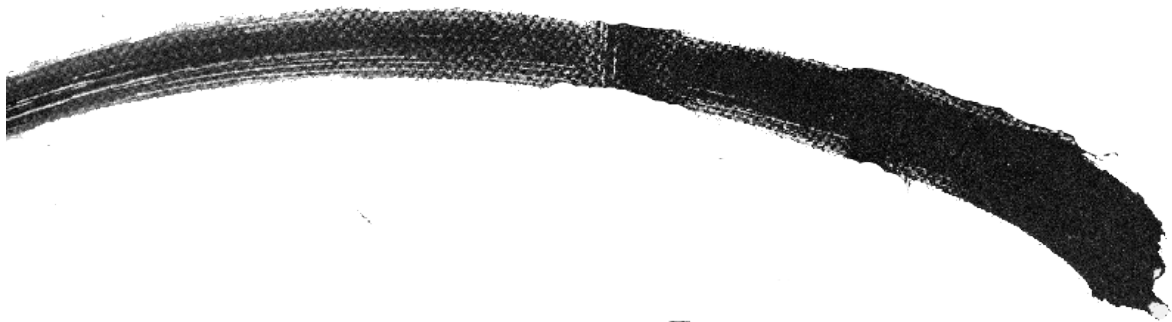


IMPACTO DE LA  
*HERMENÉUTICA*  
*ANALÓGICA* EN  
LAS CIENCIAS  
HUMANAS Y SOCIALES



Edición de Juan R. Coca

**Her**gué®  
**EDITORIAL**

**IMPACTO DE LA HERMENÉUTICA  
ANALÓGICA EN LAS CIENCIAS  
HUMANAS Y SOCIALES**

Edición a cargo de:

Juan R. Coca

**Herqu**<sup>é</sup>®  
**EDITORIAL**

**Impacto de la Hermenéutica Analógica en las Ciencias Humanas y Sociales.**

**Copyright** © Juan R. Coca.

**Copyright** © de la edición Hergué Impresores, S.L.

Primera edición: Mayo de 2013

**Editado por:**

Hergué Editorial

Aptd. Correos nº 1.204

21080— Huelva— España

Ediciones:

[hergue@hergue.com](mailto:hergue@hergue.com)

[www.hergue.com](http://www.hergue.com)



**Impacto de la Hermenéutica Analógica en las Ciencias Humanas y Sociales.**

**Copyright** © Juan R. Coca.

**Copyright** © de la edición Hergué Impresores, S.L.

Primera edición: Mayo de 2013

**ISBN:** 978-84-96620-67-4

**Depósito Legal:**

*Impreso y hecho en España // Printed and made in Spain*

# ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	
JUAN R. COCA	P. 07
<b>BLOQUE I.</b>	
<b>APROXIMACIÓN BÁSICA A LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA</b>	P. 09
<b>LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO A TRAVÉS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA.</b>	P. 11
<b>ENTREVISTA AL DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE.</b>	
JUAN R. COCA	
<b>COMPENDIO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA</b>	P. 19
MAURICIO BEUCHOT	
<b>LA ACTUALIDAD DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA</b>	P. 35
NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA	
<b>LA HA COMO UNA HERMENÉUTICA RELATIVISTA</b>	P. 51
SIXTO J. CASTRO	
<b>BLOQUE II.</b>	
<b>IMPACTOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS</b>	P. 73
<b>HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA</b>	P. 75
MAURICIO BEUCHOT	
<b>ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA</b>	P. 89
STEFANO SANTASILIA	

<b>SINDÉRESIS Y PRUDENCIA</b>	P. 101
JACOB BUGANZA	
<b>HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y RETÓRICA</b>	P. 115
FRANCISCO ARENAS-DOLZ	
<b>HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ESTÉTICA DE LO TRASLÚCIDO</b>	P. 149
ENRIQUE HERRERAS	
<b>BORGES EN EL EXTREMO.</b>	P. 165
<b>EL MULTICULTURALISMO ANALÓGICO COMO ESTRATEGIA HERMENÉUTICA</b>	
ALDO ENRICI	
<b>BLOQUE III.</b>	
<b>IMPACTOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES</b>	P. 185
<b>HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO METODOLOGÍA SOCIOLÓGICA.</b>	P. 187
<b>APROXIMACIÓN A UNA SOCIO-HERMENÉUTICA PLURI-ANALÓGICA</b>	
JUAN R. COCA Y JESÚS A. VALERO MATAS	
<b>UNA MIRADA ANALÓGICA A LA IDEA DE NACIÓN</b>	P. 195
FRANCESCA RANDAZZO	
<b>EL ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO EN EL BOSQUE DE LAS ANALOGÍAS</b>	P. 205
EDUARDO FERNÁNDEZ GIJÓN	
<b>LA EDAD SIMBÓLICO-ANALÓGICA DE LA RAZÓN.</b>	
<b>ONTOLOGÍA DE LOS PROCESOS TRASCENDENCIA Y CONCIENCIA AFECTIVA</b>	P. 221
LUIS ÁLVAREZ COLÍN	

<b>LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO INSPIRACIÓN PEDAGÓGICA DE NUESTRA ÉPOCA</b> LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS	P. 259
<b>HERMES EN EL DIVÁN. EL ENCUENTRO DEL PSICOANÁLISIS Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA</b> JUAN TUBERT-OKLANDER	P. 283
<b>MEMORIA, INTERPRETACIÓN Y ANALOGÍA. SUS IMPLICACIONES EN LA MUTACIÓN DEL TEXTO URBANO</b> J. MILTON J. ARAGÓN PALACIOS	P. 299
<b>APORTACIONES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA A LA MEDIACIÓN EN CONFLICTOS, ESPECIALMENTE A LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL</b> LOURDES OTERO LEÓN	P. 311
<b>HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y DERECHOS HUMANOS</b> NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA	P. 341

# **IMPACTO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES:**

## **PRESENTACIÓN**

JUAN R. COCA

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Sin ningún lugar a dudas la Hermenéutica Analógica es una de las corrientes que mayor impacto internacional está teniendo en las ciencias sociales y humanas. Fruto de ello es la configuración del actualmente denominado “grupo de Valladolid”, aunque yo prefiero denominarlo como Círculo de Valladolid, como eje vertebrador de sus actividades y producción académica. En dicho “círculo” es posible situar a personas vinculadas a las Universidades de Valladolid y a la Europea Miguel de Cervantes, así como a personas de la Universidad de Valencia y de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

No obstante, el impacto de la HA a sobrepasado las fronteras mexicanas, lugar de origen de dicha propuesta, y ha desembarcado con intensidad en España (sobre todo en el ámbito del círculo de Valladolid), así como en países tales como Italia y Argentina.

La obra colectiva que usted tiene en sus manos es fruto del esfuerzo intelectual de reputados investigadores y especialistas en la HA que poco a poco van configurando e implementando un nuevo modo de conocer, de interpretar la realidad y lo real, e incluso de leer la naturaleza humana, social y física.

Espero que la lectura de las contribuciones suscite debate y, sobre todo, interés por la propuesta que aquí se ofrece a especialistas y a nuevos investigadores.





# **BLOQUE I**

## **APROXIMACIÓN BÁSICA A LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA**



## LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO A TRAVÉS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

ENTREVISTA AL DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE.

POR JUAN R. COCA

**[Juan R. Coca] Profesor Beuchot, actualmente usted se ha convertido en uno de los investigadores en hermenéutica más importantes del mundo. Pero, ¿cuál es el interés que tiene la hermenéutica?**

[Mauricio Beuchot] La hermenéutica nos enseña a interpretar textos, a comprenderlos, y prácticamente todo puede ser visto como un texto. Además, estamos en un tiempo en que falta mucha comprensión (entre culturas y, dentro de ellas, entre individuos), por eso en la llamada tardomodernidad o posmodernidad la hermenéutica se ha colocado como el instrumento conceptual o la *episteme*. Asimismo, la hermenéutica nos ayuda a colocar un texto en su contexto, y ahora estamos en un momento en el que se subraya mucho el carácter contextual del conocimiento, una racionalidad contextual. Otra cosa que enseña la hermenéutica es que el individuo cognoscente, el sujeto de conocimiento, está implicado con su objeto, que no podemos lograr una mirada “desde ninguna parte”, sino que existencialmente estamos implicados con nuestra actividad cognoscitiva.

Gadamer ha resaltado que siempre interpretamos desde una tradición, en diálogo con ella, por eso las nociones de tradición y diálogo se han vuelto tan importantes. Lo mismo los pre-juicios o pre-conocimientos, por eso el problema del círculo hermenéutico, del que ya hablaba Heidegger, y la comprensión como fusión de horizontes, según el propio Gadamer. Por su parte, Ricoeur ha hecho ver que la interpretación conjunta el comprender y el explicar, y que no hay tanta separación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o humanidades. En esta tradición hermenéutica, Dilthey ha resaltado el carácter histórico de la interpretación, y Nietzsche ha resaltado el carácter perspectivista del conocimiento.

Con todo, el problema de la hermenéutica es aceptar todo eso y, además, evitar el relativismo extremo. Tanto un rigorismo pretencioso, al que llamo univocismo, como un relativismo excesivo, al que denomino equivocismo.

**[JRC] Dentro del campo general de la Hermenéutica usted ha propuesto y promovido el desarrollo de lo que se denomina Hermenéutica Analógica (H.A.). ¿Qué innovación aporta este enfoque respecto a los anteriores?**

[MB] Esta hermenéutica aporta una estructuración o vertebración de la interpretación con el concepto de analogía. Y es que la analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad. Así evita o supera el problema del relativismo. Se coloca más allá del absolutismo o universalismo exagerado y del relativismo obtuso o particularismo nominalista.

Yo creo que para esta propuesta me fue preparando mi trabajo sobre el fundamental problema de los universales, que puso como objeto de mi tesis de doctorado. También fue un libro, con ese título, del año 1981. Abordaba el problema en su historia, y traté de resolverlo siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, esto es, con una solución que fuera más allá del realismo platónico y el nominalismo, en una postura analógica de realismo moderado. Pero traté, además, de hacerlo con las herramientas conceptuales de la filosofía analítica, en la cual ese problema se había colocado como uno de los principales, gracias a Bochenski y a Stregmüller, entre otros.

