



Hermenéutica y Existencia Hermeneutics and Existence

Jean GRONDIN, Andrés ORTÍZ-OSÉS y Santiago ZABALA

Universidad de Barcelona. Barcelona, Cataluña, España.

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

Se recogen en este texto, transcrito por Javier Martínez Contreras, redactor de todos los textos presentados oralmente en el Coloquio sobre Hermenéutica y sentido, coordinado por Andrés Ortiz-Osés, la destacada participación de Zabala, Grondin y Ortiz-Osés, en su disputa acerca de sus tesis hermenéuticas sobre lo que es el "sentido". Si bien este se encuentra implícito en los hechos mismos o resulta de una interacción entre hechos y realidad, o dación pragmática del sujeto de la vivencia que materializa el sentido subjetivo u objetivo, tácito o expreso, velado o revelado, de las cosas que existen en el mundo. Excelente ejercicio de retórica que indaga en el sistema de significación del lenguaje en un intento más por esclarecer o iluminar la interpretación del signo y de la palabra.

Palabras clave: Sentido, mundo, existencia, cultura.

ABSTRACT

This text, transcribed by Javier Martínez Contreras, editor of all the texts presented orally at the Colloquium on Hermeneutics and Meaning, chaired by Andrés Ortiz-Osés, recovers the outstanding participation of Zabala, Grondin and Ortiz-Osés in their debate about their hermeneutic theses on what "meaning" is; whether this is found implicit in deeds themselves or results from an interaction between deeds and reality, or pragmatic dation of the subject of the experience that materializes the subjective or objective meaning, tacit or expressed, veiled or revealed, of things that exist in the world. This is an excellent rhetorical exercise that investigates the system of meaning in language in another attempt to clarify or illuminate the interpretation of sign and word.

Key words: Meaning, world, existence, culture.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Está con nosotros el profesor canadiense Jean Grondin (Montreal), a quien la mayoría de ustedes ya han escuchado y reconocen. Soy Andrés Ortiz-Osés, profesor de esta Universidad de Deusto, y también nos acompaña Santiago Zabala, el mejor discípulo de Gianni Vattimo, actualmente en la Universidad de Potsdam, cerca de Berlín.

Quiero plantear una cierta falsilla para esta discusión con nuestros dos amigos, recuperando lo que hemos hablado entre pasillo y lo que se dijo ayer por parte del profesor Grondin, lo que hemos leído en sus libros y también lo leído en los de Santiago Zabala. Yendo al grano, voy a hacer tres apelaciones: una dirigida a Jean Grondin especialmente, otra a Santiago Zabala y otra a mí mismo por si encuentra algún tipo de eco; desde luego será la más rara y la última.

Al profesor Jean Grondin le planteo la cuestión que andamos discutiendo sobre la verdad, o más específicamente del sentido. Creo que resulta bastante claro que el sentido, tal como lo presenta el profesor Grondin, y yo estoy de acuerdo, no es un puro invento, no es una pura construcción del hombre, no es algo arbitrario, sino que tiene un cierto *fundamentum in re*, un cierto fundamento real, en la experiencia de lo real, en su emergencia u oferencia. El problema entonces quizás estribaría en no recaer en el otro extremo, afirmando que el sentido no nos lo inventamos, no lo damos, pero está "dado". Ahora bien: ¿está dado cósicamente? No, porque el sentido no es la cosa, sino una relación, una *dynamis*, una dinámica. Entonces el peligro estaría en que malentendiéramos el sentido como algo cósicamente dado. Y no es eso. En algún libro he dicho que el sentido no lo damos, que el sentido no está dado, sino que el sentido es "dación", donación, y ello por cuanto es objetivo-subjetivo o subjetivo-objetivo: aquí me estoy inspirando en mi viejo maestro, Amor-Ruibal, aunque se trata de una cuestión clásica que arriba a Hegel.

Propondría pues redefinir la verdad como objetivo-subjetiva, tal y como comparece en el lenguaje; al fin y al cabo el lenguaje asume algo objetivo pero dicho subjetivamente. Por su parte, el sentido sería algo subjetivo-objetivo. Pero en todo caso, tanto la verdad como el sentido es el diálogo entre objetividad y subjetividad, realidad y hombre, mundo y hombre al encuentro, como decía nuestro maestro común, Gadamer.

La cuestión polémica sería entonces la del sentido como lo "dado" (en terminología de Grondin). Pues para mí el sentido dice relación, es interpretación, no está dado, no va andando por la calle....

En segundo lugar, y unida con esta, la cuestión de los "hechos", tal y como aparece en la obra grondiniana "¿Qué es Hermenéutica?", que me ha interesado mucho y que acaba de aparecer en la editorial Herder. Frente a Nietzsche, que decía, como sabéis, que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, el profesor Grondin dice: hay hechos. Ahora bien, yo diría que hay hechos interpretados, no hechos brutos. El ejemplo que pone Grondin es que París es un hecho, que es, de hecho, la capital de Francia. Bien, es verdad. Pero más que un hecho, eso, para decirlo con Bachofen, es una "hechura" humana, es un hecho político, es un hecho interpretado, por supuesto, histórico, de lo que él es muy consciente.

Ahora quiero dirigirme al profesor S. Zabala, el cual tiene un libro publicado por la Columbia University Press que se titula *The Remains of Being*, algo así como *Los residuos del Ser*, que lo publica próximamente Bellaterra en español. Pero, conectando con lo anteriormente dicho, ¿cómo interpretamos los *remains* del Ser? Por una parte, los hermeneutas estamos de acuerdo en recuperar la cuestión del Ser a partir de Heidegger, que es recuperar la cuestión del sentido, del sentido del Ser o del Ser del sentido, con lo que otra vez volvemos al sentido de la existencia. Zabala, discípulo de Vattimo, traduce "*remains*" como los residuos del Ser. Hablamos aquí del Ser, pero no en un sentido fuerte, sino débil, vattimiano. Si estuviese aquí Vattimo probablemente hablaría de "restos" del ser, lo que resta, lo que se sustrae al ente, pero también lo inasible. Por su parte la mejor traducción grondi-

niana de "remains" del ser, sería "remanentes" o incluso "reminiscencias", porque afirma un ser más fuerte y menos posmoderno que Vattimo y Zabala.

Desde mi propia perspectiva, yo lo traduciría como "rastros" del ser, ya que los rastros del Ser comparecen no en los entes ni en las cosas, sino en los rostros de las personas (dicho levinasianamente). Esto me parece importante porque según como traduzcamos, le damos al Ser una fortaleza más tradicional o clásica o bien un debilitamiento más posmoderno y nihilista.

Y por último, una cuestión dirigida a mí mismo, que es la siguiente. Se trata de una cuestión sobre Heidegger, que es nuestro maestro, el maestro de la hermenéutica. He estado esperando a que se editaran los ciento y pico volúmenes de la obra de Heidegger para poder hablar de él finalmente en un libro que aparece próximamente en Deusto, titulado *Heidegger y el ser-sentido*. Es un texto raro, como todos los míos, como el propio autor, pero creo que intrigante. Desde mi perspectiva, diríamos que por una parte está el gran libro de Heidegger, *Beiträge, los Aportes a la filosofía*. Pero ha aparecido en el año 1989 otro texto que es *Aufenthalte*, que recoge el primer viaje que Heidegger hizo a Grecia en el año 1962, a través de las notas que tomó, y en el que descubrió *in situ* el Ser, la *aletheia* del Ser, la verdad del Ser. Pero es el libro heideggeriano más prodigioso simbólicamente hablando, y hay una excelente traducción de mi amigo Isidoro Reguera en Pretextos.

