



Hermenéutica y Sociedad en Gianni Vattimo

Mauricio Beuchot

Introducción

Vattimo es considerado como uno de los principales hermeneutas de nuestros días. Se ha caracterizado por hacer, más que una hermenéutica teórica, una hermenéutica aplicada a diversas áreas, tales como la estética, la ética, la religión y, ahora, la política. También es uno de los estudiosos más connotados de Nietzsche y de Heidegger en la actualidad. Todo esto se proyecta en su reflexión sobre la hermenéutica. Es muy conocida su propuesta de un pensamiento débil, que ve la hermenéutica como cargada de nihilismo y con ello la ontología se irá debilitando, aunque no desaparecerá. Es una hermenéutica débil que lleva consigo una ontología débil también.¹

Gianni Vattimo nació en Turín, en 1936. Estudió en esa ciudad con Luigi Pareyson, y después, en 1961, con Gadamer en Heidelberg. Tradujo al italiano la famosa obra de este último, *Verdad y método*. Es profesor en la Universidad de Turín y dicta conferencias en muchos lugares del mundo. También es colaborador del periódico *La Stampa*. Fue eurodiputado de izquierda y ahora reflexiona teóricamente sobre la política.

En efecto, Vattimo se ha caracterizado por impulsar la hermenéutica hacia un sentido débil de la misma. Como lo ha señalado repetidas veces la filosofía posmoderna, la modernidad sostuvo un concepto de razón monolítico, prepotente e impositivo. Fue un concepto fuerte de razón, por lo cual ahora debe sostenerse un concepto débil de la misma. Es por eso que la propuesta fundamental de Vattimo ha sido el pensamiento débil (*pensiero debole*).² Este pensamiento débil se opone a las cosificaciones que hizo la metafísica occidental, y busca solamente una metafísica débil, u ontología débil, que no se fundamenta en estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas.

Los 60

Vattimo fue atento a la filosofía griega clásica, sobre todo a Aristóteles. Así trabajó su concepto de praxis y de *poiesis*, en *Il concetto di fare in Aristotele* (Torino: Giappichelli, 1961). Es el tema de la *poiesis* que apunta a la estética, en la línea de su maestro Pareyson. Precisamente el año de 1961 pasa a estudiar con Gadamer en Heidelberg. Allí recibe la influencia alemana. Gadamer dirige su atención hacia su maestro Heidegger, lo cual se ve en el libro de Vattimo *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino: Filosofia, 1963). Pero también se percibe su interés por Nietzsche, muestra de lo cual son sus *Ipotesi su Nietzsche* (Torino: Giappichelli, 1967).

¹ M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres Asociados, 2004, pp. 123-138.

² G. Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en el mismo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 18-42.

De hecho, las grandes influencias de Vattimo han sido Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Ya se ha conseguido un puesto de importancia como estudioso de Nietzsche y Heidegger, sobre todo de su última época. En cuanto a Gadamer, tras haber sido su alumno, tradujo al italiano la gran obra de éste, *Verdad y método*. Ha sido atento al llamado de estos tres autores hacia la estética, hacia el arte y la poesía, para desviar un poco del camino de la metafísica. Resalta el que Nietzsche haya proclamado la necesidad de una “metafísica de artista”, el que Heidegger haya renunciado a buscar el ser en la metafísica o la ontología, para buscarlo en la poesía, y el que Gadamer haya comenzado su gran libro con una ontología de la obra de arte. El propio Vattimo se ha esforzado por conectar la ontología con la poesía, lo cual es una manera de realizar ese debilitamiento de la ontología o metafísica, aquí en aras de la estética, el arte y la poesía. Tal se aprecia en *Poesía e ontología* (Milano: Mursia, 1967).³

También se mete de lleno en la hermenéutica, y allí es notorio su interés por Schleiermacher, al cual le dedica un estudio, a saber, *Schleiermacher filosofo de l'interpretazione* (Milano: Mursia, 1967). Schleiermacher fue un genio romántico de la hermenéutica, que sería rescatado por Dilthey. Este último influyó en Heidegger, que fue quien pasó a Gadamer la vena hermenéutica. Por eso, para entrar a la hermenéutica, era un paso casi obligado.