**[JRC] Parte del fundamento teórico de su propuesta está asentado en los pensadores de la Edad Media. No obstante, en ocasiones se oyen afirmaciones sobre que la Edad Media es la edad oscura de la historia del saber occidental. ¿Qué opina usted al respecto?**

[MB] Precisamente el problema de los universales es un problema medieval, pero que tiene actualidad incluso ahora. Mis estudios medievales me capacitaron para tener sensibilidad hacia ese realismo moderado, que se coloca en la mediación, que evita prudencialmente los

extremos. Algunos me dicen que he vuelto a la dialéctica; puede ser, pero en todo caso la misma Edad Media apuntaba a eso. Por ello me parece que en muchos aspectos de la filosofía la época medieval dista mucho de ser oscurantista. Los filósofos analíticos revalorizaron mucho la Edad Media (hay toda una pléyade de investigadores de esa época en la filosofía analítica); en la filosofía continental no ha habido esa misma reacción, pero poco a poco se va revalorizando ese pensamiento y esa época.

En hermenéutica, la época medieval es muy rica. Yo escribí un libro intitulado *La hermenéutica en la Edad Media*, que ahora está reeditándose. Lo hice porque historiadores de la hermenéutica, como mi amigo Maurizio Ferraris da poco espacio a esa época en su *Historia de la hermenéutica*. He conversado con él sobre esto, y ha aceptado que es necesario profundizar en este punto. Otro amigo mío, Jean Grondin, me ha dicho que le gustaría dedicar todo un libro a la hermenéutica de San Agustín.

De modo que me alegro de haber topado con los medievales, y haber pasado tanto tiempo como medievalista, estudiando la filosofía de esa época. Eso me llevó a darme cuenta de que faltaba algo en la actualidad, que la modernidad no había entendido o no había querido a la analogía. Estamos en una época en la que luchan a muerte los univocismos y los equivocismos, encarnados como positivismo y posmodernismo, y hace falta una salida por el analogismo.

**[JRC] Entonces ¿podríamos considerar que en la hermenéutica analógica confluye un constructivismo moderado y un realismo moderado?**

[MB] Efectivamente. Esto se puede ver en el constructivismo en la pedagogía. Tan inaceptable es que ya todo esté dado en la enseñanza como el que todo se va a construir en el diálogo en el aula. Todo diálogo tiene requisitos, presupuestos, y uno de ellos es compartir la información básica sobre aquello de lo que se va a hablar. El alumno necesita leer o que se le diga lo indispensable para poder discutirlo en la clase. Se están haciendo aplicaciones de la hermenéutica analógica a la pedagogía, y un buen tema sería el de un

constructivismo analógico o moderado. Esto es semejante al problema del realismo. Un realismo platónico es tan discutible como un nominalismo extremo. El realismo moderado se ha impuesto, por guardar ese equilibrio entre lo dado y lo construido.

**[JRC] La Hermenéutica, y en concreto la H.A., ¿es una metodología o algo más?**

[MB] No se reduce a una metodología. En los varios años que me dediqué a la filosofía analítica (los setenta y los ochenta), el positivismo lógico hizo endiosar el método. Recuerdo conversaciones con Mario Bunge, para quien el método científico lo era todo. Ahora, en el ámbito de la posmodernidad, muchos, en seguimiento de Heidegger y Gadamer, no quieren hablar de método, sino de una postura existencial ante el conocer. Por eso prefiero considerarla como un instrumento conceptual, como una disciplina, incluso como un *habitus* o virtud interpretativa.

En este proceso me ayudó mucho Peirce, a quien siempre he tenido una gran predilección. Genialmente, este pragmatista norteamericano establece que el acceso al conocimiento tiene que hacerse en nosotros un hábito, como la capacidad de abducción y de lanzar buenas hipótesis. Dentro de la filosofía analítica, yo pugué por el giro pragmatista, precisamente con base en Peirce, pero poco caso se hacía de ello; era más fuerte el giro positivista lógico. Incluso pude haber planteado una pragmática analógica en vez de una hermenéutica analógica. Peirce fue muy atento a la analogía, que él llamaba iconicidad. Pero preferí cultivar una hermenéutica analógica, porque la filosofía se iba cada vez más hacia el giro interpretativo.

**[JRC] Si la H.A. es un *habitus* podríamos llegar a afirmar que prácticamente es un modo de vida interpretativo o este *habitus* se circunscribe a nuestra actividad gnoseológica.**

[MB] Ya Heidegger veía la hermenéutica como un existenciario del ser-ahí. Existimos comprendiendo y, por lo mismo, interpretando. Podemos ver eso como el *habitus* de la

interpretación, como una *virtus* interpretativa que todos tenemos, pero que tenemos que desarrollar, precisamente con el estudio de la teoría hermenéutica y su aplicación a diversos campos. Ciertamente la hermenéutica tiene un aspecto gnoseológico, pero también existencial. Los griegos nos invitaron a ser proporcionales, analógicos. Es lo que constituye la vida medida, es lo que tanto gustó a Foucault como *epiméleia* o cuidado de sí.

**En este sentido, y sin demerito de las otras actividades epistémicas, ¿cuál cree que es la disciplina que está teniendo mayor tirón actual y que mayor rendimiento le está sacando a la H.A.?**

Yo diría que la filosofía misma. Pues la H.A. está ayudando a replantear muchas cosas dentro de ella. De ello se beneficia la ontología, que resulta igualmente una ontología analógica. La filosofía del lenguaje, la epistemología y la ética, junto con otras. En el ámbito de las ciencias humanas, la que más se ha beneficiado de ella ha sido, al parecer, la pedagogía. Ha habido muchas aplicaciones de la H.A. a ella. También se están haciendo al derecho, a la historia y a la psicología, por ejemplo al psicoanálisis.

**[JRC] En base a lo que nos dice, la H.A. tiene interés para el análisis social. ¿No es así?**

[MB] He visto que la H.A. se ha aplicado al análisis social, por ejemplo por parte de sociólogos como Napoleón Conde, de México; por filósofos conocedores de Habermas como Francisco Arenas-Dolz, de Valencia; y por filósofos sociales como Luis Baliña, de Buenos Aires. Y hay otros más. Yo mismo he tratado de hacerlo en un libro mío sobre filosofía política. Lo he elaborado en estrecha colaboración con Adela Cortina, Jesús Conill y Agustín Domingo Moratalla, de Valencia.

La H.A. se ha aplicado también a la política, por ejemplo por Dora Elvira García González, que ha comparado la H.A. con el juicio reflexivo de John Rawls. De hecho, este autor se centra en la justicia distributiva, y, desde Aristóteles, la justicia distributiva tiene el

esquema de la analogía. La justicia es proporción, es decir, analogía. A cada quien la proporción que se le debe. Y también entra la analogía de atribución, pues hay autoridades y súbditos, etc. Una sociedad es un todo analógico, tanto de proporcionalidad como de atribución, que se basa en relaciones proporcionales y mantiene ciertas jerarquías, solamente analógicas, pues no se trata de un despotismo, sino de una democracia.

**[JRC] Además la H.A. tiene utilidad para el estudio de la actividad científico-tecnológica. En este sentido, y teniendo en cuenta que muchos de nuestros lectores trabajan en este ámbito, podría indicarnos qué es lo que podrían obtener estos científicos si se introdujeran en la H.A.**

[MB] Allí usted ha sido uno de los que más y mejor han aplicado la H.A. a ese campo. Pero trataré de desentrañar algunas bases teóricas para ello. La H.A., como lo he dicho, está muy en la línea de Aristóteles, que todavía tiene mucho que decirnos de la técnica. Él hablaba de *techne* y de *phrónesis*, de técnica y de prudencia. La *techne* es necesaria, no hay que tenerle miedo. Pero debe seguir el mismo cauce de la *physis*, de la naturaleza, apoyarla y fomentarla, no oponérsele. Cuando la técnica se opone a la naturaleza ya vemos lo que pasa, los ecologistas se encargan de advertirlo. Pero cuando la técnica favorece a la naturaleza, sobre todo a la naturaleza humana, se vuelve la mejor aliada del hombre, y lo ayuda a colocarse en el mundo.

Una H.A. nos hace recuperar la advertencia de que es la prudencia la que hay que combinar con la técnica, la *phrónesis* con la *techne*. Y es la *phrónesis* la que debe regular u orientar a la *techne*, porque esta última sigue sus propias reglas y puede cerrarse en la pura utilidad, yendo en contra de lo humano. En cambio, la prudencia es eminentemente humana, humanista; trata de salvaguardar el significado humano de las cosas, y con esto los avances tecnológicos conservarán siempre su significación humanista, de modo que no se opondrán al hombre.



**[JRC] De manera reiterada se nos advierte que los nuevos desarrollos científico-tecnológicos implican siempre la asunción de ciertos riesgos sociales y naturales. A su juicio, qué puede aportar la H.A. para el análisis de estos riesgos.**

[MB] Como decía, la H.A., al estar basada en la proporción (el vocablo griego *analogía* fue traducido por los latinos como *proportio*), nos puede dar ese sentido de lo proporcionado al hombre, que necesitamos para no perder el sesgo de la naturaleza, para no perdernos nosotros mismos. Hay que correr riesgos, en todo, pero es la *phrónesis*, tan apegada a la analogía o proporción, la que nos hace ver hasta qué límite podemos arriesgarnos, porque aquí está en juego lo humano.

Creo que la H.A. podrá ayudar a que los desarrollos científico-tecnológicos se conserven siempre en el cauce de lo humano. Iván Illich, un filósofo de la cultura que trabajó en México lo señalaba, y usaba mucho la idea de lo “proporcional al hombre”, desde la cual criticaba, por ejemplo, los avances en medicina y las técnicas educativas.

**[JRC] Ese “sentido de lo proporcionado”, si no me equivoco, nos vincula con lo óntico. En ese caso un desarrollo amplio de la H.A. nos permitiría establecer un control social prudencial de actividades arriesgadas (tal y como puede ser la ciencia). Pero nos encontraríamos con un problema al saber cual es el eje vertebrador de esa prudencia pragmática. Dicho de otro modo, es posible que algún lector considere que una perspectiva pragmática de la prudencia esté reñida con lo ontológico al considerar que el criterio de prudencia humana será aquel que las personas estén dispuestas a asumir y aplicar.**

[MB] Yo pienso que precisamente se necesita una ontología para evitar el mero pragmatismo en el uso de la H.A. Más específicamente, una ontología aplicada en forma de antropología filosófica o filosofía del hombre. Esta última es, ante todo y en su núcleo, una ontología de la persona. Ese conocimiento analógico del hombre nos permitirá aplicar la *phrónesis* o prudencia adecuadamente en el manejo de los riesgos, que muchas veces se dan

en la investigación científica, por la repercusión que puede tener sobre el hombre. Es cierto que en la posmodernidad se rechazan los humanismos, pero hasta puede plantearse ahora un nuevo humanismo que tenga ese carácter moderado y más humilde, tras las lecciones de la ecología y la bioética. Un humanismo analógico podría ser interesante.