Pues bien, resulta que fue Bachofen quien en 1861 afirma que tenemos que revisar la filosofía griega y la cultura griega porque en el fondo de esta cultura indoeuropea patriarcal hay un trasfondo matriarcal, Demeter, la diosa madre, y su hijo Dioniso, que lo impregna todo.

Entonces hay un cruce entre lo pregregio, matriarcal, que nos interesa mucho en el País Vasco puesto que tenemos un fondo matriarcal en la mitología vasca, con una diosa madre (Mari) frente al dios padre de nuestra mitología patriarcal oficial. Retomando a Bachofen, detrás de los olímpicos está la diosa madre, Demeter, y su hijo amante, Dioniso. Algo así como la Pietá griega, la madre y el hijo, lo matriarcal, más naturalista que lo celeste patriarcal. Luego viene Nietzsche, colega de Bachofen en Basilea, y retoma al hijo de Demeter, Dioniso, el dios pregregio, enfrentado simbólicamente a Apolo, que representaría el helenismo y lo griego patriarcal. Pero cuidado, la gran cultura griega consta de estos dos elementos: un elemento racional y un elemento irracional, un elemento patriarcal y un elemento matriarcal. Un elemento celeste o uránico y un elemento telúrico, terrestre. Hay que combinar *dualecticamente*, dialécticamente, estos contrarios, que podríamos llamar el bien y el mal desde otra perspectiva axiológica. Pues Dioniso es un demon o *daimon*, un demonio. Y ahora llega Heidegger, ha leído a estos autores, les cita en *Unterwegs zur Sprache*, se va a Grecia y llega allí buscando esto, lo griego y lo pregregio. Llega a Delos, la isla central, sagrada, como la llama, ¿y qué encuentra? Que la clave de Grecia sería, sobre esta falsilla, Artemisa y Apolo.

Apolo, efectivamente, es el dios griego, racional, es el dios de la luz, de la desvelación masculina del mundo, el dios solar, ascensional. Pero Artemisa es su hermana fundamental, lo que configura una hermandad de contrarios. Artemisa es la Diana romana, es una cazadora, virgen, es decir, la *parthenos* griega, la virgen en su significado arcaico de autónoma, la que se sustrae al dominio patriarcal, la libre, selvática o silvestre que mata fieras, pero en ocasiones también a hombres. En ella está implicado el gran tema de la muerte y la temporalidad. Mientras que Apolo es la luz que desvela (*alétheia*), Artemisa es la que se esconde, la que se sustrae en el desierto. Así que Apolo manifiesta la luz y Artemisa la esconde o acoge; quizá Artemisa viene de *arteo*, que significa cazar, coger y acoger.

A partir de aquí Heidegger comenta: "es que Delos oculta lo sagrado frente a su profanación", pues según Heidegger el brutal mundo moderno procede de la retirada de las diosas y de los dioses antiguos. Vamos a ver, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que Apolo, por supuesto, es un dios, pero que se manifiesta y es conocido. Pero la que no se manifiesta, el enigma de la vida, simbolizado por la el límite de la muerte, por el no ser o por la nada, es Artemisa, la invisible, la violadora inviola-

ble. Y bien, según Heidegger esta es la esencia de la verdad del Ser, el cual es, por una parte, *alétheia*, desocultación apolínea, y por otra parte ocultamiento, Artemisa, la cual está emparentada con Hestia, la diosa del hogar que esconde y cuida el fuego sagrado así como con la diosa Afaia, de “afos” o “afaino”, la oculta.

Entonces tenemos aquí la clave: el sentido de la vida, para Heidegger, aparece en la *alétheia* de la vida, es decir, en la verdad del Ser, la cual consta, por una parte, de Apolo, la luz, la revelación, lo claro, lo visible, por lo tanto lo fascinante, lo preclaro, la explicación o despliegue racional. Pero Artemisa representa lo oscuro, lo negativo, lo destinal, lo tremendo, la muerte, es decir el mal radical pero radicado plutónicamente (y no erradicado platónicamente). Así que está el bien, que es Apolo ascensional, pero como contrapunto, Artemisa representa la negatividad, lo oscuro, lo destinal, no lo fascinante, sino lo tremendo (recuperando la terminología de R. Otto al caso).

Y con esto concluyo y os doy la palabra, sugiriendo lo siguiente: lo sagrado, es decir, el sentido, aparece en Heidegger, en un primer momento, como una ascensionalidad apolínea, que nos recuerda a la ascensión platónica, pero aquí luego hay como una retracción porque asume la descendencia plutónica, pues Plutón simboliza el hades, la muerte y el destino. De aquí surgen dos cuestiones abiertas. La primera es una cuestión nietzscheana, abisal, abismática y dice así: ¿y si el sentido de la vida fuera un sentido patente y otro oscuro y latente, consistente en la muerte? Más radicalmente: ¿y si el sentido de la vida estuviera en la muerte, como sabemos desde la literatura sapiencial, tanto griega como hebrea? Pues la muerte representa la vuelta al origen, algo muy heideggeriano de acuerdo al ser-para-la-muerte. Por una parte esto suena muy metafísico, pero es que esta es una tesis metafísica. Pero ahora alguien nos solicita que traduzcamos esto políticamente—éticamente diría yo—: ¿y si el sentido de la vida consistiera en asumir el sinsentido, es decir, la muerte, esto es, las víctimas? Pero hay dos clases de víctimas: las víctimas de la muerte lo somos todos, por nuestra finitud y contingencia, pero además están las víctimas de la vida con su violencia. Pues bien, frente a las víctimas de la muerte—todos- la respuesta ética es la compasión pasiva; pero frente a las víctimas de la vida la respuesta ética es la compasión activa.

SANTIAGO ZABALA

Creo que terminaste planteándole una pregunta al profesor Grondin que para mí y para tantos de ustedes es un maestro absoluto. Desde mi primer libro sobre Tugendhat fue absolutamente esencial y no creo que hubiera podido terminar de escribir mi último libro, del cual habló demasiado bien el Profesor Ortiz-Osés, sin las ayudas de Grondin. A todo esto, quisiera seguir las preguntas que empezó el Profesor Ortiz-Osés.

Bien, en la conferencia del profesor Grondin, que fue muy importante, muy hermosa, me quedé pensando sobre todo en lo que faltaba en la conferencia. Al final los estudiantes siempre tratan de matar al maestro buscando si se equivocó o lo que no dijo, o lo que tendría que haber dicho. Yo, en lugar de eso, por lo menos lo hago con mi maestro, con Gianni Vattimo, intento radicalizar aún más lo que tratan de decir. Y quizás para eso sirven los estudiantes, los alumnos, con los que los buenos maestros no imponen cómo son las cosas sino que indican nuevas vías para seguir.

Entonces, al final de la conferencia de Grondin note que él habló mucho del sentido de la vida para los animales, que se reducía en parte a la conservación—naturalmente esta es mi interpretación, no es lo que él dijo- pero no aclaró en la conferencia cuál era el sentido de la vida del ser humano. Espero que ahora lo pueda hacer.

Según mi parecer el sentido de la existencia del ser humano es interpretar, no describir. Describir sería una simple representación de lo que tenemos delante de nosotros y tratar de copiarlo lo mejor posible, que termina por ser algo muy neutral. Naturalmente que esto no existe, sobre todo, es

muy aburrido. El sentido de la existencia entonces sería mucho más cuestión de interpretar y cuanto más interpretación mejor, sobre todo ¿para qué? Para no quedarnos en una neutralidad. Es la interpretación la que nos obliga a seguir dialogando entre nosotros porque excluye la verdad: si la verdad existiera, ya habiéramos dejado de interpretar y estaríamos describiendo el mundo.

