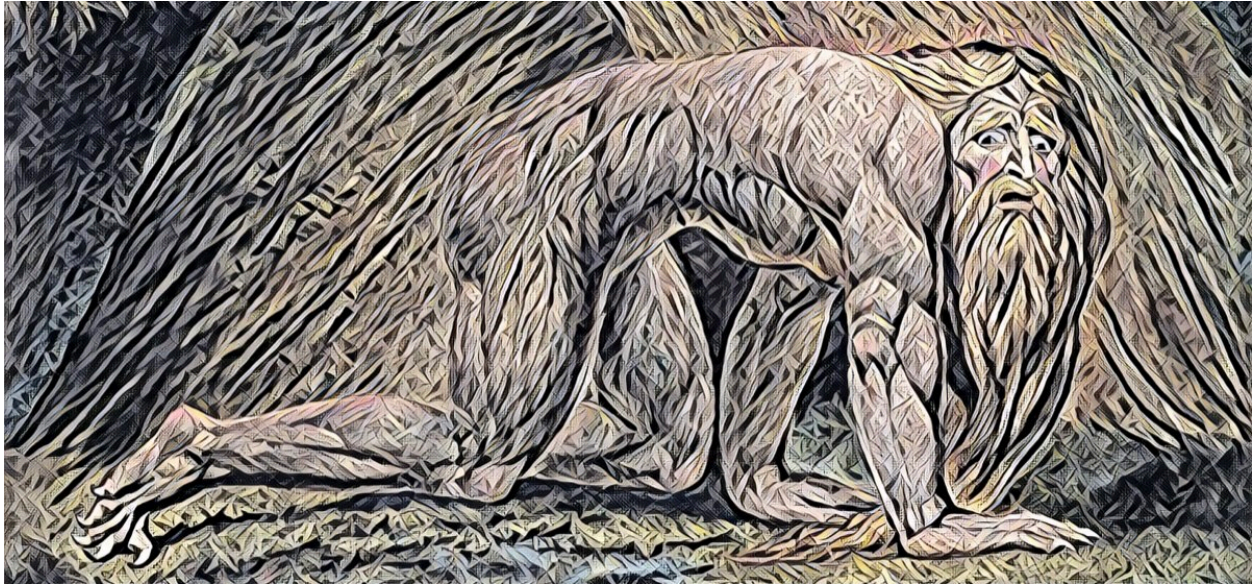


## Tratadillo hermenéutico contra el nuevo fariseísmo

Jethro Masís



Un hombre en sus cuarentas, como yo, puede atestiguar —sin que tal edad constituya en absoluto alguna suerte de *floruit*— que existen movimientos intelectuales que peregrinan disparatados como burbujas de jabón. Así como bullen por doquier, no sin dejar su rastro viral de habladuría, revientan por los aires para mutar hacia la miríada de los lugares comunes que harán las veces de nuevas pompas flotantes disfrazadas de giros del pensamiento, entretanto impregnados del marbete de la novedad; giros que se dicen urgentes, reivindicativos y justicieros, pero que constituyen —según mi parecer— obviedades nefandas, ideologías teóricas y enredos conceptuales de bulto.

Voy a llamar «fariseísmo» a la actitud que quiere vengar las injusticias de la historia del pensamiento, y esto, evidentemente, por razones teologales. En esto, la impresión del rey babilónico Nabucodonosor de William Blake, que ilustra nuestro tratadillo, tampoco está colocada acá azarosamente, sino como una referencia manifiesta al sentimiento de abyección que provoca este nuestro objeto de crítica feroz. Más de uno quisiera ver a Platón desterrado de entre los hombres comiendo hierba como los bueyes, con el cuerpo mojado con el rocío del cielo hasta que su cabello crezca cual plumas de águila y sus uñas semejando las de las aves —como se dice de Nabucodonosor en el libro veterotestamentario del profeta Daniel. ¿Los cargos en su contra? Ser «blanco», «europeo» y «canónico». Acusaciones —todas— que viven con su cuello hundido en una ciénaga de puras ambigüedades e inexactitudes. Claro que en ocasión del desciframiento de las pesadillas del rey de Babilonia se personaron magos, astrólogos, caldeos y adivinos (Dn 4:7). Y si bien el asunto de

nosotros, los filósofos, se encuentra lejos de la magia, los vituperios viscerales contra la maldad intrínseca de la tradición deberían antojársenos, a más de dogmáticos y fundamentalistas, algo taumatúrgicos y, en igual medida, esperpénticos.