# COMPENDIO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

MAURICIO BEUCHOT

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## 1. Introducción

En este ensayo trataré de esbozar las principales características de una hermenéutica analógica.<sup>1</sup> Para ello comenzaré con alguna aproximación a la hermenéutica, eligiendo algunos conceptos básicos de la misma; eso nos dará una idea general de lo que es ésta. Pero sobre todo insistiré en la historia de la noción de la analogía. Ella se requiere más por dos motivos, porque la historia de la hermenéutica suele ser más conocida y porque la noción misma de analogía es frecuentemente mal comprendida. Luego de ello, y como resultado de lo anterior, pasaré a exponer las características que me parecen principales de una hermenéutica analógica, tanto en su formalidad como en sus efectos y aplicaciones.

Su principal efecto es abrir la hermenéutica actual más allá del univocismo, pero sin distenderla demasiado, dolorosamente, hacia el equivocismo, como ya lo está. Antes bien, será abrir el espacio de la interpretación, pero con la capacidad de cerrar o limitar con la objetividad suficiente como para que no peligren nuestras interpretaciones, ahora que no se quiere ya la antigua noción de verdad (la cual, sin embargo, en su sentido de adecuación o correspondencia, se sigue necesitando para algo de objetividad en nuestras interpretaciones, sin obsesión ni demasiadas pretensiones).

## 2. La hermenéutica

La hermenéutica ha sido la disciplina de la interpretación de textos, pero también, a partir de Heidegger, una nota esencial del ser humano, una propiedad de su existir, un

---

<sup>1</sup> Puede verse esto más por extenso en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 56 ss.

*existenciario*.<sup>2</sup> Con todo, a pesar de ese carácter ontológico que ha adquirido, conserva, para Ricoeur, su aspecto de *techne*, de arte interpretativa. Esa arte de interpretación es llegar a la comprensión, cada vez más profunda, de los textos. Y los textos se entienden como los escritos, los hablados y los actuados, pues también el diálogo y la acción significativa son textos (además de otros muy distintos). Y sigue estando vigente la aclaración de Heidegger, en el sentido de que la hermenéutica es algo ontológico, un existenciario, esto es, un modo de ser, y no sólo un modo de significar o de decir. Por eso me atrevo a decir que esta visión ontológica, y no meramente lingüística de la hermenéutica es una experiencia (la experiencia hermenéutica) y requiere una cierta conversión en el hombre, para que la asuma así. Dicho carácter ontológico se ve en que Heidegger, en 1925, ofreció un seminario de ontología fundamental, y lo llamó “*Hermenéutica de la facticidad*”.<sup>3</sup>

En el texto se conjuntan el autor y el lector. Se ha hablado de la intencionalidad del autor y la del lector. Sin embargo, la intencionalidad del autor suele perderse u opacarse, frente a las vicisitudes históricas del texto, que tal vez ya no tiene los destinatarios originales, por poner un caso. Se da la intencionalidad del lector o intérprete, que siempre interviene, pero que tampoco hay que levantar demasiado (así como hemos limitado la del autor, también hemos de limitar la del lector); por eso se habla más bien de una intencionalidad del texto, en la que confluyen las dos anteriores, y deparan una nueva, síntesis suya.

Por eso la hermenéutica es una condición ontológica del hombre, un existenciario suyo. Requiere una experiencia, casi una conversión, para ser asumida. La verdad u objetividad que alcanzamos en la hermenéutica ya no está del lado de la recuperación del autor, pero tampoco se ha ido hasta el libre juego de la intencionalidad del lector.<sup>4</sup> Hay un terreno intermedio, que es el del texto, en el que se encuentran y conviven. Y hay, además, una aplicación que se hace del texto al lector, pues siempre le dice algo para su situación

---

<sup>2</sup> M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 2001 (1a. reimpr.), p. 15.

<sup>3</sup> Á. Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: UIA – Plaza y Valdés, 2004, pp. 148 ss.

<sup>4</sup> M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 38-41.

histórica. Al interpretar a otro nos interpretamos a nosotros mismos. De ahí que la hermenéutica misma (considerada por algunos como apolítica y hasta como conservadora) nos ayuda a cambiar, a avanzar en la tradición en la que nos encontramos. Además, la hermenéutica nos deja un modo de ser, una forma de existir, por la cual no quedamos igual tras la experiencia hermenéutica; es, según Heidegger, una interpretación de la facticidad.

### 3. La analogía

Veamos ahora algunos rasgos principales de la noción de analogía.<sup>5</sup> “Analogía” significa en griego “proporción”. La proporción (*ana-logos*) es una relación, más que de cualidades, de relaciones. Es la relación de las partes entre ellas y la relación de las partes con el todo. También se puede entender como superación (*anoo-logos*) y entonces es sublimación, trascendencia, pasar a un orden superior. Es, asimismo, reconocimiento de los límites, pero, igualmente, transgresión ordenada, no violenta. Es el proceso de negación, afirmación y supereminencia, que se ha aplicado a la dialéctica en forma de analéctica (Lakebrink, Beck, Scannone, Dussel).

Tomada en general, es semejanza, proporción, integración. Se da entre la identidad y la diferencia, no es ninguna de ellas plenamente, aunque se inclina más a la diferencia que a la identidad, como nos lo muestra nuestra experiencia humana. Es la semejanza a pesar de la desemejanza, o la desemejanza a pesar de la semejanza (sobre todo esto último). Esto se decía en una fórmula medieval: *Simpliciter diversa, secundum quid eadem* (Simplemente diversa, idéntica según algún respecto).

Tal es el orden del universo, la semejanza en la diversidad y la diversidad en lo semejante. El orden (*cosmos*) es analogía. Es el *ordo* u *orditura*: urdimbre, trabazón, tejido, *texto*. De cosas múltiples, heterogéneas y mudables, más allá de lo uno y lo mucho, lo mismo y lo diverso, lo quieto y lo cambiante. Y se da por el conocimiento de las causas. Y tal es la esencia de la sabiduría: el conocimiento del orden de las causas del cosmos.

---

<sup>5</sup> Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7-17.

La analogía encuentra su lugar en la lógica y la filosofía del lenguaje. En efecto, hay tres modos de significar o predicar (de acuerdo con los modos de ser) en lógica y semántica:

Lo unívoco: completamente idéntico;

Lo equívoco: completamente diferente;

Lo análogo: en parte idéntico y en parte diferente.

También se pueden contraponer lo unívoco y lo multívoco. Lo multívoco sería de dos clases: lo propiamente equívoco y lo análogo. En lo multívoco se da la polisemia, que es la multiplicidad de significados, lo que posibilita la hermenéutica.

La analogía es usada por los primitivos como comparación, como mera semejanza. Por eso hay que superar esa idea. Pero ya entre los presocráticos, los pitagóricos la usan de manera nueva. Arquitas de Tarento la saca de la matemática y la introduce en la filosofía, la amplía.<sup>6</sup> Surge con los números irracionales, como un acceso indirecto, aproximado; y con la inconmensurabilidad de la diagonal, como un acercamiento proporcional:  $a:b::c:d$  y  $a:b::b:c$ .

Es el término medio proporcional, y también el término medio silogístico. Es el saber como proporcionalidad. E incluye las virtudes como proporción.

Platón sintetiza a Parménides y a Heráclito. Es la forma de conservar la estabilidad en el cambio o el cambio en la estabilidad. Sin embargo, los equilibra extrínsecamente: Parménides tiene razón en el mundo de las ideas y Heráclito en el mundo sublunar. Platón usa mitos y símbolos, a pesar de la cautela contra ellos (expulsión de los poetas de la *polis*).

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19.

Aristóteles<sup>7</sup> sintetiza mejor a Parménides y a Heráclito: el primero corresponde a la forma y el segundo a la materia, al interior de los entes. Los principales conceptos filosóficos se dicen de muchas maneras, pero con cierto orden o jerarquía. Por ejemplo, el ser se dice de la substancia y de los accidentes, pero propiamente de la primera y luego de los otros. Hay un mayor y un menor (o menores). Por eso, a la analogía como proporción, añade la analogía como atribución (según un analogado principal y analogados secundarios). “Sano” se dice del animal, de la medicina, del alimento, del clima, de la orina, etc., pero de manera propia del primero y de manera derivada se dice de los demás. En esta analogía de atribución (como será llamada después) se da un analogado principal y analogados secundarios.

Aristóteles toma de los pitagóricos la idea de virtud como proporción. La virtud intelectual de la *phrónesis* o prudencia y las virtudes morales son el término medio proporcional: templanza, fortaleza y justicia. La prudencia es la más analógica, porque es la que tiene como propio buscar el término medio; por eso sin ella no se adquieren las otras. Busca los medios en relación con los fines y en relación con la acción, es decir, busca el término medio prudencial o proporcional, analógico. También la explicación aristotélica de la metáfora es muy analógica.

En los medievales, se dio la pugna entre el significado literal y el alegórico, al interpretar la Biblia. San Agustín fue analógico, pero, sobre todo, Santo Tomás.<sup>8</sup> Recogió la analogía aristotélica, y la usó mucho.

Un tomista renacentista, Cayetano,<sup>9</sup> dio un esquema formal a la analogía, dividiéndola en analogía de desigualdad (que es casi univocidad, como “fuerza”, que puede ser física o espiritual, y “animal”, que contiene macho y hembra). Luego en analogía de atribución, y luego en analogía de proporcionalidad, que subdivide en dos: de proporcionalidad propia (“las alas son al pájaro lo que las patas a los cuadrúpedos”, “el instinto es al animal lo que

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 23-28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 40-43.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 44.

la razón al hombre”) y de proporcionalidad impropia o metafórica (cuando oímos “el prado ríe”, hacemos la proporción: “las flores son al prado lo que la risa al hombre”).

En el barroco la analogía se da en el re juego de la metáfora y la metonimia. Había culteranos, como Góngora, y conceptistas, como Quevedo. Los primeros resaltaban la metáfora y los segundos la metonimia. Se encuentra un equilibrio más analógico en Gracián y Sor Juana. Gracián habla de la discreción, la prudencia y el ingenio, todos ellos conceptos muy analógicos.

Pascal se muestra analógico al confrontar dos actitudes: el espíritu de geometría y el espíritu de fineza, y al quererlos unir. El verdadero sabio tiene los dos. Vico es también analógico al resaltar la retórica frente a la crítica (Descartes). La retórica enseña los lugares comunes y, sobre todo, un sentido común que nos hace universalizar, pasar a unos universales imaginativos.

Kant<sup>10</sup> pondera la analogía en la *Crítica del juicio*, para el conocimiento del símbolo. El símbolo es lo que nos ha quedado tras la derrota de la razón pura y la razón práctica. Sólo queda un fundamento simbólico. Pero del símbolo sólo obtenemos un conocimiento analógico.