Los 70

Ya en la década de los 70, cuaja el interés de Vattimo por Heidegger, en un notable estudio que sirve de manuducción hacia él, a saber, *Introduzione a Heidegger* (Bari: Laterza, 1971). Allí recalca el hecho de que Heidegger en su última época lleva a un debilitamiento del pensar, cosa que le ha valido polémicas de parte de otros heideggerianos.⁴ También sigue profundizando en sus investigaciones sobre temas nietzscheanos, como en *Il soggetto e la maschera* (Milano: Bompiani, 1974). Nietzsche es uno de los que le da instrumentos para exponer el debilitamiento del pensar en la actualidad posmoderna. Por eso, igualmente, como un paso más, hacia la llamada tardomodernidad o posmodernidad, marca el lugar de la diferencia, que es, precisamente, uno de los lemas del pensamiento posmoderno. Esto se aprecia ya en *Le avventure della differenza* (Milano: Garzanti, 1980). La diferencia está más allá de la dialéctica, se encuentra en un modo nuevo de pensar, que es débil, al modo como Nietzsche y Heidegger han marcado el rumbo, y la que lo sigue es la hermenéutica. Ella tiene un aspecto nihilista, recibido de esos dos pensadores, que la debilita y hace que ella debilite también a la ontología, como una metafísica débil.

Los 80

Otro tema posmoderno, además del de la diferencia, es el del sujeto. Vattimo lo ha estudiado insistentemente. Se da una superación del sujeto (con Nietzsche y Heidegger), un más allá del mismo, que es el tema de *Al di là del soggetto* (Milano: Feltrinelli, 1981). En esa línea nietzscheana y heideggeriana, Vattimo nos muestra la

³ El mismo, *Poesía y ontología*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993, p. 102.

⁴ El mismo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1986, pp. 131 ss.

volatilización del sujeto por obra de sus mismas contradicciones internas.⁵ Ahonda en el nihilismo nietzscheano, pero también heideggeriano, en *Nichilismo e nichilismi* (Avelino: Sabatia, 1981). Para él, el nihilismo se manifiesta como un debilitamiento del pensar. Por otro lado, una síntesis de la comprensión de Vattimo del pensamiento nietzscheano se encuentra en su *Introduzione a Nietzsche* (Roma-Bari: Laterza, 1985). En esa obra da mucha importancia a la obra del filósofo alemán sobre el origen de la tragedia.⁶ Y, ya como un manifiesto de la era posmoderna, encontramos *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1985). Allí se resalta un pensamiento del ocaso, una ontología del monumento.⁷ Además, una meditación, con aspectos sociológicos al modo de Baudrillard y Lipovetski, se halla en *La società trasparente* (Milano: Garzanti, 1989). En seguimiento de Nietzsche, ve la sociedad como desprovista de verdad y de autenticidad, vuelta escenografía, máscara; pero, con ello, no tiene intimidad, todo lo exhibe falseado.⁸ Y un aterrizaje ya pleno en la hermenéutica está expuesto en *Ética della interpretazione* (Torino: Rosenberg e Sellier, 1989). En esta última obra se destaca el carácter de *koiné* o lenguaje común (una especie de *episteme* universal) que tiene la hermenéutica en la filosofía actual, sobre todo posmoderna.⁹ La hermenéutica, dice, se ha colocado como el instrumento conceptual más presente en la posmodernidad, ha llegado a ser la lengua franca de la filosofía hodierna, está omnipresente en las especulaciones contemporáneas.

Vattimo, según hemos visto, tiene un lugar connotado en los estudios nietzscheanos. De ahí su convicción de que Nietzsche ha aplicado a la hermenéutica una inyección de nihilismo, la ha dotado con una vocación nihilista. De acuerdo con ello, la hermenéutica se tiene que ir despojando de la metafísica u ontología, paulatinamente y siguiendo un proceso semejante al de la destrucción de la ontología que ya había señalado Heidegger. Según Vattimo, caminamos hacia la muerte del ser, por muerte lenta; estamos en el proceso de debilitación del ser, y por eso mismo la hermenéutica tiene que concebirse y comprenderse como hermenéutica débil.