Pero mirando a la historia de la ciencia, religión, sociedad, política o antropológica, nos damos cuenta que todavía no encontramos un punto final. Es justamente esta falta la que nos obliga tomar conciencia de la interpretación y de nuestra debilidad. Ambas cosas vienen juntas reduciendo (o debilitando) el significado oprimido que tienen los ideales. Contrariamente a los animales, el sentido de nuestra vida se encuentra en lo que nos faltara siempre; solamente para aquellos que Dios ha muerto, por ejemplo, podrán crear nuevos dioses o, que es lo mismo, interpretar más.

Bien. Ya que se habló de mi libro, respondo a Ortiz-Osés. ¿Por qué hablar de residuos del Ser y no del Ser como objeto, el Ser como lenguaje, el Ser como evento, el Ser como acto? Porque si hablamos del Ser como residuo, y por lo tanto entre los objetos como residuo, empezamos a reconocer que los objetos nunca se dan del todo. Los objetos que tenemos solamente los podemos interpretar, y para hacer eso tenemos que reconocer que no son objetos, que podemos captar nada más que una cierta cantidad de su objetividad. Y es lo que pasa en la ciencia. La ciencia, los científicos, los biólogos, los químicos, los teólogos también, captan una cierta cantidad de lo que significa Dios... y sin embargo, lo siguen interpretando, nos siguen dando aún más informaciones ¿hacia dónde? No lo sabemos. Sabemos mucho acerca del desde dónde. Por tanto, sabemos, de la interpretación de la Biblia, que hay tantas interpretaciones diferentes y que no las llevamos adelante: son residuos. Como decía Gadamer, lo importante es el efecto de un clásico, no el origen del clásico. Lo importante de una gran obra de arte es el efecto que sigue teniendo. ¿Por qué seguimos leyendo a Aristóteles? No porque diga la verdad, sino porque sigue teniendo efecto sobre nosotros. Por lo tanto, si la cuestión es más de efecto, y la verdad es también una cuestión de interpretación, de efecto de la interpretación, entonces lo importante sería reconocer cuáles son los residuos de lo que nosotros pensamos que sea la verdad, aunque de todos modos no lo vamos a saber.

Por eso, ayer, al hablar del sentido de la existencia y no hablar del sentido de la existencia del ser humano, me proponía completarlo hoy. Y eso podría ser una interpretación, podría ser una necesidad de continuar interpretando. Ahora bien, esta necesidad de continuar interpretando es obvio que se puede interpretar también como una conservación, como una necesidad de autoconservarse.

Nietzsche decía aquello de no hay nada más que interpretaciones. Pero la cita sigue: "no hay hechos, sólo interpretaciones, y esto es también una interpretación". Lo interesante es que en la historia de la hermenéutica se ha excluido muy a menudo la segunda parte de esta cita, que es la más importante de todas, porque activa aún más la interpretación.

Para concluir la pregunta que yo quería hacer al profesor Grondin era que si no está de acuerdo conmigo en que sólo los animales tienen la conservación, si nosotros también la tenemos, ¿qué es lo que queremos conservar cuando hablamos del sentido de la vida?

JEAN GRONDIN

Muchas gracias por sus aportaciones y nuevamente por su presencia. Me doy cuenta de la asimetría: estoy hablando con dos pensadores cuya lengua materna es el castellano. Yo no lo hablo bien, y por eso espero de ustedes su amabilidad. Esta es una palabra que me gusta mucho en castellano. Como se sabe, en inglés, en francés, en alemán y en todos los idiomas que conozco, se distinguen dos formas de esperar. No sé si aquí se conoce más el inglés o el francés pero para nosotros *attendre* no es lo mismo que *esperé*, como no es lo mismo *to wait* o *to expect* que *to hope*. Por ejemplo,

si se dice en castellano, “te espero a las siete”, esto me parece una maravilla. Con esa frase quiero decir ¿“je t’espère” o “je t’attends”? Naturalmente quizá el elemento más presente es la expectativa de que estés a las siete, pero en cada expectativa hay anidada una esperanza en que suceda eso que se aguarda: espero que mi esperanza de la humanidad no vaya a ser defraudada. Recuerdo una ocasión en la que fui a visitar a un amigo enfermo en un hospital, en el que había una “Sala de Espera”. ¡Qué estupendo! Para mí esto ha sido una lección de Filosofía: ¿se trataba de una sala en la que se espera la salud! Entonces, espero su amabilidad y su indulgencia y también espero hacerlo lo mejor que pueda para responder a estas buenas preguntas.

Bueno. Cuando se hace Filosofía o cuando se intenta pensar hoy día, hay que ser un poquito provocativo, hay que exagerar un poquito. Seguramente, cuando yo hablo del sentido diciendo que el sentido ya está dado, lo estoy diciendo de forma provocativa, porque en mi opinión se insiste, se repite demasiado hoy que el sentido es siempre una construcción, es siempre una invención, una producción cultural, un resultado de un sistema lingüístico cultural, etcétera. Y eso, para mí, es una exageración. Por eso el péndulo, conmigo, se encamina hacia el otro extremo. Insisto mucho, mucho más, y tengo que destacarlo, sobre el hecho de que en las cosas ya hay un sentido. Y mi experiencia en esto recoge expresiones que imagino que son comunes en nuestros idiomas, como cuando se habla, por ejemplo, del sentido de la corriente, del sentido del viento, cuando estoy en un río, con sus orillas, o en el mar. Hay un sentido con el que tengo que luchar, pero que puedo aprovechar, en la corriente y en el viento. Por lo tanto, yo tengo que componer con el sentido que ya hay en las cosas. Si quiero ir desde aquí hasta San Sebastián hay un sentido. No puedo ir por todas partes, no puedo ir por el Oeste, el Sur, el Norte. Si quiero ir a San Sebastián o Madrid, o París, hay un sentido. Probablemente hay muchas maneras de ir: hay coches, autobuses, se puede caminar, hay muchas maneras de realizar este camino, de seguirlo, pero hay un camino hasta allá como hay un camino de la corriente y hay un camino del viento.

Esto también vale para cuando se habla de producciones a las que se consideran muy fácilmente culturales o lingüísticas. Hay un sentido del idioma castellano, que tengo que respetar, que trato de entender. Hay un sentido de las palabras, hay un sentido de la sintaxis, del uso de las palabras, que, en fin, maltrato un poquito, pero cuando quiero aprender un idioma como el castellano o cualquier otro, o con la música o cuando quiero aprender algo de química o de física, o de filosofía, tengo que respetar el sentido de la cosa. No puedo decir todo lo que quiera sobre Heidegger o sobre Kant. Tengo que respetar siquiera el sentido de la obra, comenzando por leer la obra misma, porque es la obra misma la que me enseña su sentido.

O por usar otro ejemplo, me gusta mucho la idea del sentido de un idioma. Un idioma, una palabra, una expresión, abren un sentido y una posibilidad de experimentar el mundo, el Ser, el Otro, nuestra comunidad, y eso es lo que saludo en el sentido: el hecho de que el sentido aquí sea dado.

Y en este punto debo decir que estoy de acuerdo con la tesis del filósofo francés Jean-Luc Marion que insiste sobre el hecho de que todo lo que tenemos es dado. Y él cita un texto que creo que es de la carta de Pablo a los *Filipenses*, es cierto que se dice eso en un sentido teológico, pero creo que se va a reconocer lo que se quiere decir: “¿Qué tienes que no te haya sido dado?”. Esto no hay que entenderlo en sentido teológico o cristológico. Pero es verdad. La vida misma, mi ser, el hecho de que estoy aquí, todo eso me ha sido dado. El ser me ha sido dado, mi familia –si tengo una– me ha sido dada, y tengo que arreglármelas con eso, porque nadie tiene una situación fácil, nadie tiene armonía siempre. Siempre se reacciona conforme a una herencia que nos ha sido dada. Esto es anecdótico, pero dos de los últimos presidentes de los Estados Unidos, Clinton y Obama, no conocieron a su padre. No quiero hablar ahora del actual presidente, que tuvo un padre quizá demasiado presente. Ese es otro asunto. Esa gente, Obama y Clinton, ha sido educada sin padre, con una madre ex-

tranjera, y han tenido una situación extraña, lo que tal vez haya ayudado a ambos a hacer su camino, a afirmarse en la vida con las cartas que les fueron dadas de antemano.