Los románticos usan la analogía, muy cercana al equivocismo, en la metáfora, a veces desmedida. La alejan de la metonimia. Pero, según Octavio Paz, usaban la analogía para moderar la ironía, que les era tan peculiar.<sup>11</sup>

Nietzsche se opone tanto a los románticos como a los positivistas. Al principio se adhirió a los primeros y luego a los segundos, pero llegó a un equilibrio. Así, en su primera época resalta la metáfora, pero después acepta la metonimia, por la pragmática de la vida. También equilibra proporcionalmente (esto es, mediante la analogía) a Dioniso y a Apolo.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 55-62.

<sup>11</sup> O. Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, pp. 85-86.



Peirce es también otro pensador muy analógico. Para él la analogía es la iconicidad, o la iconicidad es la analogía. De hecho, el signo icónico siempre es análogo. Divide el signo en índice, símbolo e ícono. El primero es unívoco, el segundo es equívoco y el tercero es análogo. A su vez, el ícono se divide en imagen, metáfora y diagrama. La primera tiende a la univocidad, aunque nunca la alcanza; la segunda tiende a la equivocidad, aunque nunca incurre en ella; y el tercero es el propiamente analógico.

Más cercanamente, encontramos también la analogía en Wittgenstein. Él decía que había paradigmas a los que nos acercábamos por parecidos de familia. Es su noción de analogía, que está conectada con su otra idea del decir y el mostrar. En Gadamer se muestra un lado muy analogista con su empleo de la *phrónesis* o prudencia, que pone como el modelo o esquema de la hermenéutica, y la *phrónesis* es, para Aristóteles, una virtud muy analógica, proporcional.<sup>12</sup> Algo parecido se ve en Ricoeur, quien en su libro *Sí mismo como otro*, que ya de suyo es sumamente analógico, aplica la analogía al sujeto, a la acción y a la potencia.

#### **4. Características de una hermenéutica analógica**

Ya que hemos propuesto la hermenéutica analógica como remedio a esta crisis que nos aqueja en la filosofía actual, es necesario caracterizarla al menos un poco. Eso nos hará darnos cuenta de su potencialidad y sus límites.

Al conectar la hermenéutica y la analogía, en forma de hermenéutica analógica, encontramos que las virtudes de la analogía pueden ayudar a la interpretación de los textos. Se evitan la interpretación unívoca, pretenciosa, y la interpretación equívoca, desesperada, para llegar a una interpretación analógica, que procura el equilibrio proporcional, y jerarquiza las interpretaciones de mejor a peor, con un analogado principal y analogados secundarios.

---

<sup>12</sup> M. Beuchot, "La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica", en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 443.

Para hablar de estas características de la hermenéutica analógica, procederé a exponer algunos de sus elementos esenciales, que operan como su estructura, y luego algunos de sus efectos estructurales, que serían sus funciones.

## 5. Elementos esenciales de una hermenéutica analógica

1) Una hermenéutica analógica es una *estructura dinámica*, que se va organizando y constituyendo con su dinamicidad, forma su devenir; es dinamicidad estructurada y estructura dinamizada, como la analogía misma.<sup>13</sup>

Es una estructura integradora, en alguna medida es holística. Pero de un holismo no rígido, como el univocista, en el que el todo es los fragmentos, es decir, los fusiona, los funde, los aniquila; tampoco es un holismo equivocista, en el que los fragmentos son el todo; sino un holismo analógico, en el que el todo *está en* los fragmentos y los fragmentos *están en* el todo.

Es decir, no es ni puro fragmento ni puro todo, ni puro aforismo ni puro sistema, ni pura totalidad ni pura fragmentación. Y, sin embargo, recalamos la fragmentariedad sobre el sistema (algo propio de la iconicidad y la analogía).

2) Hay una *verdad analógica*, es decir, hay una objetividad textual y, con todo, predomina la verificación contextual. En otras palabras, la verdad se da en los dos niveles, de los fragmentos, como correspondencia de los enunciados, y del todo, como coherencia entre los mismos; pero está recogida en el consenso, mediante el diálogo argumentativo, que cierra con una verdad pragmática. No está contrapuesta a la *aletheia* de Heidegger, o

---

<sup>13</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008 (5a. ed.), pp. 63 ss.

verdad como desocultamiento, sino que, según han mostrado Volpi, Ferraris y Grondin, ambos tipos de verdad no sólo son compatibles, sino que se necesitan el uno al otro.<sup>14</sup>

En términos de Peirce, la coherencia, que va más con el sujeto, pues pertenece a la cualidad, es la verdad como primeridad; la correspondencia, que pertenece al objeto, pues es la substancia, es la verdad como segundidad; y el consenso, que marca el fundamento, pues pertenece a la relación, es la verdad como terceridad.<sup>15</sup> De esta manera, por la intersubjetividad se ve la relación entre sujeto y objeto, entre el intérprete y el texto, y se puede hablar de una verdad textual, pero siempre en contexto. El contexto es lo que ilumina el texto; la verdad textual siempre se da en la verdad contextual.

En el todo como forma hay coherencia, en el todo como fragmento hay correspondencia, y en el todo como todo hay consenso. Por eso la correspondencia es fragmentaria e hipotética, conjetural, abducida, pero la hay. Y no hay verdad porque hay consenso, sino que hay consenso porque hay verdad.

3) *Concilia sentido y referencia*, es decir, no es puramente holística ni puramente fragmentarista.

Peirce distinguió entre connotación (primeridad), que es lo equívoco; denotación (segundidad), que es lo unívoco, e información (terceridad), que es lo analógico. Integramos sentido (connotación) y referencia (denotación), a través de la información, que es la terceridad, siempre mediadora y sintetizadora.<sup>16</sup>

Con ello se supera la polémica entre la autorreferencia (unívoca) y la heterorreferencia (equívoca), pues hay una heterorreferencia autorreferente, o una autorreferencia heterorreferente (analógica). Y no hace falta plantearla desde un metalenguaje a priori, sino desde un dia-lenguaje (o metalenguaje obtenido a posteriori).

---

<sup>14</sup> Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, pp. 82 ss.

<sup>15</sup> Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 86 ss.

<sup>16</sup> O también, significado, significación y sentido (*ibid.*, pp. 109-110).

4) *Abre el campo de las interpretaciones, sin que se vayan al infinito*, sin caer en la interpretación infinita (que, en realidad, acaba con la hermenéutica). No se considera válida sólo una interpretación, como en el positivismo (lo cual es como si no se necesitara la interpretación o hermenéutica); tampoco se consideran válidas todas las interpretaciones, como en el romanticismo y en la posmodernidad (lo cual es como si no se pudiera interpretar). Hay más de una interpretación válida, pero no todas lo son, y el conjunto de las válidas observa cierto orden o gradación de mejor a peor, y tras eso comienzan a ser falsas. Se van alejando de la verdad textual hasta hundirse en la falsedad textual.

Es decir, entre los extremos de la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca, encuentra un medio, que logra poniendo un límite (prudencial), según la idea de Gadamer, de que la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica (y la *phrónesis* es altamente analógica, proporcional).<sup>17</sup> Esto es, encuentra prácticamente, y por el contexto, el límite que ha de poner a la interpretación del texto. La atribución (de la propiedad o validez o verdad textual) de la interpretación se da a un analogado principal y otros secundarios. Hay una interpretación mejor y otras no tan exactas. Según Peirce, esta atribución sería hecha por la comunidad de sabios, que conocen el *sensus communis* con una *recta ratio*, más práctica que teórica. Dan los criterios para hacer esa jerarquización de interpretaciones.

5) *Es de atribución y de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica*. En términos de Peirce, la de proporcionalidad propia es la imagen (metonimia), la de proporcionalidad impropia es la metáfora y la de atribución es el diagrama (de flujo),<sup>18</sup> que nos sirve como “gradiente” para oscilar entre uno y otro de los extremos. De hecho, la hermenéutica analógica más analógica sería una hermenéutica diagramática.

La analogía de atribución y la de proporcionalidad propia pueden verse como el ala metonímica de la analogía, esto es, la que representa la metonimia. Y la analogía de

---

<sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 396.

<sup>18</sup> Ch. S. Peirce, *op. cit.*, pp. 46-47.

proporcionalidad impropia es la que es metafórica. De este modo se muestran las dos caras de la analogía que son la metonimia y la metáfora. Y ambas operan en el conocimiento, nos hacen conocer y, por lo mismo, interpretar. Habrá textos que necesiten más una interpretación metonímica y otros una metafórica.

6) *Equilibra el sentido literal y el alegórico.* Así como realiza el equilibrio entre el sentido metonímico y el metafórico, también lo hace con el lado literal y el alegórico, otra vez, según lo requiera el texto, por su contexto propio. Lo mismo hace entre la interpretación sintagmática y la paradigmática, esto es, la que es más superficial y horizontal, y la que es más vertical y cala en profundidad, de acuerdo con lo que permita el texto. Se da aquí un eterno retorno, no de lo idéntico o lo mismo, tampoco de lo diferente, sino de lo semejante o análogo.

7) *Tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere del diálogo.* El diálogo es el que obliga a distinguir, y el que ayuda a hacerlo. Y la distinción permite evitar el equívoco, aunque sin llegar las más de las veces a lo unívoco. En todo caso, la distinción hace alcanzar la sutileza, encontrando un punto medio entre dos extremos (algo propio de la *phrónesis*). Estos extremos se presentan como los cuernos del dilema, pues la distinción tiene la estructura de un argumento dilemático. Y la deliberación es un aspecto de la *phrónesis*, que Gadamer ponía como esquema y modelo de la interpretación.

8) *Junta la descripción y la valoración,* y con ello supera la famosa falacia naturalista. Esta pretendida falacia señalaba como inválido el paso del ser al deber ser, de la descripción a la valoración o a la prescripción; pero Ricoeur ha mostrado que en hermenéutica se tiene que hacer, lo cual también ha señalado, en el ala analítica y pragmática Hilary Putnam.<sup>19</sup>

9) *Junta el decir y el mostrar,* que tanto separaba Wittgenstein, pero que la tradición mística reúne. En efecto, los místicos usaban la analogía para decir lo que se consideraba

---

<sup>19</sup> H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

sabe que indecible o inefable; claro que se daban cuenta de que eran modos sólo aproximativos, casi balbucientes, como la metáfora, la parábola, etc. Cosas muy usadas en la poesía.

10) *Acerca la interpretación y la transformación*, en la línea de la famosa tesis undécima de Marx sobre Feuerbach. En ella decía Marx que lo que habían hecho los filósofos era interpretar el mundo, y que lo que había que hacer era transformarlo. Pero se puede hablar de una interpretación transformadora, la que se plantea ideales e incluso utopías, para orientar la acción del hombre en el mundo, frente a la realidad.