Esta hermenéutica débil consiste en la no pretensión de una verdad textual, es decir, no se engaña pensando que va a llegar a una interpretación “rigurosa”, “estricta” u “objetiva” del texto. Más bien tiene la conciencia de que solamente logramos una aproximación débil a la verdad del texto; por eso la noción de verdad que se tiene en la hermenéutica débil no es de tipo correspondentista, basado en la adecuación, sino tomado de la noción heideggeriana de la verdad como *aletheia*, como desocultamiento, como desvelamiento de algo que estaba encubierto y ahora se presenta a la luz.

En cuanto al desocultamiento, la hermenéutica débil es heredera de Nietzsche, que señalaba el ocultamiento que se hacía en la sociedad con las máscaras. La labor de desocultar la realidad era quitarle las máscaras que se le habían puesto, incluso con el riesgo de descubrir que no hay realidad, que todo es máscara. Esto fue aplicado sobre todo al concepto de sujeto; era la mayor máscara y la más difícil de quitar, pues la mayor parte del pensamiento de la modernidad estaba apoyado en esta idea de la subjetividad. Ella era el fundamento, inclusive más que el ser, el cual fue quitado como fundamento por Heidegger. Nos resulta, así, una hermenéutica que se desliga de todo fundamento metafísico, en este sentido es post-metafísica, o, de manera más propia, sólo puede sostener una metafísica débil. Una hermenéutica débil sólo podría aspirar,

⁵ El mismo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 25 ss.

⁶ El mismo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Eds. Península, 1996, pp. 151 ss.

⁷ El mismo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México: Gedisa, 1986, pp. 73 ss.

⁸ El mismo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 73 ss.

⁹ El mismo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55 ss.

en todo caso, a una ontología débil. En los 80, pues, se perfila su idea de un pensamiento débil, idea que se arraigará cada vez más en lo sucesivo.

Los 90

En la década de los 90, sucede algo muy interesante en Vattimo. En primer lugar, aparece su idea de que la interpretación no lo es todo, que hay que ir más allá. Ésta tiene que decir algo acerca de los principales problemas del ser humano, como son los de la vida misma. Por eso Vattimo emprende una búsqueda muy interesante en el ámbito de la religión.¹⁰ Se replantea su actitud ante la religión en *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 1994). Allí se encuentra también su insistencia en el pensamiento débil y en la superación del cientificismo, superación que exige una ontología no rígida.¹¹ Pero, sobre todo y más explícitamente, el tema religioso se manifiesta en *Credere di credere* (Milano: Garzanti, 1996). En ese libro habla de su vuelta a lo religioso, concretamente a lo cristiano-católico, que ha sido su tradición. Es un diálogo con la tradición, en el sentido gadameriano. Ve al cristianismo como el verdadero pensamiento débil. Y llega a decir: “vuelvo a pensar seriamente en el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, y a la luz de ella he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía prefiriendo estos autores porque me he movido exactamente en esa heredad cristiana que ciertamente me parece reencontrar, pero que, en realidad, nunca he abandonado de verdad”.¹²

Asimismo, en línea heideggeriana y gadameriana reflexiona sobre el fenómeno de la tecnocracia, y también acerca de las principales corrientes de la filosofía del siglo XX. Esto se recoge en *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* (Torino: Paravia, 1997). Asimismo, colecta su amplio diálogo con el pensamiento nietzscheano, sobre lo cual publica *Dialogo con Nietzsche* (Milano: Garzanti, 2000). Ciertamente ha levantado muchas disidencias entre los estudiosos de Nietzsche, pero con eso mismo se ha ganado un lugar eminente en los estudios nietzscheanos.¹³

