no obstante un modo específico de inserción en el universo occidental. Tales modalidades, por paradójica que pueda resultar, irracional, o incluso caricaturesca, son tan auténticas como los usos antiguos- tributarias como son de las formas culturales de las que extraen su posibilidad. El mundo contemporáneo no occidental es una inmensa cantera de supervivencias, instaladas en condiciones que aún están por analizar" (19). Al dejar constancia de esta situación, la etnología manifiesta en algunas de sus zonas la tendencia -ideológicamente condicionada- a rechazar ese mundo de supervivencias como objeto propio de estudio, pretendiendo continuar idealizando el fantasma del primitivo puro, que ha llegado a construirse como "portador de los valores que ella misma nutre y defiende y que de hecho faltan en Occidente: medida, orden, seguridad, parsimonia, etc."; esta etnología se empeña en la defensa de la autenticidad de las culturas "otras", creyendo con ello defender dichos valores; mientras que lo que tiene ante los ojos es un conjunto de "derivados" contemporáneos de la primitividad, "formas híbridas... supervivencias contaminadas de la modernidad, márgenes del presente que abarcan tanto la sociedad del Tercer Mundo, como a los ghettos de las sociedades industriales" (20).

He aquí el plus, tal vez, (además de una pura y simple remisión a ciertos contenidos teóricos propios) que la hermenéutica puede recabar del diálogo con la antropología: una decisiva modificación de la imagen un tanto amanerada (pero con ilustres padres: Spengler, Weber, incluso Gehlen) que se hace de la europeización del planeta en la época del triunfo de la metafísica. Lo que tenemos ante nosotros no es la organización total del mundo en rígidos esquemas tecnológicos, sino una enorme "cantera de supervivencias" que, interactuando con la desi-

gual distribución del poder y de los recursos a nivel planetario, da lugar al crecimiento de situaciones marginales que son la verdad del primitivo en nuestro mundo. La ilustración hermenéutica -y también antropológica- de encontrar a un otro, con todo sus subrayados teóricos, se da de narices con una realidad mixta, en la que la alteridad se ha visto consumada, si bien no a favor de la sonada organización total, sino de una situación de contaminaciones difusas. Es tal vez ésta, más aún que la Europa de la ruptura de la tradición cristiana unitaria en la que surgió la hermenéutica como disciplina técnica, la situación en cuyo marco la hermenéutica se desarrolla como ontología. Las preguntas que nos hemos hecho sobre el posible nexo entre mismidad del diálogo hermenéutica y homologación metafísica de la tierra deben tener en cuenta tal cosa, aunque no sea más que porque uno de los términos de la relación, la homologación, resulta trasmutado; y, a mi entender, de forma decisiva, ya que en el horizonte de una ontología de la eventualidad y de la alteridad, la única forma de mismidad que se puede admitir sin recaer en la identificación metafísica del ser con un ente es precisamente esa mismidad débil, contaminada -no ciertamente la unidad férrea de la organización total del mundo metafísico-técnico, ni siquiera cualquier tipo de unidad "auténtica" que se oponga radicalmente a aquella. En la autoconciencia de la antropología cultural actual, confrontada con la marginalidad del primitivo- y de todas las culturas "otras"- en nuestro mundo, esperamos hallar tal vez la ambigüedad del Ge-stell heideggeriano, lugar en extremo peligroso pero también primordial centelleo del Ereignis (21).

Con estas indicaciones, extraídas de la experiencia antropológica -y retomadas en términos muy generales, por supuesto- podemos retornar al diálogo de Heidegger con el japonés, donde el esfuerzo de pensar sin caer en las trampas de la metafísica se despliega como renuncia a los conceptos, a los signos y a las cifras, y como tentativa de seguir más bien Winke y Gebärde, guiños y gestos. El modo de pensar metafísico se impone no obstante, en cierta medida, como "inevitable"; con respecto a esto,