## **6. Efectos de la hermenéutica analógica**

1) *Tiene un efecto de integración*<sup>20</sup>. Integra interpretaciones, usando el consenso pragmático, pero depurándolo de manera sintáctica y semántica, esto es, exigiendo a las interpretaciones la coherencia interna y la correspondencia con el texto. Es decir, integra sin confundir, reduce dicotomías, pero sin que se fusionen los extremos, sin que se mezclen en extremo.

2) *También sirve para la limitación*. Detiene la interpretación infinita, la cual es relativista, y supera la inconmensurabilidad. Y no desde una perspectiva metafilosófica, sino diafilosófica.<sup>21</sup> Evita el relativismo absoluto (y el absolutismo absoluto) con un relativismo relativo. En este sentido, ayuda a universalizar *a posteriori*, a partir del diálogo. Ya que el diálogo es lo propio de una diafilosofía.

3) *Permite, de la mejor manera, interpretar el símbolo*. Evita el univocismo de los semióticos, y el equivocismo de los culturalistas, quienes, a pesar de que usan la hermenéutica, dan la impresión de acercarse más al equivocismo. La desconstrucción es

---

<sup>20</sup> En teoría de sistemas, “analogía” se dice “integración”.

<sup>21</sup> El término “diafilosofía” aparece en H.-N. Castañeda, *On Philosophical Method*, Bloomington: Indiana University Press, Nous Publications, 1980, pp. 105 ss.

equivoca; relativista pero no relacionante. La hermenéutica analógica desconstruye la desconstrucción (crea relación) y analogiza la analogía.

4) *Privilegia la diferencia, sin renunciar a la identidad*; con ello resalta la semejanza, que tiene más de diferencia que de identidad. La tradición analógica sostiene que en la analogía predomina la diferencia, sobre la identidad. En efecto, es nuestra experiencia humana que, por más que conozcamos a una persona, se nos queda siendo más diferente, más irreductible a nuestro conocimiento. Es la manera de equilibrar el universalismo con el pluralismo (sin caer en un relativismo extremo).

5) Dado que en la analogía predomina la diferencia, ella *permite responder a las inquietudes de la posmodernidad*, con lo cual la hermenéutica analógica es un tomar en cuenta y asumir las críticas que a la identidad, a la razón y al sujeto ha planteado la filosofía posmoderna. Sin embargo, no endiosa la diferencia, la cual, por lo demás es inalcanzable; pues también es nuestra experiencia humana que conocemos lo desconocido (en la medida que sea) a partir de lo conocido, por semejanza con él, por analogía con lo que conocemos, pues no tenemos otro punto de partida más que nosotros mismos.

6) *Conjunta, en un límite, sentido y referencia, lenguaje y ser, hermenéutica y ontología*. Une texto y contexto; ni pura textualidad, ni pura contextualidad; ni textualismo ni contextualismo. Nos da una ontología nueva, verdaderamente débil —en sus justos límites—, una ontología analógico-icónica (metafórica-metonímica, científico-poética). Es la capacidad integradora o, por lo menos, reductora de las dicotomías que deseaban los pragmatistas, como Peirce (y que se refleja en Quine y Davidson, por ejemplo al disminuir la separación entre lo analítico y lo sintético).

7) *Tiene las dimensiones de la iconicidad*, a saber, la potencialidad o virtualidad de la cualidad, la actualidad de la substancia y la vinculación o mediación de la relación, esto es, de la ley (no rígida, sino tensional).

8) *Permite la utilización concordada de la dimensión sintagmática y la dimensión paradigmática.* La primera discurre horizontalmente y en la superficie; procede por oposición. La segunda discurre verticalmente y cala en profundidad; procede por asociación. Esto da una riqueza no sólo de conocimiento de la estructura superficial del símbolo, sino de penetración hasta su estructura profunda.

9) *Favorece la convergencia del polo sincrónico y del diacrónico, de lo sistemático y lo histórico.* De esta manera habrá una interpretación seria y objetiva, pero consciente de su ubicación en el tiempo y en la historia. Es la verdadera unión del ser y el tiempo, que Heidegger procuró, en una marcha conjunta en la que no se reduzca el ser al tiempo, pero no se pretenda ver el ser fuera del tiempo, independientemente de él.

10) *Propicia el hacer una filosofía hispanoamericana, pero inserta en la filosofía universal, en el contexto mundial.* Hay un analogismo del encuentro, por ejemplo en Bartolomé de las Casas, que reconoce un humanismo indígena, distinto del europeo. Hay un analogismo del barroco, por ejemplo en Sor Juana Inés de la Cruz y su mestizaje cultural. Hay un analogismo de la Ilustración, con Francisco Javier Clavijero y su historia indígena. Hay un analogismo contemporáneo, en Octavio Paz y su recuperación del romanticismo. Es una búsqueda que se ve en Eugenio Trías, Andrés Ortiz-Osés, Adela Cortina y Jesús Conill.<sup>22</sup> Con ellos la hermenéutica analógica se siente hermanada.

## **7. Aplicaciones**

La hermenéutica analógica ha sido aplicada en varios campos.<sup>23</sup> Solamente daré algunos ejemplos. Se ha aplicado a la ética, para superar la polaridad entre la ética de leyes, como fue la de la modernidad, y la ética de situación, como está siendo la de la posmodernidad. Se llega a una ética de virtudes, como la de Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre y otros.

---

<sup>22</sup> A. Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Eds. Nobel, 2007.

<sup>23</sup> M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: UIA-Eón, 2006, pp. 82 ss.



Ha sido aplicada a la estética. En efecto, la belleza es analogía o proporción. Los medievales, como Santo Tomás, definían o caracterizaban la belleza como “*integritas, proportio y claritas*”. Hay un resplandor de los trascendentales en la belleza, y eso es algo muy analógico. Además, el arte tiene (por ejemplo en los románticos) por cometido hacernos análoga la naturaleza, es decir, hacer a la naturaleza análoga al hombre, volverla habitable (Hölderlin).

También ha sido aplicada a la ontología. Entre hombre y naturaleza, como lo mencionamos de los románticos; pero también entre natura y cultura, como se ve en ellos mismos. Y lo quisieron hacer entre sujeto y objeto, pero no lograron evitar el subjetivismo y el nihilismo. Con todo, la hermenéutica analógica nos hace llegar a una ontología analógica, que mantiene analogía entre sus tres categorías principales, que son cualidad, substancia y relación (la primeridad, segundidad y terceridad de Peirce).

Fuera de la filosofía ha sido aplicada, por ejemplo, al derecho, pues una interpretación analógica se requiere para actos tan analógicos como el de la *phrónesis* o prudencia, por ejemplo en la jurisprudencia; pero también en el de la epiqueya o equidad, que complementa la jurisprudencia. Y todo se encamina a la justicia, que también es analógica. Y no sólo se aplica en el argumento por analogía, tan usado en la jurisprudencia, sino además en la interpretación, de manera más amplia.

## **8. Conclusión**

Hemos visto lo que es la hermenéutica, utilizando algunos de sus rasgos principales. También hemos recorrido, más ampliamente, la historia de la noción de analogía, o la noción de la analogía en su historia. De ambas cosas, hermenéutica y analogía, hemos obtenido la hermenéutica analógica, señalando sus principales características estructurales y funcionales, así como algunas de sus aplicaciones, para ejemplificar su modo de operar.

Con ello nos habrá quedado al menos una idea inicial, incoativa y que servirá como base de  
ulteriores desarrollos y profundizaciones de la hermenéutica analógica.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> No entraremos a la hermenéutica analógica como movimiento filosófico; sobre eso puede verse N. Conde Gaxiola, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, México: Primero Editores, 2006.

# LA ACTUALIDAD DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL - MÉXICO

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende reflexionar sobre la importancia del pensamiento del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, México, 1950), iniciador y creador de la hermenéutica analógica. Esta es una teoría, método, práctica y arte de la interpretación prudencial del texto, orientada a contextualizarlo en un horizonte simbólico, cultural, histórico, epistémico y social. El objeto de este artículo es mostrar la actualidad de su pensamiento en la coyuntura presente y exponer su relevancia en una época de univocismos, típicos del determinismo filosófico de factura sistémica, conductual y positivista, así como de los relativismos de hechura equivocista. Su obra es el paradigma de un pensar de nuevo tipo, indispensable en la comprensión de la crisis económica y espiritual de nuestro tiempo (Beuchot: 1979, 1998, 2000, 2001a, 2001b, 2003, 2004, 2005, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2008a, 2008b, 2009, 2010a, 2010b, 2010c, 2011). En ese sendero nos formulamos la siguiente pregunta de investigación: ¿es posible a principios del nuevo milenio hablar de hermenéutica?; aún más, ¿es posible hablar hoy en el momento de una profunda crisis de paradigmas hablar de hermenéutica analógica? Pero no sólo eso, ¿se puede plantear una filosofía fronética y prudencial en el marco de la globalización y la llamada época posmetafísica y pospositivista? Muy pocas individualidades filosóficas podrían asumir tal reto, en un momento en el que las librerías, coloquios, congresos y universidades prolifera el relativismo como los hongos después de la lluvia. Se conoce de norte a sur y de este a oeste la problemática incierta de la filosofía. El proyecto iluminista, el modelo científicista, el paradigma liberal y el socialista del siglo pasado parecen en cierta medida debilitados. Las disoluciones posmodernas, con su primado a la arqueología del saber, la seducción infinita y la deconstrucción, se agotan en horizontes equivocistas. Sin embargo, el proyecto beuchotiano sugiere un diálogo necesario

con otros proyectos filosóficos que lo desafían, censuran o emplazan. A su vez, la racionalidad analógica se propone conversar con algunas corrientes de pensamiento que pretenden amonestarla y ponerla en evidencia. Pero, ¿quién cuestiona una hermenéutica de orientación icónica? Quizá las que aspiran a desafiarla son las empresas racionalistas de factura tecnicista y las orientaciones relativistas de línea posmoderna. En ese horizonte se ubica el discurso de nuestro autor. Su propuesta se distingue radicalmente de los modelos unívocos –el positivismo, la analítica, el evolucionismo, etc.– y de los esquemas fragmentarios como las orientaciones metafóricas, las ontologías difusas y las hermenéuticas vertiginosas.

En este trabajo pretendemos comentar las contribuciones a la filosofía contemporánea del pensador mexicano Mauricio Beuchot. Nuestra idea es actualizarlo y actualizarnos en el momento presente.