No deja de ser una anécdota, pero todo lo que tenemos nos ha sido dado. El sentido de lo que hablamos, el sentido del idioma francés, el sentido del idioma castellano... es el idioma que me ha sido inculcado desde mi infancia, y como dice Jacques Derrida en un magnífico texto suyo, *Le monolingüisme de l'autre*, [*El monolingüismo del otro*] "cada idioma que se aprende es el idioma del otro". Dice, "sólo hablo un idioma –el francés en este caso– pero no es el mío. No es el idioma de mis padres. Es el idioma de los colonizadores franceses". Y esto es importante creo, también para el País Vasco. El País Vasco es un país donde se habla ¿qué idioma?... el idioma del otro, aún a pesar de que el castellano sea el idioma materno de mucha gente. Por tanto, hay un sentido que ha sido dado a mi experiencia del mundo, hay un sentido que hablo, en el caso de Jacques Derrida se trata por ejemplo del idioma de los colonizadores franceses que le impidieron hablar el árabe de su familia.

Por tanto, el sentido es siempre dado. Un último ejemplo, porque quiero ser concreto y porque quiero hablar también sobre la cuestión de la interpretación que planteaba Santiago Zabala. Se trata de la música. Hay un sentido de la música, hay una partición que el que aprende tiene que buscar, tocar, ejecutar. Por supuesto que hay margen para la iniciativa y para el juego, pero hay que interpretar la obra. Hay un movimiento adagio o allegro, o una sonata, hay indicaciones, pero el intérprete, como el canadiense Glen Gould, puede tocar las Variaciones Goldberg a su manera, pero respetando la obra. Por tanto, la interpretación se corresponde con nuestra capacidad de ejecutar el sentido que ya hay, pero siempre tiene que respetar el sentido que hay, que está dado. Creo también que se usa también en castellano la palabra "intérprete" para referirse al traductor. Un traductor es un intérprete; su tarea es traducir, es decir, partir de lo que ha sido dicho y ponerlo en otro idioma de manera que pueda entenderse. De manera que el traductor no es tan libre, pero tiene un margen de iniciativa para traducir, para inventar palabras en otro idioma y que sean inteligibles.

Así veo la tarea de la interpretación. La tarea de la interpretación, para mí, es la de configurar el sentido que nos ha sido dado en palabras que podemos entender, que podemos compartir y que podemos explicar. Y es esta la experiencia que se traduce en todas las manifestaciones de la creación humana, de la cultura, de la ciencia, pero la referencia última siempre es al Ser. Al Ser inagotable que intentamos entender y que nos permite por ejemplo, hablar de hechos. Para mí es seguro que hay hechos, millones de hechos: Madrid es la capital de España, no es Montreal. Una molécula de oxígeno se relaciona con dos de Hidrógeno y no con tres, etc... Por tanto hay muchísimos hechos. Nunca he vivido en Plutón, por ejemplo, o en la Luna. Lo siento mucho, pero no puedo decir todo lo que quiero. Por consiguiente, hay hechos, hay hechos y no sólo interpretaciones. Nuestras interpretaciones se pueden variar, se pueden refutar, se pueden mejorar, se pueden corregir, como toda articulación desde el sentido, que no quiere ser una invención pura. Hay posibilidades de creación pura en el arte moderno en el que no hay referencia a nada. Sin embargo, hay un sentido, hay una creación que quiere producir algo que, de alguna manera, pueda ser entendido.

La otra pregunta que me ha sido planteada, y no quiero hablar demasiado, así que acabaré con esto, es la pregunta sobre la muerte. ¿Qué hacer con esa experiencia que no es una experiencia nuestra, porque no podemos hacer experiencia de nuestra muerte, siempre hacemos la experiencia de la muerte de nuestros vecinos? He tratado de hablar de esto pero sin decir todo lo que quería. Esto siempre ocurre cuando se hace una ponencia sin papel y en un idioma que no es el que se usa de forma habitual. La muerte forma parte del sentido de la vida. Porque si el sentido tiene un significado direccional, la vida es una extensión desde el nacimiento hasta la muerte. La vida humana y quizá no sólo la humana, pero la vida humana en todo caso, que es una vida que tiene una conciencia de sí, porque el ser humano es el *sapiens*, el *homo sapiens*. Es el *homo* que sabe, sapiente. Sapiente quie-

re decir también que tiene sabor; en latín se dice *desipere* de algo que no tiene sabor. El caso es que podemos saborear la vida.

Bien. Ésta es una extensión desde el nacimiento porque ya sabemos que nuestra vida comienza con el nacimiento, bueno, con el embarazo si uno quiere, o también recuerdo en mis sueños otras vidas en las que hablaba castellano perfectamente....

Bromas a parte, la vida empieza y la única seguridad, la única certeza es la muerte. Desde ahí brota la pregunta sobre el sentido de la vida: ¿qué puedo hacer con mi vida? ¿Qué debo hacer con ella? No sólo con mi vida, sino con la vida que nos rodea, la de nuestra comunidad, la de nuestras culturas, la de nuestras familias y la de nuestro planeta, pues ahora se plantea la cuestión de la supervivencia del planeta mismo. Por tanto son preguntas que se plantean porque somos conscientes de la muerte, conscientes de que esa muerte se da y se va a dar. En Etología se dice que somos quizá los únicos seres que lo sepan, que sepan que van a morir. Los demás animales tienen una muy vaga representación de eso en el mejor de los casos. Pasa con los animales que envían al matadero, que sienten un miedo terrible porque huelen la muerte de otros, pero miran frente a sí sin ver lo que viene. Hay una cierta inocencia en eso. Viven y viven sin saber hacia dónde apunta todo eso.

La pregunta se nos plantea a nosotros, seres humanos. ¿Qué hacemos? ¿Qué hacemos con esa experiencia del límite total de nuestra vida? Esta experiencia se articula en las obras de cultura, en las obras de arte, en las obras de religión. Todas esas esferas que sólo distinguimos desde hace muy poco. El arte se distingue de la religión o de cultura desde fechas muy recientes. Por ejemplo, la experiencia de lo vivido en los griegos, de la cual hablaba también el especialista, mucho mejor que yo, Andrés Ortiz-Osés. Los griegos tenían una experiencia de lo divino. Pero, ¿qué es lo divino para los griegos? Todo lo que ocurre sin nosotros. Todo lo que ocurre sin que tengamos algo que ver para que se produzca. Por ejemplo, hay una tormenta en el mar, que ocurre, pues sólo puede ser Poseidón que le pasa algo. O se declara una guerra, pues es que Marte se agita. Me enamoro de alguien, pues no tengo nada que hacer. Soy el sujeto en el sentido medieval de la palabra, es decir, estoy sometido, soy sujeto en el sentido feudal del término. El amor nos lleva y nos ciega, es el pequeño Cupido, es Afrodita, o Eros.. Hay muchos dioses que nos ciegan y que nos permiten ver al mismo tiempo. Esta es una experiencia de lo divino que no se refleja como experiencia o como interpretación específica del mundo como tal. Es una experiencia inmediata, como dice el maestro de Andrés Ortiz, Walter F. Otto.