Con toda certeza no habrá tiempo acá para decir mucho de la secta de los fariseos, cuya aparición en los evangelios se evoca por aquel insulto en su contra proferido por Jesús de Nazaret: «sepulcros blanqueados», que es como decir zombies o muertos vivientes. Lo que ponemos en escena es esa demencia arrogante y tropelía compulsiva que cree que es lo mismo el enjuiciamiento moral que el pensamiento. El imperativo crítico que propongo consiste en detectar la indignación escandalosa con pretensiones teóricas que desde siempre merece un solo nombre: moralina.

**El principio de marginalización.** Como el fenómeno es global, puedo perfectamente remitirme al debate suscitado en las universidades estadounidenses con el fin de ilustrar el punto nuclear del fariseísmo. Ryan Hammill ha escrito un artículo en *The Federalist* que pone el dedo sobre la yaga: el «requisito de marginalidad» impuesto en el Departamento de Literatura Inglesa de la Universidad de Harvard. Según el *marginalization requirement*, todos los estudiantes del Departamento estarían obligados a asistir por lo menos a un curso que incluya autores «marginados por razones históricas». Uno de los profesores del Departamento, James Simpson, ha justificado la medida arguyendo que, al fin y a cabo, el propósito del arte y de las humanidades no es otro que «escuchar las voces que han sido reprimidas por las formas oficiales de la cultura». No es difícil notar, desde luego, que esta redefinición de la función de las humanidades las convierte exclusivamente en teorías de crítica sociocultural e ideológica. Como afirma Hammill, de lo que se trataría entonces es de instrumentalizar los productos de la cultura para ponerlos al servicio de críticas ideológicas; algo que ilustran perfectamente títulos como *A Queer Companion to the Complete Works of Shakespeare* o las tantas lecturas feministas de las tragedias griegas. En arreglo con Hammill, «estos hombres blancos fenecidos —Sófocles, Mozart, Chaucer y Shakespeare— pueden recibir todavía nuestra apreciación *solo si* son estudiados ideológicamente. Se trata de artistas admirados en la medida en que sirvan para criticar el patriarcado o la hegemonía imperialista, o lo que sea». Estamos, pues, ante un principio de exclusión, dado que el *marginalization requirement* nos pone en el predicado de suprimir gran parte de las obras de la tradición consideradas monumentales si muestran trazas de lo que hoy en día se considera violento o inaceptable desde el punto de vista político.

De cierta forma, la disputa en torno al «canon occidental» comenzada en la década de 1980 tuvo como consecuencia la demonización de las humanidades. Ante este panorama, no cabe duda de que debemos hacernos preguntas como las siguientes: ¿amamos a Platón por un efecto de propaganda? ¿Navegamos con fruición en las difícilísimas páginas de Hegel a causa de un engaño ideológico? ¿Reconocemos la grandeza de Aristóteles estando bajo los efectos de un embuste? ¿Nos toca el corazón la música de Mahler estando bajo la amenaza de la espada invisible de unos conquistadores fantasmáticos? Y además, ¿quién puede decirnos qué es mejor o quiénes son mejores? La tradición

humanista y su canon autoritario devienen ahora el objeto perfecto para llevar a cabo una restitución histórica o, dependiendo de cómo se posicione uno ante esto, para efectuar una dulce venganza histórica. La tradición humanista con sus textos, obras de arte y sus autores canónicos debe ser ahora emplazada en el contexto más amplio de los mecanismos de dominación que la produce, y que nos compelia a adoptar una admiración por la cultura de los amos. La nueva veta contra-hegemónica que ha tomado por asalto a las instancias académicas que antes se reservaban para la formación humanística nos permite liberarnos de la dialéctica del amo y el esclavo. La espada está ahora en nuestras manos. ¡Y queremos sangre! Porque ahora a la venganza le llamamos justicia.