## **DESARROLLO**

La hermenéutica analógica emergió, inicialmente, en el campo de la filosofía y poco a poco se fue desplazando a otros ámbitos del saber, destacándose en el derecho, la sociología, la antropología, la pedagogía, la psicología, la politología, el urbanismo, la turismología y demás ramas del conocimiento. Autores destacados en estas áreas son, sin duda alguna, Luis Eduardo Primero Rivas, Jacobo Buganza, Ricardo Blanco Beledo, María Rosa Palazón, Luis Álvarez Colín, Enrique Aguayo y otros en México. Sixto Castro, Lourdes Otero, Gemma Gordo, Juan Coca, Francisco Arenas, Joaquín Ortega, Justino López Santamaría y una infinidad de filósofos más en España. Rafael Cúnsulo, Nélida Beatriz Sosa, Fernando Sánchez, Esmeralda Lucca, Vanina A. Papalini, Adriana Otero, Luis Baliña, Fernando Boquete Yegros y Mario Silar en Argentina; Darío García, Edwin Quiñones, C.A. Castaño Sossa, E.M. Cortés Sánchez, Sixto García, R. Gómez Pardo, Julio César Barrera Vélez, Jorge Bojacá Acosta, A. Obando Cabezas y otros en Colombia. En Italia, en la Universidad Federico II de Nápoles, el profesor Pio Colonnello y la filósofa María Lido Mollo han aplicado la analogía a temáticas relevantes de la historia y la

simbología. Stefano Santasilia, traductor al italiano del texto *Tratado de hermenéutica analógica*, y Antonio Valeriani han trabajado las ideas del pensador mexicano. En Rumania, la filósofa Emilia Irina Strat de la Academia Rumana de Bucarest ha realizado una traducción del *Tratado de la Hermenéutica Analógica*. De esta forma vemos la difusión que ha tenido el pensamiento icónico en otros países y naciones. En esa vía es claro que desde su primer texto sobre semiótica (Beuchot: 1979) hasta su libro más reciente sobre epistemología (Beuchot: 2011), su filosofar es una clave vertebral para comprender los problemas cardinales de nuestra epocalidad.

En México, América Latina y España, la hermenéutica tiene de una u otra manera más de medio siglo. En este contexto, es importante la presencia de algunos pensadores españoles, en especial del jesuita Luis Alonso Schökel (1920-1998) a finales de los años cincuenta, teniendo una presencia significativa en los años sesenta y setenta (Schökel: 1994). Él había sido profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de la ciudad de Roma. Su enseñanza de la hermenéutica en la Universidad Iberoamericana en la antigua sede de la colonia Campestre, en la ciudad de México, introdujo una manera nueva de pensar, radicalizando el filosofar en términos teóricos y prácticos. Su magisterio en la pequeña escuela de ciencias religiosas, mostraba un extraordinario manejo del marco conceptual de la hermenéutica desde Aristóteles a Dilthey y de Schleiermacher a Gadamer. Él es quien introduce, sin duda alguna, las ideas del autor de *Verdad y método* en nuestro continente, a través de sus exposiciones en el Centro de Reflexión Teológica, la Universidad Pontificia, el Centro de Estudios Ecuménicos y en diversas escuelas de teología en la Universidad La Salle, Iberoamericana e Intercontinental. Otro español, Armando González Gómez (1928-1988) conocido como Armando Suárez, llegará a México en octubre de 1964, su magisterio en la Universidad Nacional Autónoma de México y el Círculo Psicoanalítico Mexicano, permitirá a sus discípulos visualizar un horizonte hermeneutizante, en los saberes del inconsciente en esos años, sobresaliendo su traducción de algunas obras de Paul Ricoeur (1970). Suárez ha sido de los años sesentas hasta su muerte a finales de los ochentas, el guía hermeneuta a través de sus magistrales clases en la materia Psicoanálisis y Sociedad, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en su seminario freudiano de la calle de

Huatusco y en su círculo de estudios sabatino en su residencia de Copilco; mediante su enseñanza los hermeneutas mexicanos se percataron de la existencia de Gadamer y Ricoeur y de la vigencia de la hermenéutica como propuesta radical para entender la complejidad de nuestro tiempo. Mediante sus contactos y relaciones se asistió a la presentación de Gadamer y Ricoeur en los años setenta, en el Instituto Goethe y la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Por otro lado, Gabriel Chico Sánchez (1948), filósofo mexicano oriundo de León Guanajuato y discípulo directo de Gadamer en Heidelberg, Alemania; a principios de los años setenta expondrá el pensamiento de su maestro en la escuela de teología dominica del convento Santo Tomás de Aquino en la calle de Brujas en Tlalpan en la ciudad de México (Chico: 2000). A través de su dialogo y magisterio se ha aprendido el tejido nocional y los indicadores centrales de la hermenéutica germánica. Él ha sido el único hermeneuta mexicano vivo, que ha tenido un trato pedagógico directo con Gadamer. A su vez, Ricardo Sánchez Puente (1936-2002), hermeneuta mexicano, alumno de Ricoeur en la Universidad de Lovaina en Bélgica, impartirá diversos cursos en la escuela de filosofía de la Universidad Iberoamericana, a principios mediados de la década de los setenta a invitación del maestro Miguel Manzur Kuri. En su trabajo pedagógico y en su enseñanza oral, se reafirmó el horizonte hermenéutico y la pertinencia del pensamiento ricoeuriano en la configuración de una filosofía de avanzada. De los años cincuenta a los años setenta, los profesores que imparten cursos de hermenéutica en nuestro país son, sin duda alguna, Schökel, Suárez, Sánchez Puente y Chico Sánchez, entre otros. A través de ellos, se transmitió el dispositivo categorial hermeneutizante y las temáticas vertebrales de las teorías de la interpretación. Sin embargo, la presencia de Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer en los años setenta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Instituto Goethe, permitió comprender la hondura de sus ideas y la trascendencia de su filosofar. Hasta acá llega la fase prebeuchotiana de la hermenéutica en México. De mediados de los ochenta en adelante, el magisterio de Mauricio Beuchot permitió generar una óptica interpretacional capaz de abordar los problemas de nuestro tiempo. De 1950 a mediados de los años ochenta, la hermenéutica no figuraba en los congresos de filosofía y no existía como cátedra en ninguna escuela; la enseñanza aislada de nuestros maestros se

construía de manera solitaria en espacios de formación teológica –como es el caso de Schökel y Chico Sánchez– y de psicología, pedagogía y filosofía en la situación de Suárez y Sánchez Puente. En la actualidad sólo vive Gabriel Chico, siendo catedrático en la escuela de teología dominica de León, Guanajuato, en el Bajío mexicano. En esa época predominaba una lectura unívoca del marxismo, sobre todo de factura soviética y luego althusseriana, una marcada orientación positivista, conductual, funcional y analítica y una fuerte tendencia relativista liderada por el estructuralismo, el postestructuralismo y el lacanismo. Ahora bien, es necesario decir que el iniciador de la hermenéutica en México ha sido Mauricio Beuchot Puente. Él es el autor del *Giro Hermenéutico* en una época de adoración unívoca por la ciencia, la técnica y la globalización. A partir de su presencia, la hermenéutica se vuelve visible en congresos de filosofía, en coloquios de hermenéutica, tesis de licenciatura y posgrado, volúmenes colectivos y revistas científicas y de divulgación. Desde mediados-fines de los años ochentas y a través de su diálogo con Sánchez Puente y Chico Sánchez, Beuchot se preocupa por acercarse al discurso hermenéutico. Tal giro se observa en su magisterio y en la evolución de su pensamiento. Es en el año de 1993 en el VII Congreso Nacional de la Asociación Filosófica de México, cuando concibe de manera integral su propuesta llamada “hermenéutica analógica”, en su ensayo titulado “*Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*” (Aguilar: 1993). Él ha apostado a la reflexión compuesta de analogía e interpretación, ya que suponen que su articulación conjunta puede aportar diversos criterios a la compleja situación del mundo actual. La filosofía consiste para Beuchot antes que otra cosa, en la búsqueda y exploración de una Idea cardinal, siendo este pensar: *philosophia prima* o caricatura de un filosofar simplista. En este sentido su *Filosofía Primera* es un pensamiento propositivo, crítico y reconstituyente, ya que está a la búsqueda de esa Idea primordial, que para él es la analogía y la hermeneuticidad, conduciéndolo a generar un poderoso ejercicio interpretacional, respetando el pretérito distante y la memoria, acompañado de una revaloración de la tradición y de la búsqueda del bien común, alcanzando su finalidad (*telos*) en la aproximación a una idea apta de fertilizar los espacios de la experiencia concreta. Esa Idea se configura en un punto trascendental que indica las categorías vertebrales de su propuesta filosófica (univocidad, equivocidad, frónesis, icono,

símbolo, ontología, diagrama, ser, verdad ontológica, razón analógica, etc.). Es importante señalar que buena parte de las filosofías actuales han sancionado un complejo proceso de conocimiento: la antiinterpretación y/o desinterpretación en el estudio de las relaciones interculturales, de la política, lo ético y lo estético, alejándose de manera notoria del campo ontológico y de la epistemologicidad. Él nos acercará a un modelo interpretativo prudente, racional y equilibrado, alejándonos de un modo de conocer utilitario, inmediatista e instrumental, para conducirnos a una crítica radical del mundo técnico, ese universo inhumano lleno de competencia y rivalidad, donde el ganador es el que se acopla a la ética de los hechos consumados, al éxito y al placer efímero.

El desarrollo de la hermenéutica analógica ha sido impresionante. Se han realizado veinte congresos de 1997 a la fecha, llevándose la mayor parte de los encuentros en el Instituto de Investigaciones Filológicas y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, publicándose las memorias en diversas etapas cronológicas. La primera coordinada por Mauricio Beuchot titulada “La voz del texto. Polisemia e interpretación. Memoria de la primera jornada de hermenéutica” (Beuchot: 1998). La segunda coordinada por el propio Beuchot y Jorge Velásquez, titulada “Interpretación, poesía e historia” (Beuchot y Velásquez: 2000). La tercera coordinada por Beuchot y Ambrosio Velasco llamada “Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias” (Beuchot y A. Velasco: 2001a). La siguiente coordinada por Beuchot y Carlos Pereda titulada “Hermenéutica, estética e historia” (Beuchot y Pereda: 2001b) y la coordinada por los autores anteriormente mencionados llamada: “Interpretación, diálogo y creatividad” (Beuchot y Velasco: 2003). Así como diversos volúmenes producto de encuentros de enorme trascendencia coordinados por la Dra. Gabriela Hernández y el Dr. Ricardo Blanco Beledo. Tales eventos de Hermenéutica analógica se han celebrado año tras año, siendo el 2011 el último congreso nacional sobre su temática realizada en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Por otro lado, el seminario de hermenéutica ha desarrollado y publicado los trabajos en un altísimo número de coloquios y encuentros sobre psicoanálisis, religión, ética y demás temáticas filosóficas. Además, buena parte de



los escritos realizados en estos eventos han sido publicados en diversas colecciones (Conde: 2010a, 2010b, 2010c, 2011).