Walter F. Otto dice, bueno, lo divino ya está en el mundo, ya está en el mundo: Apolo, la luz, ¿de dónde viene la luz? No viene de mi electricidad, no viene de la lámpara, no viene del poder de producir luz. La luz ilumina, así, sin más. Por lo que pensamos, parece que de ahí viene la palabra *Deus*, *Deus* no viene de Deusto; *Deus* viene del radical *Día* en el indogermano antiguo que quiere decir luz. De ahí viene también el nombre de Zeus. Por tanto es la experiencia de la luz, la experiencia de Apolo, seguramente. Y también se da la experiencia de lo oscuro, pero para esa hay otros dioses, los dioses del inframundo, de lo oscuro. Bien, sea como fuere, el sentido de la vida, que ya se experimenta, ha encontrado en esas formas antiguas, que siguen determinándonos consciente o inconscientemente, una articulación del mundo que nos permite reconocer un sentido a nuestra vida. Y en esto la experiencia griega es muy rica; se podría hablar mucho sobre esto. Ellos tienen la experiencia de que nuestra vida está suspendida de unos hilos que manejan las Parcas. Las Parcas son las divinidades de la vida y de la muerte, que viven en su mundo, que no conocemos porque hay una separación radical entre el mundo de los dioses y nuestro mundo de desconocimiento, de seres humanos. Pero en ocasiones sucede que las Parcas cortan un hilo, el hilo de nuestra vida. Cuando alguien muere joven, con cinco años por ejemplo, la razón era esa, y no hay nada que se pueda hacer: las Parcas cortan el hilo. No se puede decir más.

Efectivamente entonces, en estos símbolos de cultura, de idioma, de lenguaje, hay una experiencia del sentido de la vida en el sentido del genitivo objetivo: la vida es la que tiene ese sentido, es la vida que nos lleva, es la vida que es como una corriente que nos transporta desde el nacimiento. En términos filosóficos, somos lanzados a esta vida, a la existencia. Hay una palabra, no sé si alguien aquí hablará alemán, que es muy interesante. Cuando una perra tiene sus cachorros o cuando una gata tiene sus gatitos, en alemán se dice solamente *Sie hat geworfen*, es decir, "ha lanzado". Qué bonito es esto. Las madres aquí lo podrán afirmar. Cuando un hijo nace, es lanzado a la vida, ocurre, cae. Bueno, ahora hay un mundo de algodones, pero todos nosotros somos lanzados, expulsados a esta vida y tratamos de nadar con la corriente, de saber lo que ocurre y lo que no, de reconocer un sentido a esa vida. Y creo que desde ahí se puede plantear esa pregunta. Siento mucho si he hablado demasiado.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Resulta sugestiva la cuestión de la esperanza que entre nosotros elaboró Laín Entralgo. Hay un dicho español que dice "la esperanza todo lo alcanza". Pero siempre está el contrapunto que dice también: "el que espera, desespera". El que espera desespera porque está esperando, esperando... a Godot quizás. Pero a menudo en vez de Dios te llega el diablo, cuyo nombre sería Jodot... Bueno, estoy haciendo ahora de abogado del diablo.

Hay sentido, sí, pero Machado decía aquello de "caminante, no hay camino, se hace camino al andar". Así que hermeneuta, no hay sentido, se hace sentido al sentir, sentir con o con-sentir.

Respecto a la cuestión del ser y el estar, ofrece una dialéctica preciosa en la que no nos vamos a meter. Como dijo Ortega, en una conversación con Heidegger, el Ser en español es muy original porque vendría de *sedere*, asentamiento, estar sentado o asentado. Frente a este asentamiento sedentario de nuestro Ser, el Estar consiste en plantarse, *stare*, asentimiento.

Ha dicho Grondin que configuramos el mundo a partir de la realidad, del sentido dado. Pero también podríamos decir que lo recreamos. Es una palabra preciosa. Lo configuramos, pero también lo recreamos. No lo creamos, no somos creadores como el Dios clásico, sino recreadores.

Y en cuanto a la cuestión de la verdad, es cierto por ejemplo que no hemos estado nunca en Plutón, pero Plutón sí ha estado en nosotros a causa de nuestra coapertenencia cósmica común. Esta es una verdad cosmológica, lo mismo que el agua como H₂O es una verdad química, interpretada, pero no es una verdad absoluta, no es un hecho cerrado... Este es el problema que tratamos.

Bien, y luego la cuestión de la "*Geworffeneheit*" heideggeriana. El hombre es arrojado a la existencia. Por una parte en sentido positivo, pues de ahí procede el proyecto de nuestra proyección. Ahora bien, esto también tiene un sentido "gnóstico", que significa que el ser humano está tirado en el mundo, como un animal. Así pues, hay que coafirmar los dos aspectos ambivalentemente.

Por supuesto, me ha gustado mucho la mención de los símbolos, concitando a Walter Otto, perteneciente al círculo de Eranos. Y es muy importante en el simbolismo esto que decías sobre que la luz no la damos nosotros, pues la da la matriz, la naturaleza. Dar a luz, en castellano esto es parir, la "parición". He aquí que la "parición" precede a la aparición. Dar a luz precede a la luz, es decir, la matriz, la madre, precede al padre. Por su parte, nuestro X. Zubiri recoge esta distinción al afirmar que el "brillo" precede a la luz, y no al revés.

SANTIAGO ZABALA

El agua está, el pájaro está, estamos aquí, Sadam Hussein tiene armas de destrucción masiva y matamos a tres millones de irakíes. Yo me pregunto entonces si también hay que recordar las

consecuencias de la violencia que tiene la afirmación de los hechos. Comenzar a hablar de hechos, y sobre todo la medicina lo ha demostrado, cómo han cambiado las ciencias con respecto a esto; también en el mundo político es muy importante reconocer que, y hacer aquello que pedía Gadamer, dedicarnos al diálogo en todo caso, y no estar absolutamente seguros de que hay armas de destrucción masiva y que hay que hacer un asesinato. Es cierto sí. El otro día alguien le tiró un zapato, pobrecito, y no hay duda de que eso es un hecho: el zapato voló y salió en toda la prensa.

Lo importante también es ver cuáles son las consecuencias de esos actos. Uno de los problemas más graves que hay con la hermenéutica es que justamente hay que intentar reconocer que hay más interpretación que hechos porque es peligrosísimo, es violento que haya nada más que hechos. Lutero mismo tradujo la Biblia para que todos la pudiésemos leer y evitar que yo te diga nada más cómo es. Hay por tanto consecuencias éticas, políticas, científicas, de todos los colores, no solamente políticas.

El ejemplo de las armas de destrucción masiva es demasiado fácil y tampoco hay que tomarlo en serio, pero es muy importante reconocer la violencia que hay en los hechos. Y esto es la pregunta que yo siempre hago a los fenomenólogos. El año pasado, en Brasil, había un alumno de Jean Luc Marion que insistía en los hechos, nosotros tenemos una relación con las cosas, las cosas están, y sí, pero puede ser que me olvide, puede ser que me equivoque, puede ser que no vea bien —yo llevo lentes de contacto y ustedes no se dieron cuenta—, no soy argentino y hablo como argentino... Las cosas no son siempre como las percibimos. Entonces, yo hubiera preferido que todavía hoy estuviésemos dialogando sobre si quizás Sadam tenga armas o no, a la seguridad absoluta de lo que las cosas son. Tengo mucho miedo de que nos olvidemos, de que mi maestro Jean Grondin se olvide, de las consecuencias violentas, también violentas además de buenas, que pueden tener los hechos.

JEAN GRONDIN

Bueno. Ha sido un error decir que había armas de destrucción masiva. No había. A pesar de que mucha gente, incluso yo, pensaba que las había. Ha sido una equivocación trágica que nos enseña que se ha cuidado muy poco a los hechos, que en sí mismos no tienen nada de violento.

ANDRÉS ORTÍZ-OSÉS

Bien. Entonces os doy la palabra al público. Como veis hay diferencias obvias entre nosotros, pero partimos también de cuestiones comunes, obviamente.