**Cuestión de método.** Simpson habla de *escuchar*, pero su modelo que redefine la misión de las humanidades está más bien orientado por el sentido de la vista. La mirada crítica es, de esta forma, una estrategia de lectura que puede dirigirse a las obras clásicas de la tradición, pero solamente si deja ver a través de ellas algo que se esconde detrás: sus embustes ideológicos. No se trata más de encontrar belleza o inspiración en la poesía o en el arte, sino de sonsacar los elementos hegemónicos y violentos que subyacen en el fondo. Esta forma de ver puede caracterizarse como una mirada crítica que se erige ahora para quebrar lanzas y detectar culpables. En *The Abolition of Man*, C. S. Lewis caracteriza negativamente esta forma de *ver*, porque no es posible siempre estar viendo *a través* de las cosas. Está bien que la ventana sea transparente porque así me permite ver el jardín, pero tal como pregunta Lewis, ¿qué pasaría si el jardín también fuera transparente y si pudiésemos ver a través de él? «Si siempre vemos a través de todas las cosas, entonces todo es transparente. Pero un mundo enteramente transparente es un mundo invisible. Ver a través de todas las cosas es lo mismo que no ver nada». A las extraordinarias palabras de Lewis podríamos agregar que una mirada crítica de esta tesitura —que hurgando siempre detrás de las cosas termina viendo nada— deviene, valga la paradoja, una visión dominante. No en balde trastoca lo que lee en lo que quiere ver, en lo que quiere encontrar ahí detrás, y domestica las obras de la cultura a su antojo. Se suele culpar a Derrida por el influjo sobre los teóricos posmodernos que a finales del siglo XX emprendieron la tarea de deconstruir hasta el fondo las imposiciones de la cultura hegemónica. Permítaseme recordar, sin embargo, que el mismo Derrida se opuso abiertamente a los deconstruccionistas estadounidenses en una entrevista de 1991: «si uno no está entrenado en la tradición, la deconstrucción no significa nada en absoluto... Si lo que llaman deconstrucción produce un rechazo de los autores clásicos y de los textos canónicos, entonces debemos luchar en su contra». Darle la espalda a la tradición no ha sido nunca la actitud de un pensador serio como Derrida. Por lo demás, la misma obra del filósofo francés sirve para ejemplificar en exacta medida cómo se puede ser un crítico agudo de la tradición sin caer en la pretensión — francamente ridícula— de que ahora hay que convertir a Platón en el producto mostrenco de unos mecanismos de dominación hegemónica. De forma que Derrida y los derrideanos no conforman un sintagma.

¿Cuál debe ser entonces nuestra actitud con la tradición clásica e histórica? Responderé que una que despacha esa forma de ver que supuestamente nos ayudará a desenmascarar las veleidades de la

tradición. Por ello, el sentido más adecuado para nuestra relación de lectura con las obras clásicas no es la mirada, sino la escucha. Y la razón de esto es que uno puede observar un cadáver, pero un muerto no se puede escuchar. El modelo del filosofar encarnado en el ejercicio dialógico de los antiguos me sigue pareciendo superior en contraposición con los actuales métodos epistemológicos y sociocríticos. Los textos de la tradición no se me ofrecen como objetos inertes que se encuentran a mi disposición y a mi arbitrio analítico o sociohistórico, sino como oportunidades para salir al encuentro con lo que alguien puede decirme y con lo que su palabra luminosa me permite ver. Los textos tampoco deben concebirse como manifestaciones típicas de una persona de su época, que me sería dable meter en el saco de las expresiones superadas que no demandan mi escucha y mi consideración. La voz particular de alguien que ha escrito exige de nosotros una forma de escucha que haga justicia a su carácter irreductible, a su particularidad que no admite una nivelación que generaliza. Un *corpus* viviente, constituido por su propio metabolismo vibrátil, se aleja de los aparatos interpretativos que inmovilizan el pensamiento y que pretenden identificarlo como presencia objetiva y muerta. Lo viviente no se deja capturar como cosa inmóvil y disecada. Lo viviente se me sustrae en toda la dimensión de su secreto, en los escorzos que se me ocultan incluso cuando poso mi mirada sobre la imagen de lo que me deja ver. Ahí está: la tradición no es un objeto muerto, sino un *corpus* viviente que me interpela.