el seguir la vía de los guiños aparece como un Seitenpfad, como un sendero lateral. Toda esta labor que en Camino hacia el lenguaje ocupa tantas páginas (22) -en busca de modos de significación no metafísicos (que no sean signos en el sentido de la "pura denotación") parece, a la luz de cuanto hasta aquí se lleva dicho, claramente irreductible a un cierto gusto mistificador de Heidegger; no se le puede en cambio poner en relación con una concepción fuerte de la Selbigkeit, de la mismidad, que sólo pudiera dejarse capturar por guiños en cuanto que otro polo, el auténtico, respecto de lo inauténtico de la desertización del mundo por parte de Occidente. Guiños y gestos son -y en ésto no es preciso ser fiel a toda costa a la letra de Heidegger- los modos de significación correspondientes a un mundo en el que, en la ambigüedad del Ge-stell, mismidad del Geschick ontológico y homologación tardometafísica de la humanidad, en términos de "cantera de supervivencias", se distinguen cada vez menos, constituyendo en cambio, en su unión precisamente al Geschick -el destino u la remisión por la cual el ser, disolviéndose en su mismidad fuerte, se deshace de verdad de la metafísica, y en cierto modo de sí mismo.

En este mundo, la dificultad que existe para distinguir la hermenéutica clásica de la etnográfica se revela como algo distinto de una simple dificultad teórica; y aparece más bien como un rasgo de tipo destinario. Del mismo modo que las condiciones de alteridad radical de las culturas "otras" se revela como un ideal tal vez nunca realizado, y ciertamente irrealizable para nosotros, del mismo modo, en el proceso de la homologación -contaminación, también los textos pertenecientes a nuestra tradición, los "clásicos" en el sentido literal de la palabra, con los cuales se había medido siempre nuestra humanidad, van perdiendo su consistencia de modelos, y entran también en la gran cantera de las supervivencias. Es un proceso que ciertamente corre el riesgo de exagerarse y mitificarse por amor de la teorfa: pero, al menos, tales son sus líneas tendenciales; debemos ciertamente estudiarlas mejor, pero entre tanto empecemos por dejar constancia de ello. La problemática de la segunda Consideración inactual de Nietzsche (23) (separada

por de demás, de las conclusiones a las que Nietzsche mismo, en el curso de su posterior desarrollo, renunció) se revela aquí y una vez más como decisiva para la determinación del lugar histórico-destinario de la cultura europea. La gran cantera de supervivencias no es muy distinta del almacén de guardarropía de un teatro, con el que Nietzsche parangona el "jardín de la historia", donde el hombre del S. XIX actuará sin hallar ninguna identidad fuerte, y sí sólo un repertorio de "máscaras" disponibles. Todo lo cual nos resulta bien admisible si pensamos en la experiencia de la antropología y en la condición del primitivo como ghetto y margen, sin la menor implicación del sentido "dionisíaco", lúdico, ni siquiera, pudiéramos decir, deleziano. El mundo de la ontología hermenéutica (genitivo subjetivo y objetivo) no es ni la "jaula de acero" de la organización total, ni la glorificación del simulacro de Deleuze (24); es más bien el mundo del nihilismo en acto, donde el ser tiene una chance de reaparecer como auténtico solitario bajo la forma del empobrecimiento.- No la pobreza de la ascesis aún ligada al mito de encontrar el fondo el núcleo esplendente del valor verdadero, sino la pobreza del marginal inaparente, de la contaminación vivida como único posible Ausweg de los sueños de la metafísica, aunque camuflados. (Tal vez los cultos cargo son también un "centelleo primordial de la Ereignis (25)). La antropología no es -y tampoco la hermenéutica- ni el encuentro con la alteridad radical ni la "sistematización" científica del fenómeno humano en términos de estructura; se repliega probablemente en su forma- la tercera entre aquellas que históricamente la han definido en nuestra cultura- de diálogo con lo arcaico-, pero es el único modo como el arjé puede darse en la época de la metafísica consumada: la forma de la supervivencia, de la marginalidad y de la contaminación.