Público

Hola, buenos días. Voy a hablar ahora porque no sé si luego, entre tantos insignes filósofos, podré hacerlo. Soy antropólogo. Mi intervención es en la línea de la tuya sobre Heidegger, que es un autor que me estimula mucho. Tu intervención me ha recordado un libro que nos es muy caro a los antropólogos, la celeberrima *La rama dorada*. En el comienzo de ese libro se relata el drama del sacerdote del bosque de Diana. Es un sacerdote que debe cuidar del bosque. Voy a hacer una alegoría que no sé si está muy bien traída pero me atrevo a plantearla. De alguna manera he pensado que quizá ese sacerdote, ese rey sagrado sea todo filósofo hermeneuta que en un momento dado deba custodiar ese bosque de Diana, ese bosque de conocimiento que se desvela, y oscuro es el conocimiento como frondoso es el bosque de roble. Pero también tiene que tener en cuenta que tarde o temprano, la *hybris*, la desmesura que le hace ser rey de ese bosque, va a dar con sus huesos en tierra, porque va a haber otros filósofos, otro buscador del sentido, que tomará su relevo. Y me gustaría pensar que para no caer en la *hybris*, debemos pasar el testigo y que alguien nos diga que basta ya de discurso, que esto no es una búsqueda de la verdad sino una búsqueda del sentido, y si no lo pagaremos caro. Nada más.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Brevísimamente, ya que te has dirigido a mí. Esta es una buena pregunta, porque me encuentro entre dos personas que... ¿qué representan? En realidad Grondin está diciendo que hay un ser, si se quiere previo, hay un trasfondo objetivo, hay unos hechos, está lo dado, que no es relativizable y subjetivizable por el ser humano. Por lo tanto, está en defensa del lenguaje de las cosas, como lo llamaba Gadamer.

Y luego Santiago Zabala habla desde la perspectiva vattimiana, afirmando que no hay ser sin *Dasein*, no hay ser sin hombre, y por lo tanto, hay que relativizar o debilitar al Ser en nombre del hombre. Como ves, estamos ante el objetivismo propio de Grondin y el relativismo de Vattimo-Zabala.

Mi postura siempre es mediadora, y vuelvo a mediar ahora: debe haber un diálogo. Para mí, el sentido es un diálogo entre el ser humano y el mundo, entre la realidad y la subjetividad, lo dado y lo puesto por el hombre. Por lo tanto, un diálogo, una mediación, una inter-pretación. Eso es el sentido: sutura simbólica de la fisura real, en donde la fisura real está entre el objeto y el sujeto, entre la realidad y nosotros. Tenemos que suturar esa fisura, articularla, dialogarla. Podemos distinguir al respecto, ya que hay cosas que son más objetivas, por ejemplo la ciencia, que tiende a la objetividad. Pero es una objetividad reduccionista, porque reduce todas las aguas, calientes o frías, dulces o no, a H₂O. Y esta no es la verdad, esta es la verdad química. Pero hay una verdad poética, y una verdad teológica, y otras verdades.

Por tanto, la ciencia tiende al objetivismo, pero también es objetivo-subjetiva. Porque también aparece el observador de por medio, como dice la física cuántica, pues hay una subjetividad implícita o implicada. Por otra parte, hay otras cuestiones como la religión, el arte o la propia filosofía que son subjetivo-objetivas, pues le damos importancia a nuestra subjetividad, a nuestra visión, a la recreación. Por consiguiente, quizá no debiéramos discutir sino ver que son dos posibilidades de mediación. Ahora bien, tienes razón al plantear la necesidad de buscar el equilibrio: que ni los hechos nos aparezcan como destinos que se nos imponen cósmica o reificadamente, ni que tampoco el hombre se imponga a los hechos, a la realidad o al mundo, imperial o imperiosamente. Aquí la hermenéutica predica efectivamente un diálogo, una mediación entre contrarios, entre objetividad y subjetividad. Esta sería mi posición hermenéutica, mediadora, dialéctica y ambivalente, frente a todo absolutismo o dogmatismo unilateral o reduccionista.

JUAN MANUEL ALMARZA

Yo quería felicitar a Jean Grondin porque me siento muy identificado con su postura. Me he dedicado a estudiar lo que he podido a Gadamer y conozco su obra, y me parece fundamental el sentido, la alteridad del texto, y ese sentido de pertenencia a una cultura que no es algo que esté frente a nosotros sino que llevamos puesto. Pertenecemos a una cultura, pertenecemos al lenguaje. En ese sentido pienso, y perdón por la redundancia, me ha gustado mucho la expresión de que el sentido, fundamentalmente, es una dirección. Y es una dirección sobre la que nos hace reflexionar el final de ese camino, que es la muerte. Este es el punto sobre el que quisiera reflexionar. En la cultura griega, esa reflexión les lleva a un concepto trágico de la vida, que contrastaba enormemente con un sentido optimista de inocencia, por ejemplo de la cultura de la modernidad antes de la primera guerra mundial. Pero nada más que llega esa primera guerra se cae todo y vuelve un sentido trágico. ¿Qué pasa en nuestro tiempo?

A mí me parece que una de las grandes pasiones de nuestro tiempo es la esperanza, y que se ha transformado. Antes solamente podía desear una parte muy pequeña de la población cambiar de estatus. Hoy prácticamente, al menos en el primer mundo, es posible para todos, incluso gracias a Dios para la mujer. Esto ha cambiado mucho. Pero ¿tenemos confianza? Creo que no. ¿Tenemos

una cultura trágica? No la podemos tolerar. Y una de las cosas que me hace pensar mucho es que casi queremos olvidarnos de todo y convertir la vida como en una especie de juego, una especie de ironía, en el que siempre estamos haciendo perífrasis para no encontrarnos con nosotros mismos.

Mi problema no es si la vida tiene o no sentido, que lo tiene –todos sabemos lo que es la historicidad y esa serie de cosas- sino si podemos auto engañarnos, vivir en la ficción. Y creo que tarde o temprano todo el mundo se tiene que enfrentar con eso. Y a mí me parece que es un gran problema el de nuestra cultura. A nivel individual cada uno lo resuelve como puede. Pero creo que en nuestra cultura, y por ejemplo se apreciaba claramente en las polémicas entre Gadamer y Derrida, hay una consistencia y no podemos convertirlo todo en una dimensión puramente lúdica. Cuando jugamos, hay algo que está en juego. De esto he hablado mucho con Andrés. Creo que la hermenéutica necesita creatividad, porque necesita romper, crear. Pero creo también que el sentido de la vida nos obliga a afrontar también la dimensión trágica. Por eso cuando habla de lo hechos y dice que no todo son interpretaciones, lo entiendo en el sentido nietzscheano más puro, no todo es juego.

Pretendía con todo esto reflexionar sobre nuestra cultura actual con ánimo de dar carácter práctico a la reflexión de ustedes.

JEAN GRONDIN

Hay que contar con la opacidad del presente. No sabemos a qué época pertenecemos. Y esto siempre es parte de toda civilización. ¿Cómo se llama nuestra época? Eso sólo se sabrá cuando se acabe. Usted ha hablado del período antes de la primera guerra mundial, con una confianza en el progreso, en la cultura, y todo se acabó con la desilusión de la Gran Guerra. El período que siguió lo llamamos “de entreguerras”, y eso, en ese momento, no se sabía. Hoy se habla también de “los años locos”, porque eran años que ignoraban lo que iba a pasar y se vivía con inconsciencia a finales de los años veinte y principios de los años treinta. Luego vino la Segunda Guerra mundial, a la que siguió un segundo período que se acabó en el año 1989. La historia habla de esa época 1945-1989 como la de la “guerra fría”. Ahora estamos en la época que empezó en el año 1989, pero no sabemos cuando se va a acabar (entonces sería la época desde 1945 ¿hasta?), ni siquiera cómo se llama. No lo digo en sentido absoluto ni categórico, siempre se puede modificar, ¿cómo se va a llamar esta época? ¿cuándo se va a acabar? Pasan muchas cosas, el once de septiembre de dos mil uno, que es un acontecimiento trágico, la difusión de la globalización, de la informática, etcétera. Pero a pesar de eso, no se puede decir que el sentido de nuestra época sea este o aquel, y con todo, hay una idea que retomo de nuestro maestro común Paul Ricoeur, que es “la opacidad del presente”.