Me parece irrefutable que el procedimiento que se acerca a los textos de los pensadores como objetos para el análisis lógico argumental o como expresiones epocales que se pueden sociologizar, debería ahora parecernos fatal. Se trata de lo contrario a todo lo que exige un diálogo con los pensadores que nos precedieron, porque esa forma de proceder mata lo que alguien puede llegar a decirnos, fulmina toda relación *de tú a tú* y nos venda los ojos para ver más allá de lo supuestamente dado en la inmovilización. Si no estamos dispuestos a escuchar, tampoco podemos interpretar. Lecturas así nos condenan para siempre a la sordera y a la falta de visión. Para el diálogo con los textos de la tradición vale en igual medida todo lo que debe suponerse en un diálogo viviente con un *tú* que tenemos al frente y que nos interpela. A quien tengo frente a mí no puedo dominarlo enteramente, pues siempre puede retractarse, explicarse mejor, ahondar en lo que dijo, a más de confrontarme y negar mis aserciones. La vida de un *tú* que sale a mi encuentro está enteramente abierta y no es nada dado de antemano, sino siempre lo que puede llegar a ser. La labor del pensamiento vivo nos compele a abandonar la ilusión de que leemos cosas que están ahí simplemente dadas.

En esto, como puede adivinarse, suscribo criterios hermenéuticos ya establecidos magistralmente por Gadamer: «la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú. Es claro que *la experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno» (*Verdad y método*). Las palabras paulinas adquieren un significado elocuente en este contexto: «la letra mata, mas el espíritu vivifica». Desde siempre, la obsesión por la letra muerta pertenece a los fariseos y a los fundamentalistas de todas las épocas, cuyas lecturas matan porque fulminan la vida que anima

originariamente lo que los textos pueden decirnos, que no se puede apresarse si nos esclavizamos a la letra. Lo que hay en la letra es una ausencia constitutiva y no una doctrina petrificada. Leer correctamente lo dicho en lo escrito, desde luego, también supone el ejercicio de competencias exegéticas de ingreso, como la comprensión adecuada de los argumentos, el estar familiarizado con teorías y problemas, el comprender la época histórica a la que pertenecen las obras, etc., pero tales cosas forman parte apenas de lo más básico y no de la hondura que podemos encontrar en lo fantástico que exige el filosofar. En el acto hermenéutico de la lectura «lo que importa es que experimentemos y probemos el potencial metabólico del pensamiento» (Malabou), en su movilidad viviente que no se deja apresarse y domeñar, porque, a decir de Gadamer, se comporta respecto a uno. Volver a pensar lo pensado por un pensador nos obliga a ir más allá de él, sobre todo porque ni siquiera lo pensado estaba ahí en primer lugar. En este sentido, nada ha sido nunca superado: ni los antiguos, ni los medioevales, ni los modernos. Mi convicción es que un comportamiento fariseo respecto del legado de la tradición, estrictamente objetivante y apegado a la letra muerta, conduce a la destrucción del verdadero sentido de la comunicación de lo que me ha sido enviado por otros. El resultado es perder para siempre la oportunidad de dejarme interpelar y su fatalidad radica en no ser capaz de comprender.

Debe quedar claro que me alejo de las interpretaciones que desdeñan de forma entera el pensamiento de algunos filósofos, a quienes se les ha aplicado la navaja lógica y crítica, sin haber ingresado nunca a la dimensión dialógica que exige toda lectura que quiere comprender un *corpus* viviente. Este gesto de menoscabo está en igual medida signado por la vileza que se cree detectar en la voluntad de dominio. Comprender es comprenderse en el mismo movimiento y reconocer en el acto hermenéutico lo que se escapa a nuestra comprensión. Comprender es, en cierta forma, no poder interpretar, si por interpretación entendemos un acto de dominio y un cierre de lo pensado. ¿Y qué prueba tenemos para fundamentar nuestro aserto de que un posicionamiento hermenéutico-dialógico es superior a la concepción exegética que propala el riguroso análisis lógico, la inferencia argumental y la reducción sociologista? El criterio de fondo es más práctico que teórico, más ético que epistemológico. Quien nos sugiere que ha refutado para siempre mediante rigorismos lógico-formales el pensamiento de un filósofo del pasado, o que ha identificado los eufemismos del discurso y sus mecanismos culturales de fondo, nos está dando un botón de muestra en el mismo acto de una concepción errada de la interpretación filosófica. La interpretación sería así un juego donde solamente juega una sola persona, emplazada desde una distancia y una altura omnisciente que la exime de ser interpelada por un *tú*.