Así, pues, el pensamiento débil de Vattimo es heredero de Nietzsche y Heidegger; del primero por su advertencia de que la hermenéutica lleva una carga de nihilismo que no debe abandonar, sino asumir, y del segundo por su crítica —en su segunda época— a las pretensiones de la metafísica occidental, a su olvido de la distinción ontológica entre ente y ser, y, con ello a su olvido del ser mismo. En consecuencia, una hermenéutica débil asume esa carga de nihilismo que lleva la hermenéutica, no sólo a cuestras, sino en el interior de sí misma. Y trata de superar la metafísica en el sentido del segundo Heidegger, no tanto desbancándola, que eso sería violento y fuerte, sino haciéndose a la idea de que nos acompañará siempre, como una vieja herida o una dolencia antigua a las que uno se acostumbra, sin hacerles ya mucho caso. No se quita la enfermedad, pero pasa a segundo plano. Ya no nos preocupamos tanto por ella y, así, ya no molesta tanto.

Dada esta ausencia de fundamento, y esta des-rigidización de la ontología, en el sentido de no admitir estructuras rígidas, tales como esencias, naturalezas ni causas (al menos en sentido fuerte), la hermenéutica débil de Vattimo se siente hermanada con la desconstrucción del filósofo francés Jacques Derrida. Hay una suerte de destrucción, tanto de los fundamentos como de las estructuras o infraestructuras ontológicas, que repercute en las aspiraciones y objetivos de la

¹⁰ M. Beuchot, “Gianni Vattimo y la religión”, en *Anámnesis* (México), XI/2 (2001), pp. 163-173.

¹¹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 67.

¹² El mismo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996, p. 24.

¹³ El mismo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 289 ss.

hermenéutica misma. No puede plantearse como un saber duro, como algo parecido a lo que planteó el cientificismo.

Ya Hans-Georg Gadamer había combatido esta forma rígida de pensamiento, sobre todo encarnada en su tiempo en el positivismo lógico (Círculo de Viena), y renunció a concebir la hermenéutica como método, como una especie de ciencia de la interpretación, a diferencia de otros hermeneutas, por ejemplo, E. Betti, que suspiraba por una hermenéutica científica. Vattimo, que fue alumno de Gadamer, y tradujo al italiano su obra principal, *Verdad y método*, sabe que nuestro alcance de la verdad es limitado, y lo que de método podemos construir, también. En esa misma línea, la hermenéutica débil de Vattimo no pretende tener la rigidez de un método, sino de plantearse como algo ontológico del hombre mismo, al modo como lo hicieron Heidegger y el propio Gadamer. Es, más bien, algo que se cultiva, que se desarrolla en el hombre mismo.

La crítica que Vattimo hace a la sociedad y la cultura, es que se trata de una sociedad de medios masivos de comunicación. Son estos *mass media* los que construyen la realidad; si puede hablarse de constructivismo es el de los medios con respecto a la realidad el más propio y fuerte. Los medios masivos cumplen cabalmente lo que señalaba Nietzsche de la transformación de la realidad en fábula, del enmascaramiento de lo real. Ellos son los que dictan qué ocurre, que es un hecho, qué es verdad. Construyen escenarios para que los consumidores de la comunicación, que son todos los ciudadanos, se sientan ubicados en ellos, pero ya se han confundido con los escenarios de la sociedad.

El nihilismo que se encuentra inyectado en las venas de la hermenéutica, y que la va debilitando paulatinamente, se manifiesta en el ámbito de lo social como secularización. Es el nombre que da Vattimo a lo que está ocurriendo en la sociedad posmoderna. Se ha secularizado el estado, en el sentido de que se ha apartado de la religión, y Vattimo cree que la religión misma debe secularizarse para no ser fuerte, sino débil, para estar en verdad del lado de los débiles. De manera que “pensamiento débil” viene a querer decir que se está del lado de la diferencia, apoyando a los diferentes, a las minorías, y también a los marginados, que son mayorías.