A propósito de la concepción trágica de la vida, quisiera citar con Gadamer a un trágico mismo, a Esquilo. Hemos perdido la mayoría de las piezas de Esquilo, pero hay un fragmento de una de sus obras, *Prometeo Encadenado*, que se ha conservado y que es muy fuerte.

Como bien se sabe, Prometeo es símbolo de la ciencia, de la liberación, de la emancipación del ser humano. Pero en la obra de Esquilo, lo que Prometeo ha regalado a los seres humanos es algo mucho más precioso. Esquilo cuenta cómo antes de Prometeo todo el mundo esperaba la muerte en cavernas porque la condición humana era trágica. Ya sabemos que vamos a morir dentro de poco, por tanto no merece la pena hacer nada. Así pues, la gente vivía como las larvas, metidas en cuevas y lamentándose todo el día porque iba a morir. ¿Qué regaló Prometeo a los seres humanos? Esquilo dice que Prometeo regaló a los seres humanos el olvido de la fecha y de la hora de su muerte. Ese es el regalo de Prometeo a los seres humanos. Cuando los seres humanos olvidan que van a morir, ¿qué hacen? Pues salen de la caverna, miran al mundo, construyen calles, edificios, casas, cultivan la tierra... de repente hay lo que en griego se llama *elpis*, que traducimos como esperanza, aunque esto es una traducción bastante cristiana. Pero en el contexto de Esquilo, como des-

taca Gadamer en sus lecturas de este pasaje, *el/pis* quiere decir esperanza en el futuro. Esperamos que ya siempre tengamos futuro. No se puede vivir sin esperanza de cualquier futuro. Y se nota, por ejemplo, cuando una persona está muy enferma y decimos, bueno usted va a salir del hospital, hay esperanza, quizás se pueda hacer algo, etc. O cuando alguien sufre mucho, siempre hay alguna esperanza; *spiro, spero*: cuando hay respiración hay esperanza.

Y eso es lo que hay, esperanza de futuro, que tiene algo que ver, no lo niego, con el olvido, con la negación de lo evidente, y por eso hablaba usted del engaño. Yo en este caso prefiero una palabra que no es esta, sino otra, típicamente castellana en lo que conozco, que es "ilusión". Ilusión, en todos los idiomas que conozco, siempre tiene connotación negativa. Una ilusión es una concepción falsa de la realidad. En castellano, ilusión tiene, como se sabe, algo que ver con la felicidad. Se puede decir en castellano, y únicamente en castellano, ¡qué ilusión ir esta noche al teatro!, o vamos a ir a cenar, o a una fiesta o lo que sea. ¡Ilusión! Es algo positivo. Alguien podría decir que es una falsa esperanza, y puede ser que la noche salga mal. Ya sé que también tiene un componente negativo, pero ¿qué quiere decir ilusión? Tiene que ver con *ludere*, entrar en el juego. Se entra en el juego de la ilusión, se deja ilusionar, sin que eso necesariamente tenga que ser como un opio para la conciencia según la fórmula célebre de Marx. Y es que esto forma parte de la vida humana: entrar en el juego de la ilusión. Por tanto, no podemos darnos por satisfechos con una visión meramente trágica, pesimista, de la vida.

Como decía ayer, el pesimista es un optimista que se engaña a sí mismo; alguien que dice que todo va a salir mal porque secretamente espera lo mejor. Este fue ayer mi ejemplo: el Athletic Club de Bilbao juega con el Manchester United y el pesimista dice: vamos a perder, vamos a perder, vamos a perder. ¿Por qué se dice eso? Porque se espera lo contrario. Se rebajan las expectativas esperando un milagro. En todo caso, lo que quería subrayar es que se necesita una confianza, se necesita una esperanza, se necesita ilusión. Es lo que más me gusta de la obra de Beckett, *Esperando a Godot*. Es una pieza que la gente toma como trágica, pero lo que siempre me impresiona en esa obra es su humor. Claro, en una obra de teatro todo depende mucho de la dirección y la puesta en escena. Pero en ella hay chistes extraordinarios. La vida puede tener éxito o un final trágico, pero podemos jugar, podemos vivir la ilusión, podemos beber, podemos comer, y otras muchas cosas. ¿Cómo se llama en español a los *Miesmacher*? Este es alguien que dice que todo va a salir mal, que la vida es un desastre, que la vida es trágica. Lo que salva de todo esto es en muchos casos el humor. El inconveniente de haber nacido, como lo decía Cioran, ¡qué chiste!

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Y el inconveniente no sólo de nacer sino también de morir, ¿no?

JEAN GRONDIN

Sí, sí, claro. Pero esto es parte de la vida. Es la sal de la vida: el humor, el amor, el jugar. Todo eso es el juego de la vida. Y tiene algo que ver con su sentido.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Bueno, pero ahora te voy a echar al filósofo trágico, Patxi Lanceros, que ha pedido la palabra. Juntos editamos el *Diccionario de Hermenéutica*.

PATXI LANCEROS

Sí, gracias. Simplemente dos cosas. Una que está muy bien aproximarse al concepto de sentido mediante el concepto de dirección. Son conceptos aproximados, pero no equivalentes. No hace falta ser filósofos, sino meramente conductor, aunque se sea conductor en excedencia, como yo, para saber que una carretera tiene una dirección y dos sentidos. En consecuencia, el sentido incorpora elementos a la dirección de una forma enormemente positiva. Tú dices que provocadora. Yo, sin embargo, no he visto la provocación excesivamente. Pero creo que te has olvidado de hacer alguna incidencia en los sentidos contrarios y en los contrasentidos. Las enormes dosis de sinsentido que hay en todo ámbito, especialmente el humano, y en toda dirección. Seguramente nadie, ni siquiera yo, daría una conferencia diciendo que todo va a salir mal, que nos vamos a morir, etc. No por ánimo de provocar, sino porque enseguida nos saltaría el público, y ya digo, que no porque no esté convencido de que todo vaya a salir mal –estoy empezando a insinuarlo y ya se empiezan a reír...- por otra parte, estoy convencido de que siempre íbamos a perder contra el Manchester, y no es que espere un resultado mejor, es que estoy absolutamente convencido: contra el Manchester, el Athletic siempre perderá, vamos, ni comprando el partido.

Finalmente, una última puntualización con respecto a la tan traída y llevada y muchas veces mal citada, precisamente por citarla cortada, frase de Nietzsche, que no es la única, y que todos sabemos, “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”. Pertenece a una época muy determinada de su producción, al final de su vida, donde genera una reflexión yo creo que importantísima, sobre esa confrontación, a mi juicio tremendamente importante y nunca trivial, con respecto a los hechos y sus interpretaciones. Hay frases mucho más jugosas que esa: “no hay fenómenos morales, sino interpretaciones morales de los fenómenos”, etc... Nietzsche nunca conduce esto hacia la trivialidad, es decir, no plantea que no exista esta mesa con la que me choco o que no exista esta enfermedad de la que pronto voy a morir, etcétera, etcétera. A donde Nietzsche lleva la reflexión en el momento en el que está viendo que una macro-interpretación se está desvaneciendo, es a que los hechos sólo son significativos en la interpretación. Y yo creo que esa es la entrega mayor de Nietzsche al despliegue hermenéutico a través de Heidegger y demás. Entonces, lo que quiero decir es que no puede hacerse la confrontación entre hechos e interpretaciones, o vamos, se puede, pero creo que no en términos tan simples como decir que no hay hechos. Todo el mundo sabe que hay hechos, pero los hechos resultan significativos, y sólo significativos, en marcos interpretativos, en cuanto que fundan marcos interpretativos donde, efectivamente, pueden implementar dosis de violencia, de horror, etc. Y también, por supuesto, lo contrario, faltaría más.