La labor formativa de las humanidades muestra acá su carácter actual y ejemplar, porque es precisamente el modelo del diálogo platónico lo que nos señala la vía hacia la escucha. ¿Acaso ha sido superado ese modelo por la mirada transparentante de la crítica sociohistórica y por la exégesis lógica y argumental que interpreta doctrinas petrificadas? Mi respuesta es un no rotundo. Ofrezco las siguientes razones.

**Los juicios son prejuicios.** La estrategia crítica que desplaza su atención a los textos y autores hacia la maquinaria sociohistórica que los produce es refractaria en la misma medida del mismo vicio paradójico de que, si alguien es producto de esa maquinaria, todos somos también de la misma forma producidos. ¿Quién habla por esa boca sociocrítica? Otro iluso producido por esa maquinaria que pretende denunciar. Quien denuncia la producción ideológica del conocimiento que desea dominar la realidad para someterla a su autoridad, no nos provee un caso ejemplar de una razón débil arrancada del dominio epistémico autoritario, sino más bien una demostración palmaria de esa misma voluntad esclarecida que deseaba en principio conducir hacia el pabellón de fusilamiento. Así las cosas, parece un grave error la pretensión de que de alguna forma algunos podrían arrancarse de su carácter englobante, cuando nadie, en sentido estricto, podría colocarse afuera de los tejes y manejas de la maquinaria. Porque si algo nos engloba a todos, nadie puede darse cuenta del predicamento en que nos hallamos, a menos que se trate de un ángel o de un demiurgo dotado de los poderes de un zahorí. Se trata de la paradoja del viejo historicismo decimonónico: si toda expresión espiritual es producto de los condicionamientos de su contexto histórico y de sus supuestos subyacentes, de la misma forma nuestro propios juicios devienen prejuicios, dado que se hallan en la misma medida condicionados históricamente. Si la perspectiva de la crítica sociohistórica se tomara verdaderamente en serio sus supuestos, estaría más dispuesta a admitir el carácter relativo de sus juicios. Sin embargo, su afán por superar la tradición que denuncia como impuesta por estructuras de dominación oculta un gesto de superioridad que más bien se nos antoja como aquello que Gadamer llamó «una obstinada positividad de un historicismo ingenuo».

La palabra alemana para tradición, *Überlieferung*, capta con exactitud el sentido de envío, de transmisión de la herencia del pensamiento. La tradición entendida como transmisión da a entender que algo se nos encomienda: una carta, un mensaje, una noticia, un pensamiento único, siempre abierto, más posible que actual, con su metabolismo propio de criatura viviente. Como intérpretes somos siempre los destinatarios de un envío que se realiza de alguien para alguien, y lo que alguien nos dice no puede ser nunca un objeto destinado para el análisis objetivante, o no solamente eso, a menos que nos baste la hipocresía del fariseísmo que quiere darle cerradura a lo pensado. Si no nos agrada el imperativo categórico kantiano que acá bien podría traerse a colación —puesto que un tú no debería tratarse simplemente como un medio a nuestra disposición, sino como un fin en sí mismo—, al menos permítaseme señalar que quien se enfrenta a los textos de la tradición como si fuesen objetos muertos a su entero arbitrio, no solo se sale de la reciprocidad ética y destruye la vinculatividad dialógica del pensamiento, sino que se erige ilusoriamente sobre la peana de sus juicios sin reconocer sus prejuicios. Le sucede así lo que a aquel intérprete que denuncia Gadamer: «el que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontrolablemente como una *vis a tergo*». Y la razón de esto no puede ser más clara: la pretensión exegética objetivante, que toma los textos como cosa para el análisis distante sin vínculo dialógico, no