El siglo XXI

Vattimo profundiza, en los comienzos del siglo XXI, su reflexión sobre el fenómeno religioso, más precisamente sobre su reviviscencia del cristianismo. En él se ve cómo aplica la idea de la secularización como forma de debilitamiento, de pensamiento débil en la línea del nihilismo nietzscheano, incluso interpreta la secularización del cristianismo como un saludable debilitamiento nihilista (en el sentido del nihilismo activo de Nietzsche). Esto se encuentra en *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano: Garzanti, 2002). Precisamente, el ir más allá de la cristiandad es ir al auténtico cristianismo; el llegar a un cristianismo no religioso, o no tan religioso, significa el llegar a un cristianismo más cristiano, menos atado al poder, a la pesadez de las estructuras jerárquicas y más místico. Por lo tanto, más libre.¹⁴

Esta vena de la liberación se agudiza en Vattimo hasta llegar al ámbito de lo sociopolítico. Esto se ve en *Nichilismo ed emancipazione* (Milano: Garzanti, 2003). Allí conecta la liberación con el nihilismo, que, aplicado a lo social y político, lleva a una solidaridad entre los ciudadanos, esto es, entre los seres humanos.

De esta manera, recientemente Vattimo ha vinculado mucho su hermenéutica con la ética y, recientemente, con la política. Una hermenéutica débil favorece a los

¹⁴ El mismo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, pp. 45-59.

más débiles, esto es, a los marginados, a las minorías. Se coloca decididamente en el lado de la diferencia, lucha por ella en contra de la identidad, que se manifiesta en nuestra época en la homogeneización que trata de hacer la globalización.¹⁵ Por ello se presenta como pensamiento crítico de la globalización en política, basado en una ética de la diferencia, que se afana por resistir a la globalización y a la homogeneización que ella trae consigo. La esperanza política, aunque sea sólo esperanza, se sitúa en el ideal de una sociedad más justa en la que se respeten las diferencias, que no se obligue a la homogeneización.

Vattimo y la hermenéutica analógica

El 22 de noviembre de 2004, Vattimo dialogó conmigo acerca de la hermenéutica analógica. El diálogo se llevó a cabo en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en México, D.F. En una sesión muy concurrida, Vattimo dictó la conferencia “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”.¹⁶ En ella jugaba con las palabras analogía y anagogía, que nombraban dos de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura. El sentido analógico era el ético o moral, y el anagógico era el místico o espiritual, el de la esperanza. Ciertamente correspondía a la esperanza en la vida futura, en la vida del cielo; pero, aprovechando que se refería al futuro y a la esperanza, Vattimo le daba un sentido de esperanza política, de visión hacia el futuro de la sociedad, que él veía en una suerte de socialismo.

En su excelente conferencia, Vattimo señala que la hermenéutica analógica funciona, porque toca aspectos teóricos importantes, como el equilibrio prudencial. Dice: “Ahora bien, uno de los motivos del interés de la hermenéutica analógica de Beuchot es que sugiere una virtud en la interpretación de textos que está metodológicamente alejada de dos actitudes extremistas, a las cuales él llama la hermenéutica univocista y la hermenéutica equivocista”.¹⁷ Esto es, la analogía ayuda a evitar tanto los científicismos como los relativismos; tal es su mayor vitalidad. Por un lado, evita el extremo del absolutismo, positivismo o univocismo, que en hermenéutica se da como el literalismo. Vattimo acepta: “Beuchot, por ello, agarra bien el problema de la interpretación; es decir, la interpretación tiene que relacionarse con un dato, pero no permanecer literalmente relacionada con él”.¹⁸ Reconoce, además, la larga tradición que tiene el concepto de analogía: “La hermenéutica analógica, en la teoría de Beuchot, sería una manera de leer textos que no se propone la empresa imposible de despejar completamente y sin residuos el contenido del texto, la intención del texto y del autor, y, por otro lado, que no se resigna a simplemente decir lo que me interesa frente a cualquier texto. Efectivamente, es algo que se puede vincular a esta actitud que se llama analogía, porque disfruta de un término, también tradicional, de la tradición, sea retórica o metafísica, del occidente”.¹⁹ El problema surge con la exigencia de objetividad que Vattimo siente que todavía es muy fuerte en la hermenéutica analógica. De ella afirma: “De que funciona, funciona. Si funciona, quiere decir que hay una analogía. Mi problema es que este funcionamiento de la analogía, el hecho de que la analogía en muchos casos funciona como método

¹⁵ El mismo, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 125 ss.