A nivel internacional, la propuesta de Beuchot ha tenido enorme relevancia; se ha tenido un diálogo fecundo e intenso en la ciudad de México con el hermeneuta italiano Gianni Vattimo (Beuchot y Vattimo: 2006c). El 22 de noviembre de 2004 se llevó a cabo en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. El título de la presentación fue “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”. El filósofo partidario del debilismo propugnaba la construcción de una hermenéutica que no sólo fuera analógica, sino que había que aspirar a alcanzar la condición anagógica, orientada a la espera. Es decir, más allá del sentido literal y del alegórico. En ese horizonte se trataba de una hermenéutica comprometida con la política, capaz de superar la dimensión de la teoría y de la ideología. Es por eso que es relevante la anagogía, ya que desde un horizonte místico se relaciona con el devenir y la vida futura. También se vincula con la esperanza y la fe. Vattimo insistía que la hermenéutica analógica es débil, pues no es violenta ni agresiva, y en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Por otro lado, la veía un poco limitada al estar atada a la verdad y la objetividad. Al vivir en una época posmetafísica, donde, según Vattimo, se ha abandonado la verdad como correspondencia y se ha adoptado la verdad como descubrimiento, no existe ninguna razón para preocuparse por la objetividad y la verdad. En ese camino, su fragilismo y nihilismo activo en la ruta de Nietzsche y Heidegger le daba más libertad en su proyecto filosófico. Sin embargo, visualizaba en la propuesta beuchotiana una invitación interesante, aunque demasiado ligada a la verdad y la objetividad. El filósofo mexicano ha construido su teoría basado en la *phrónesis*, esto es, la prudencia, considerada por Aristóteles de gran significado para la acción. De ahí que la analogía es virtud o puesta en práctica de los valores en los hechos. Y la objetividad y la verdad señaladas por Vattimo son en la hermenéutica analógica de carácter icónico o proporcional, alejadas de la identidad y absolutismo de los positivistas y de la alegoricidad de los subjetivistas. Van más allá de la metonimia de los positivistas y de la metáfora de los indeterministas, ya que configuran una verdad y una objetividad prudencial, fronética y diagramática. Al final, Vattimo declaraba su simpatía por la hermenéutica analógica,

situándola al interior de *Il pensiero debole*. A su vez se decía analógico, con una mínima y pequeñísima dosis de *fundamento y verdad* (Vattimo: 2010).

El 18 de octubre de 2007 Beuchot tuvo otro diálogo sobre la hermenéutica analógica en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, esta vez con Jean Grondin, profesor de la Universidad de Montreal. El título de la presentación fue “El camino analógico de Mauricio Beuchot”, donde Grondin planteaba su simpatía por la analogía, ya que se distanciaba de manera radical del relativismo (Beuchot, Velasco, Grondin: 2008c). Afirmaba que el equivocismo ha orillado a la hermenéutica al descrédito y formulaba la necesidad de frenar ese oleaje subjetivista que ha inundado, desde la equivocidad, a la hermenéutica en la actualidad. Planteaba una sana distancia con la filosofía beuchotiana al explicitar que en la analogía predomina la identidad sobre la diferencia, y eso permite una intromisión en la equivocidad. Grondin era partidario de la hegemonía de la identidad sobre la diferencia, y eso lo alejaba de una hermenéutica icónica. Una vez más, Beuchot se encontraba ante una dura crítica a su propuesta. Mientras Vattimo lo acusaba de objetivista y de estar un poco cargado al fundamento y la verdad, Grondin lo veía como un equivocista que prefería la diferencia sobre la identidad. Nuestro filósofo le respondió al pensador canadiense señalando la relevancia de la interpretación equilibrada, resaltando la proporción o equilibrio analógico; demarcándose de una interpretación definitiva, cerrada, única y excluyente para proponer un acercamiento ponderado y medurado. Ni un criterio claro, metonímico y distinto, ni tampoco un abordaje difuso, alegórico e intangible, ni la inconsistencia y blandura debilista, ni la hipercoherencia superevidente de un pensamiento fortísimo. La respuesta discurrió en torno al equilibrio, a la necesidad de la proporción, a la urgencia de una analogía analógica, capaz de integrar los extremos y explorar la medianía entre la necesidad y el deseo. Es difícil ubicarse filosóficamente en la analogía y aún más, cuando se declara estar próximo a la diferencia y un poco distante de la identidad. En el ser humano predomina la diferencia, ya que prevalece la sorpresa y la innovación sobre lo repetitivo y arcaico. De ahí que la diferencia acabe siempre predominando sobre la necesidad. Finalmente, Grondin aceptó la actualidad de la hermenéutica analógica y su importancia en el pensamiento reciente (Grondin: 2008).

En la Universidad Nacional de Comahue en Neuquén, Argentina, se realizó un seminario sobre hermenéutica analógica y barroca, el resultado fue un texto donde se discute la pertinencia de tal propuesta en el marco de América Latina. Ese texto coordinado por Samuel Arriarán (2007) contó con la participación de importantes filósofos y pensadores latinoamericanos del tipo de Nélica Beatriz Sosa, Fernando Sánchez, Esmeralda Lucca, Vanina A. Papalini, Adriana Otero, Samuel Arriarán y el propio Beuchot. En ese material se discute sobre el futuro de la ciudad latinoamericana, el multiculturalismo, el turismo, la interpretación y el sujeto, la historia y la política desde la perspectiva de la Hermenéutica Analógica y Barroca. En la Universidad de Valladolid, España, se realizó un encuentro donde se ha discutido la importancia conceptual y temática de la hermenéutica analógica en el año de 2005, en la que participaron Sixto Castro, Quintana Paz, Mauricio Beuchot y otros; en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia, donde se celebró el XI Congreso Internacional de Filosofía titulado “Hermenéutica analógica, democracia y Derechos Humanos” (2005), planteándose la importancia del marco categorial de tal propuesta. En dicho evento participaron filósofos de la categoría de Franz Hinkelammert, Sofía Reding Blase, Ángel Papacchini Lepra y Francisco Sierra Gutiérrez. El 27 y 28 de febrero de 2008 se celebró un encuentro en Valladolid, España en la Universidad Europea Miguel de Cervantes, llamado: “La recepción de la Hermenéutica analógica en España”, contando con la presencia de importantes filósofos de la península ibérica, como es el caso de Francisco Arenas-Dolz, Miguel Ángel Quintana, Lourdes Otero, Joaquín Esteban Ortega y otros (Ortega: 2008). En octubre de 2009 y 2010, se ha seguido celebrando en Valladolid, España, un evento internacional en el que diversos filósofos y filósofas españoles, como Juan R. Coca, Teresa Oñate, Sixto Castro, Gemma Gordo Piñar, entre otros, discuten la actualidad de su pensamiento.

La notable filósofa española Lourdes Otero León ha escrito un libro sobre la importancia de la Hermenéutica analógica en la narratología, la literatura y la retórica, estableciendo algunos puentes con la Filosofía del Límite de Eugenio Trías y la Hermenéutica Simbólica de Andrés Ortiz- Osés. En el primer apartado titulado: “La Hermenéutica analógica y su

recepción en España” señala: “Mauricio Beuchot afirma que el concepto de la analogía, ‘novohispano y contemporáneo’, puede ser la clave para destrabar el dialogo filosófico y en el contexto latinoamericano, dándonos a la vez algo muy nuestro y muy universal. En esta doble dirección, hispana e internacional trataremos, cómo las aportaciones de Beuchot a la ontología hermenéutica han dado fruto, especialmente en dos ámbitos temáticos: la teoría de la educación y la estética del símbolo” (Otero: 2007.9). La doctora Otero ha escrito recientemente, otro texto donde recupera el pensamiento de Beuchot en relación a la ética y la estética (Otero. 2011).

En el año de 2009 se celebró en el mes de mayo en Valencia, España, una discusión filosófica con Adela Cortina, Jesús Conill y Francisco Arenas en torno a la especificidad y porvenir de la hermenéutica analógica en la Universidad de Valencia. Para septiembre de 2011 en la Universidad de Valladolid, España, se continuará con los eventos anuales donde diversos filósofos y pensadores dialogan sobre la filosofía de Beuchot. Eso demuestra la presencia conceptual y metodológica de su filosofar fuera de nuestras fronteras y el vigor de sus ideas y propuestas.

El propio Beuchot señala que la hermenéutica analógica ha tenido una enorme importancia en diversos ámbitos filosóficos y en especial en Iberoamérica, él dice: “Pero vengamos ya a lo que aporta de suyo, desde Latinoamérica y para Latinoamérica, la hermenéutica analógica. Ella quiere aportar lo mismo que quisieron para México los novohispanos, los románticos, ese pensador clarividente que fue Octavio Paz, y autores como Dussel y Scannone buscaron en la analogía la posibilidad de hacer una filosofía propia, mas no desencajada de la filosofía mundial, con esa facultad peculiar que tiene la analogía de insertar lo particular en lo universal. Eso es algo que una hermenéutica analógica puede proporcionar a la filosofía mexicana. También quisieron para ella la recuperación de la capacidad simbólica. Tal vez no la recuperación de los símbolos pasados, es decir, quizá no el contenido simbólico, pero sí la estructura; tal vez no el a priori de la simbolicidad como *a priori* del contenido, sino como a priori estructural; tal vez no la actuación simbólica concreta, pero sí la competencia simbólica, como la competencia lingüística de que ha

hablado Chomsky. Igualmente, quisieron para México la superación del relativismo contundente y disolvente, para llegar a un multiculturalismo, o mejor, a un pluralismo en el que, sin perder la capacidad de inserción en lo universal, se resaltara la particularidad y la diferencia. Pero no diferencia engañosa ni pura identidad falseada. Hay una especie de mestizaje cultural, que trata de ofrecer lugar a las distintas porciones, es proporcional. Pues el mestizo es un análogo. Todas estas son cosas que alcanza la analogicidad. Hay que analogizar la hermenéutica, hay que analogizar la filosofía. Hay que iconizarnos con los demás, hay que iconizar nuestras prácticas individuales y sociales, para lograr ir más allá del liberalismo procaz y del igualitarismo ingenuo; más allá del individualismo perverso y del comunitarismo acrítico; hacia una síntesis nueva, que podrá darse, creo yo, por la analogía” (Beuchot: 2004.121-122).