SANTIAGO ZABALA

Estoy de acuerdo con el Profesor Patxi Lanceros. En una de las colecciones que dirijo con Vattimo en Italia acabamos de pedir que se traduzca al italiano un libro de Grondin, *Introducción a la Hermenéutica*, que además tiene un prefacio de Gadamer. Justamente Nietzsche es uno de los personajes que tiene poco lugar en esa obra. Y no es que lo traducamos para hacer ver precisamente que se olvidó de incluirlo. No. Todo lo contrario. Es muy importante.

Grondin siempre me dice: “tu maestro siempre olvida que está interpretando a Gadamer a través de Nietzsche”. Eso es lo que él siempre hace y lo único que hace. Y tiene razón. Él me enseñó eso a mí y cuando se lo digo a Vattimo dice que sí, que probablemente sí, pero sigue diciendo las mismas cosas. Por eso no puedo sino estar de acuerdo con lo que Patxi Lanceros acaba de decir. Al mismo tiempo es cierto que Nietzsche representa un poco aquello de lo que Gadamer se olvidó.

También desde un punto de vista de querer ser radical, querer ser excesivo, querer ser polémico, no tiene necesariamente que ver con querer tener más espacio, más eco, sino lo contrario, te-

ner menos espacio porque ya tienen mucho quienes siguen diciendo las mismas cosas: la ciencia. Una de las últimas interpretaciones de Vattimo era que en realidad Heidegger insistía en hablar del Ser, o que nos habíamos olvidado de hablar del Ser porque en realidad eso era olvidarse de hablar de los que pierden en la historia. Los que Benjamín llamaba los que pierden en la historia, son los que perdieron la guerra, están muertos, no pueden escribir la historia. La historia la escriben sólo los que ganan. ¿Hoy qué es más necesaria, una historia sobre los crimines contra los Judíos o sobre los crimines contra palestinos? Hay que fijarse cuál historia estuvo menos contada. Probablemente faltan más historias, y que haya más historias, todas las posibles. Los perdedores de la historia son justamente los que necesitan ser recordados lo más posible. Y eso es quizá el sentido oculto en la pretensión de volver a hablar del Ser y no olvidar.

VICENTE VIDE

Sí, gracias. Brevemente. Ha salido la cuestión de la relación entre el hecho y la interpretación. No voy a entrar en esto porque creo que ya se ha destacado la implicación dialéctica, dualéctica entre ambos. Pero a mi parecer, la cuestión más problemática hoy es la del conflicto de las interpretaciones, para introducir aquí un poco a Paul Ricoeur. Claro, ante los hechos, que son muy obvios no hay problema. La ciencia misma tiene sus conflictos en este sentido: si la luz es honda o es corpúsculo o ambas cosas a la vez, o en química el número de Avogadro, etc... El problema está en el conflicto de interpretaciones y en cómo articular el sentido. Y no sé si quizás una expresión que me venía a la cabeza mientras escuchaba al profesor Grondin y también a Andrés, "la transparencia opaca del enigma" pueda tener que ver con esto del sentido de la vida.

Y con respecto a la ilusión hay un refrán castellano que también dice "de ilusiones no se vive", aunque está muy bien su reflexión sobre la ilusión.

ANDRÉS ORTIZ OSÉS

Sin ilusión no se vive, pero de ilusiones, tampoco.

JEAN GRONDIN

Francamente, muchísimas gracias por esas preguntas y por su participación. Y otra vez para provocar y para integrar sus intervenciones, diré algo sobre el conflicto de las interpretaciones.

Me alegro de ver que no hay conflicto cuando hay hechos obvios. Pero sobre este conflicto digo ¡felicidades! Hay que ver lo más posible las diferentes interpretaciones porque hay muchos ángulos de acercamiento a los hechos. Con respecto a esto quisiera citar a San Agustín cuando interpreta la Biblia en su comentario del Génesis y dice que efectivamente, hay muchísimas interpretaciones de este pasaje. ¿Qué hacer en esta situación? Agustín cita un versículo muy conocido del Génesis 1, 28, "creced y multiplicaos", que es lo que Dios dice a Adán y Eva después de su creación. Pero lo que Agustín hace es aplicar este versículo a la interpretación. ¡Id y multiplicad las interpretaciones! Hay que componerlas todas porque siempre hay ángulos diferentes que merecen ser tomados en consideración.

Y con eso alcanzo una pregunta que Santiago Zabala planteaba con respecto a la historia. ¿La historia sería solo la historia de los vencedores? Esto no es verdad. Eso es un error tremendo. Se puede escribir, cuando hay huellas, cuando hay escucha, la historia de los que perdieron. Se puede escribir en España la historia de los republicanos en la guerra civil. Se puede escribir desde Alemania, que perdió la segunda guerra mundial, una historia de la guerra mundial. Se puede escribir una historia sobre el exterminio de los aztecas. Se puede escribir una historia sobre el exterminio de

los indios en América del Sur. Y en lo que yo conozco, España no ha ganado todas las batallas a lo largo de su historia. Se puede escribir la historia de los que perdieron y hay que hacerlo. Hay que tener en cuenta todos los aspectos, todos los ángulos. Seguro que se puede, seguro que se puede. Se puede contar la historia de Benjamín, que se suicida para no ser entregado a los nazis. Se puede contar esa historia. Hay huellas. Ahora la historia está muy atenta a estas huellas y a esta perspectiva sobre la historia, y creo que es necesario integrarla para entender mejor lo que pasó, lo que fue, y su sentido. Esto me parece importantísimo. De lo contrario, nos quedamos con una visión pesimista de la historia, en la que la historia sólo es la de los vencedores. Pero se puede escribir desde otro punto de vista. Se hace siempre, gracias a Dios.

SANTIAGO ZABALA

Tú debieras tener la última palabra, creo. Por mi parte, sólo una cosa. Paul Ricoeur, en su penúltimo libro, *El olvido, la memoria, la historia*, y tuve la suerte de escucharlo cuando daba una conferencia, decía que la historia tiene demasiado peso en algunos lugares y demasiado poco en otros. Esto no significa que yo no pueda narrar la historia de los palestinos. Pero, ¿se va a publicar en la mejor casa editorial? Esa es la pregunta que hay que hacerse. Yo no quiero decir que no se pueda hacer eso. Sino, vamos a ver, ¿cuántas historias hay sobre el Holocausto? ¿Cuántas hay sobre las matanzas en Ruanda? Vamos a notar que políticamente algunas ganan más que otras. Yo no dije que los muertos no escriben. Pero la cuestión es que sucede muy a menudo, por ejemplo creo que Bush mismo lo está haciendo ahora y el Pentágono se acaba de enojar mucho con él, ha logrado sacar y quemar muchos de los archivos de los últimos ocho años. Es decir, la historia la escriben sólo los que ganan, sí. También logran escribirla los que pierden, lo que pasa es que, como dice Paul Ricoeur, a veces hay demasiada por un lado y demasiada poca por otro. Como la idea de que el único religioso en el mundo es el Papa, y no, también hay otros. Esto es lo que quería decir.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Muy bien. Aquí lo dejamos en esta ocasión. Muchas gracias a todos por su participación.