(Trad.: Alberto Cardin)

NOTAS

- (1) Cfr. R. Rorty, Philosophy and the mirror of Nature, Princeton Un. Press. 1979 (hay trad. Castellana en Ed. Cátedra).
- (2) Cfr. R. Rorty, Philosophy, cit., p. 380; y cfr. J. Habermas. Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 410 (Trad. castellana: Conocimiento e interés, Ed. Taurus)
- (3) Rorty, Philosophy, cit., p. 381.
- (4) Cfr. sobre este punto, véase mi Al di là del soggetto, Milán Feltrinelli, 1981, Cap. 4.
- (5) Para esto, como para otros conceptos heideggerianos a los que se hace alusión en estas páginas, véase mi Introduzione a Heidegger, Bari, Laterza, 1981.
- (6) Cfr. R. Guidieri, "Les sociétés primitives aujourd'hui", en el volumen a cargo de Ch. Delacampagne y R. Maggiori, Philosopher: les interrogations contemporaines, Paris, Fayard, 1980.
- (7) Cfr. Rorty, Philosophy, cit., pp. 318-19.
- (8) Cfr. T.S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, México, FCS, 1981.
- (9) Cfr. Rorty, Philosophy, cit., p. 321.
- (10) Cfr. Rorty, Philosophy, cit., p. 343.
- (11) Es ésto lo que explica el carácter central y angular del Misverstehen, del malentendido, como condición normal de partida de toda comprensión, en la hermenéutica de Scheleiermacher; Cfr. su Hermeneutik, ed. crítica a cargo de H. Kimmerle, Heildelberg, Invierno, 1959.
- (12) Para el término Zwiefalt, cfr. Saggi e discorsi, cit.; y Il cammino verso il linguaggio, cit., p. 102.

- (13) De Levinas véase sobre todo Totalidad e infinito, Salamanca, Sígueme, 1980; y Altrimenti che essere o al di là dell'essenza, (1978), trad. it. de S. Petrosino y M.T. Aiello, Milán, Jaca Books, 1983.
- (14) Cfr. M. Heidegger, In cammino verso il linguaggio, cit., p. 94.
- (15) Cfr. R. Guidieri, "Les sociétés primitives", cit., sobre la "marginalidad" de las culturas otras, o "etnográficas" en el mundo contemporáneo, en relación con la exigencia de identidad, cfr. F. Pellizzi, "Misioneros y cargos: notas sobre identidad y aculturación en los altos de Chiapas", en América indígena (México), 42, 1.
- (16) Me refiero a la propuesta hecha por Guidieri en una conferencia inédita, pronunciada en la Un. de Turín, en mayo del 82.
- (17) Cfr. Guidieri, "Les sociétés primitives", cit., pp. 62-63.
- (18) "Mucho ha aprendido el hombre./ Muchos cuerpos celestes ha nombrado./ Desde que estamos en coloquio/ y podemos escucharnos unos a otros". La conferencia sobre "Hölderlin y la esencia de la poesía" se encuentra incluida en Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, trad. de J.M. Valverde, e introducción de E. Trías, Barcelona, Ariel, 1983.
- (19) Cfr. R. Guidieri, "Les sociétés primitives", cit., p. 60.
- (20) Cfr. R. Guidieri, id, p. 62.
- (21) Según lo que dice en un conocido pasaje de Identität und Differenz, Pfulligen, Neske, 1957.
- (22) Para todas las referencias textuales de este párrafo, cfr. In cammino verso al linguaggio, cit., pp. 101-03.
- (23) La titulada Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida (1973); trad. it. de S. Giametta, en Opere,

a cargo de G. Colli y M. Montinari, vol. III, Milán, Adelphi, 1972.

- (24) De G. Deleuze, véase p.e. La diferencia y la repetición, de próxima aparición en Júcar, trad. de A. Cardín.
- (25) Aclaraciones sobre la interpretación de muchos términos heideggerianos recurrentes en este capítulo pueden encontrarse tanto en mi Introduzione a Heidegger, cit. como en Avventure della differenza, Milán, Garzanti, 1979.