es más que un prejuicio tradicional que puede detectarse históricamente. En efecto, la metodización logicista de la interpretación y la reducción de lo lógico a la inferencia que arrancó al λόγος de su procedencia dialógica son efectos de ciertas doctrinas históricas, tan relativas y contingentes como todo lo que pertenece a la vida humana. Pero también las posturas sociologistas críticas comparten todos los defectos del psicologismo y del historicismo, es decir, tienen su origen en prejuicios tradicionales que nada tienen de novedoso, ni mucho menos de objetivo. Si lo pensado por un filósofo puede reducirse a sus condiciones sociohistóricas, lo mismo vale para las lecturas sociologistas, es decir, también formarían parte de los supuestos y condiciones de su época, por lo que sus pretensiones de validez quedarían gravemente comprometidas. La misma condena que se lanza contra los discursos pretendidamente atrapados en formas de expresión surgidas de mecanismos sociopolíticos se devuelve en venganza contra el crítico, a quien podríamos espetarle que no habla por sí mismo, pues algo habla en él que no es él. ¿O acaso tiene en su posesión algún poder mágico que le ha permitido arrancarse de sus propios condicionamientos sociohistóricos?

La exégesis con más peso histórico, por el contrario, no es *lógica*, ni siquiera *sociológica* o *histórico-crítica*, sino sobre todo *dialógica*. Interpretar es dejarnos afectar, dejar que un otro nos hable con su propia voz, pero al mismo tiempo implica tener claro que no podemos dominar lo que creemos comprender cuando leemos, no solo a causa de nuestra condición de seres no omniscientes, sino por razones que atañen a la naturaleza misma de la escritura. La *dialógica* es superior a la *lógica*, no solo porque incluye al λόγος que, en lo meramente lógico, aparece desamparado, sino sobre todo porque implica un sentido ampliado del λόγος como pensamiento-palabra, en tanto λόγος cruzado, vinculante entre seres existentes que entablan un decirse algo unos a otros. El diálogo es un comunicar y un preguntar de alguien con alguien, y no solamente la acción de alguien que se enseña sobre un algo dado como objeto de conocimiento. Por ello, existen interpretaciones que constituyen una genuina *falta de respeto* hacia el otro, cuyo desvarío no estriba en haber captado mal el sentido de los textos, sino en no dejarse interpelar por lo que el otro tiene que decir. Se objetará que ese *respeto* no es más que una actitud de falsa veneración que se nos ha impuesto desde el momento en que se constituyó un canon con obras pretendidamente fundamentales y que se construyó un panteón de pensadores supuestamente eximios. De forma que acá mismo seríamos víctimas de un mandato lanzado desde la dominación que busca subyugarnos, pues exige de nosotros una adhesión a la cultura de los amos y la asimilación de sus valores particulares como si fueran universales. Sin negar las violencias y las veleidades de la historia, debo admitir que la estrategia de lectura puesta en acción en el sociologismo crítico se me antoja más bien como una voluntad de dominio que solo puede explicarse por sus raíces en la metafísica moderna, y que no ha podido desembarazarse de la conceptualidad que pretende superar. Su manifiesta falta de creatividad conceptual tiene su raíz en el rechazo *ad portas* de una herencia que no quiere investigar porque la juzga eufemística e ideologizada, cuya suerte así ha sido decidida de antemano y condenada al patíbulo. Sin embargo, la expresión *faltar el respeto*, en el preciso sentido que critico, no es tampoco una concesión ilusa a ciertas figuras construidas como *autores*, tan solo respetables por el aura de autoritarismo que gravita en torno a sus

nombres prestigiados. La gran paradoja de la crítica antiautoritaria es la imitación inconsciente del gesto sordo e invisibilizador del otro a quien se acusa, precisamente, de una falta de respeto y de reconocimiento que obstruye una genuina intercomunicación de tú a tú.

**Colofón.** Todas las razones antes esgrimidas conducen a la conclusión de que el proyecto de debilitar la razón dominante de la modernidad se antoja ilegítimo y contradictorio, sobre todo si la *superación* pretendida se asume a partir de un sentido dominante, y en esto iluso, del término. Nuestro propio condicionamiento histórico nos invita a columbrar la sospecha de que en el futuro toda esta gritería podría sojuzgarse como una época infantil, cripto-teologal, transida de moralina y profundamente antifilosófica.