¹⁶ El mismo, “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en M. Beuchot - G. Vattimo - A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006, pp. 21-41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 24-25.

hermenéutico, tiene razones que merecen ser más discutidas”.²⁰ Y una de estas razones es la noción de verdad que le conviene; por eso pregunta: “¿es o no así que la hermenéutica analógica asume la analogía como un método ligado a nuestra finitud, para llegar lo más cerca posible de la objetividad, como si la objetividad fuera el ideal a alcanzar?”.²¹ Y propone la siguiente salida: “¿Qué hacer, pues, con la hermenéutica analógica? Intentar darle una dimensión ontológica heideggeriana, más que un horizonte objetivista-metafísico”.²² Tal vez es verdad lo que dice Vattimo, y haya que acercarse a la hermenéutica analógica más a la verdad como *aletheia*, y no tanto o no sólo a la verdad como correspondencia de la interpretación con el texto, pues este objetivismo corre el riesgo de recaída en el univocismo.

Asimismo, Vattimo dice que la hermenéutica analógica tiene que estar más orientada hacia esa esperanza futura que se cifraba en la política, más allá de la ética. Se tenía que pasar del sentido analógico, moral, al sentido anagógico, de esperanza, pero aquí de esperanza política. Ciertamente es algo que queda como tarea pendiente de la hermenéutica analógica. Alude a esto así: “También la eficacia de la analogía se explica solamente por el hecho de que yo interpreto analógicamente en una situación en la cual un cierto proyecto funciona”.²³ Y especifica que este proyecto es histórico, y, además, social, político. Tiene que irse a la filosofía política. La hermenéutica analógica ha estado alejada de ello. Sin embargo, ya se está poco a poco llenando esa laguna.²⁴

Así, pues, Vattimo cree que la hermenéutica analógica no debía fijarse tanto en la objetividad de la interpretación, ya que eso sería como un remanente de la verdad aristotélica, como adecuación; había que ir a la verdad heideggeriana, como desocultamiento. Y esa daba más oportunidad de innovación, de creatividad, de libertad. Y es verdad, hay que renunciar a una objetividad univocista, pero también es cierto que no se puede caer en el equivocismo de la interpretación; por ello hay que mantener una objetividad analógica, una noción de verdad que combine la adecuación y el desocultamiento. Esta noción podrá concretarse en un proyecto, en un proyecto práctico, a saber, social; no solamente ético, sino también político, que es lo que Vattimo señala como algo que falta a la hermenéutica analógica y que ésta debe alcanzar con urgencia, porque es donde debe interpretar la realidad para cambiarla.

Conclusión

Lo importante es el diálogo que se ha dado entre la hermenéutica débil de Vattimo y la hermenéutica analógica. Ha sido un diálogo fructífero, se ha llegado a algún consenso, gracias a una concepción analógica del diálogo mismo. Ni imposición ni diálogo de sordos, monólogo compartido. En ese diálogo la hermenéutica analógica ha tratado de aprender la lección que se le da de no forzar demasiado la objetividad de la interpretación, en el sentido de Ricoeur, de que ya el texto escapa a su autor y adquiere una novedad en manos del lector; pero se trata de equilibrar ambas intencionalidades, en lo que Umberto Eco ha llamado la intención del texto (más allá de la intención del autor y de la del lector).

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Ibid.*, p. 38.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ Puede verse M. Beuchot, *Ética*, México: Torres, 2004 y *Filosofía política*, México: Torres, 2005. En la primera se trata de aplicar la hermenéutica analógica a la ética, y en la segunda, a la política.

Asimismo, también la hermenéutica analógica ha captado la moraleja que le brinda la hermenéutica débil, más anagógica, para orientarse a los problemas no sólo éticos, sino, además, políticos. El propio Vattimo hablaba de lograr una hermenéutica analógico-anagógica, sólo que el nombre dejaba mucho que desear, por lo largo. Pero la empresa no es larga, es equilibrada, proporcional, analógica, porque se debe llegar (en la línea de las tesis de Marx sobre Feuerbach) a la interpretación (transformadora) de nuestras instituciones fundamentales.