Tal como se ve, la propuesta beuchotiana hunde la elaboración de su pensamiento y la escritura de su obra en la tradición filosófica, que va de Aristóteles a los medievales, pasando por Aquino, Vico, Kant, Marx y Gadamer, en su historicidad ontológica y antropológica y en un hondo saber de sus vertebrales aportaciones, con una profunda vinculación con el presente y con el planteamiento de la problemática del hombre y del mundo en la coyuntura actual. En ese sendero, su filosofía articula de manera icónica lo universal y lo particular, la identidad y la diferencia, la metáfora y la metonimia, construyendo elementos que nos dan la pauta para interpretar creativamente lo problemático del presente. Sin duda alguna, Mauricio Beuchot es nuestro mejor filósofo, no sólo por la envergadura de su pensamiento, sino por el modelo de ser humano que nos presenta en su existencia concreta y fáctica. Eso conduce a señalar la pertinencia de su propuesta filosófica y movimiento ideacional, no sólo en España y América Latina, sino a escala planetaria.

## CONCLUSIONES

Este artículo nos ha expuesto la frescura y vitalidad de un proyecto filosófico de largo alcance, sobre todo pensando en su incidencia en el momento presente. A su vez, nos conduce a señalar la posibilidad y realidad de proponer una hermenéutica analógica en la actualidad. Esa es nuestra respuesta y tesis central de este trabajo. El movimiento de la hermenéutica analógica ha aglutinado personajes y nombres, tanto nacionales como extranjeros nucleándose en torno a una propuesta dinámica y afanosa. Beuchot es un filósofo que ha sabido configurar un verdadero equipo de pensadores, generando una auténtica interdisciplinariedad en torno a la versatilidad de las funciones de Hermes. Su propuesta ha matizado la recepción de la hermenéutica en lengua castellana, diseñando una manera de hacer filosofía distinta, diferente, gozosa y llena de sentido.

Como se ve, la hermenéutica analógica ha tenido una marcha pujante y creciente. Se sigue construyendo internamente y se aplica externamente. Tal propuesta se ha extendido más allá de un territorio localista, encontrando buena recepción en diversos países de América Latina y en algunos países de Europa como España, Italia y Rumania. Mauricio Beuchot Puente ha publicado sesenta libros en torno a tal propuesta y se han generado más de quinientas tesis a nivel de licenciatura, maestría y posgrado. Todo ello indica la necesidad de construir una epistemología radical para abordar la problemática de la cultura y de la sociedad. Esto es algo que nos hace ver como la filosofía iberoamericana; no es un tejido insular segregado, sino que se abre a la ciencia social, tratando de ampliar los criterios epistémicos y ontológicos y generar una propuesta propia. Es una señal de la dialecticidad y de la analogicidad que debe incorporar al pensamiento filosófico para abordar lo propio y particular de su situación concreta, sin extraviarse del espacio universal de la filosofización. En conclusión, el discurso hermenéutico analógico, adquiere enorme actualidad en un crítico momento de malentendidos y sinsentidos en el ámbito de la filosofía social. Su pertinencia o inviabilidad dependerá de su fuerza y de su aplicación. Su proyecto implica reconstruir desde la óptica de la contradicción y de la proporción, una teoría de la sociedad y de la cultura, así como un abordaje responsable del ser, la verdad, la razón, el deber y la

trascendencia. Tanto en el ámbito de la interpretación, como de la argumentación, proporcionará elementos para elaborar el entramado categorial necesario, para abordar la complejidad de las relaciones sociales.

Después de este breve recorrido por el impacto de la hermenéutica dialógica y analógica y tras haber abordado el estudio de la teoría y el método de nuestra propuesta, aplicada al ámbito del filosofar, así como en el terreno educativo, jurídico, intercultural e histórico, vemos que tal dispositivo, puede ser aplicada a la compleja problemática de la sociedad actual. Presenciamos en ella, un conflicto entre modernidad y posmodernidad, entre lo metafórico y lo metonímico, lo unívoco y lo equívoco, la contradicción y el consenso. En esta época claramente de segmentación y monismos es cuando más se necesita una teoría y un método apto para interpretar la naturaleza, la sociedad y el pensamiento a través de la integración y del estudio de la proporción y de la iconicidad, pero de una dialécticidad lo ampliamente creativa como para ofrecernos una conjunción pertinente, que pueda rescatarnos de la cultura cuantitativa de los positivismo científicos y de la fragmentariedad del relativismo cualitativista. En ese contexto, se nos dan claves y señales para no ser presa de los fundamentalismos univocistas, ya sean del este o del oeste, ni de los fragmentarismos equivocistas que han encontrado tanta cabida en nuestros medios. Se trata de una filosofía transmoderna que recupera lo óntico, los ejes antropológicos, los criterios morales, la erudición profunda y la idea de transformación, en momentos críticos del pensamiento filosófico a escala universal, siendo en consecuencia una filosofía del devenir, que articula las grandes tradiciones del pensamiento griego y medieval con las aportaciones recientes del filosofar analítico, interpretacional y fenoménico. La Hermenéutica Analógica es un fecundo dialogo entre la tradición clásica y la reflexión analítica, entre la vocación filosófica de Iberoamérica y las grandes diafilosofías debilitas y fronterizas. Entre la mistagogia deconstructivista y el misticismo, entre los pensamientos dialécticos y el horizonte icónico de lo sagrado. Mauricio Beuchot ha realizado una hermenéutica que partiendo de un conocimiento de primera mano, de la filosofía griega y medieval estableció dispositivos dialogizantes, con la filosofía moderna y contemporánea, en especial con la analítica y la fenomenología, recuperando la herencia ricoeriana de

establecer ejes de correspondencia epistémica entre el pensamiento anglosajón y la tradición hermenéutica (Ricoeur: 2000). ¿Qué queda por decir? Sólo esto, la hermenéutica analógica forma parte del pensamiento filosófico en español que se abre hacia la universalización. De esta manera, nos damos cuenta de la enorme actualidad de su obra en la coyuntura actual.

## **Bibliografía**

- Aguilar, M. (1995): *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujetos y hermenéutica*". VII congreso Nacional (AFM, octubre, 1993, Cuernavaca, Morelos) UNAM, México.
- Arriarán, S. (2007): *La hermenéutica en América Latina*. Itaca, México.
- Beuchot, M. (1979): *Elementos de semiótica*, UNAM, México.
- Beuchot, M. (1998): *La voz del texto*, en Polisemia e interpretación, Memoria de la Primera Jornada de Hermenéutica, UNAM, México.
- Beuchot, M. y Velásquez, J. (2000): *Interpretación, poesía e historia*. UNAM, México.
- Beuchot, M. y Velasco, A. (2001a): *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*. UNAM, México.
- Beuchot, M. y Pereda, C. (2001b): *Hermenéutica, estética e historia*. UNAM, México.
- Beuchot, M. y Velasco, A. (2003): *Interpretación, dialogo y creatividad*. UNAM, México.
- Beuchot, M. (2004): *Hermenéutica analógica y del umbral*. Editorial San Esteban, Valladolid.
- Beuchot, M. (2005): *Interculturalidad y derechos humanos*. UNAM / Siglo XXI, México.
- Beuchot, M. (2006a): *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, México.
- Beuchot, M. (2006b): *Filosofía Política*. Torres Asociados, México.
- Beuchot, M. y Vattimo, G. (2006c): *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México.
- Beuchot, M. (2007a): *Compendio de hermenéutica analógica*. Torres Asociados, México.
- Beuchot, M. (2007b): *Temas de ética aplicada*. Torres Asociados, México.



- Beuchot, M. (2007c): *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. Cuadernos del Seminario de Hermenéutica I, IIFL, UNAM, México
- Beuchot, M. (2007d): *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. UNAM, México.
- Beuchot, M. (2008a): *Facetas del pensamiento colonial mexicano*. Cuadernos del Seminario de Cultura Mexicana, México.
- Beuchot, M. (2008b): *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Beuchot, M., Velasco, A, Grondin, J. (2008c): *El lugar de la hermenéutica analógica en las hermenéuticas actuales*, UNAM, México.
- Beuchot, M. (2009): *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Universidad Autónoma de Coahuila, México.
- Beuchot, M. (2010a) *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*. Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Beuchot, M. (2010b): *La hermenéutica analógica en la historia*. UNSTA, San Miguel de Tucumán, Argentina.
- Beuchot, M. (2010c): *Retóricos de la Nueva España*. IIFL, UNAM, México.
- Beuchot, M. (2011): *Epistemología y Hermenéutica Analógica*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.
- Chico, G. (2000): *Hermenéutica e historia*. Analogía, México.
- Conde, Napoleón (comp.) (2011): *Hermenéutica, analogía y sociedad*, Torres Asociados, México.
- Conde, Napoleón (coord.) (2010a): *Hermenéutica analógica, filosofía y ciencias*, Torres Asociados, México.
- Conde, Napoleón (comp.) (2010b): *Hermenéutica analógica y ámbitos de ciencias sociales*, Torres Asociados, México.
- Conde, Napoleón (2010c): *Hermenéutica analógica y saberes sociales*, Torres Asociados, México.
- Grondin, J. (2008): “El camino analógico de Beuchot“, en Beuchot, M., Velasco, A., Grondin, J: *El lugar de la hermenéutica analógica en las hermenéuticas actuales*, UNAM, México.

- Ortega, J. (coord.) (2008): *La recepción de la hermenéutica analógica en España*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid, España.
- Otero, L. (2007): *Hermenéutica analógica, literatura y límites*. Editorial Torres Asociados, México.
- Otero, L. (2011): *Hermenéutica analógica, ética y estética*, Torres Asociados, México.
- Ricoeur, P. (1970): *Freud, una interpretación de la cultura*. Traducción Armando Suárez. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Ricoeur, P. (2000): “*Si mismo como otro*”, Siglo XXI, México.
- Sánchez, R. (2000): *Enseñar a investigar. Una didáctica nueva de la investigación en ciencias sociales y humanas*. Editorial: CESU/Plaza y Valdés.
- Schökel, L. (1994): *Apuntes de hermenéutica*. Trotta, Valladolid.
- Vattimo, G. (2010): *Adiós a la verdad*, Gedisa, Madrid.

# LA HA COMO UNA HERMENÉUTICA RELATIVISTA

SIXTO J. CASTRO

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

## 1. El concepto de interpretación

El filósofo norteamericano Joseph Margolis ha desarrollado la atención la tesis del “relativismo robusto”, una idea que, a mi modo de ver, tiene importantes consecuencias ontológicas para la hermenéutica analógica, como voy a tratar de mostrar en lo que sigue, teniendo como ámbito privilegiado de aplicación la obra de arte.

Para Margolis hay una serie de *denotata* que son intrínsecamente interpretables, en la medida en que poseen propiedades Intencionales (lingüísticas, semánticas, semióticas, gestuales, significativas, simbólicas, representacionales, expresivas, retóricas, intencionales, históricas, tradicionales, estilísticas, de género –a los efectos, Intencional equivale a cultural–). A diferencia de los fenómenos culturales (Intencionales), que son “intrínsecamente” interpretables, los naturales no lo son, pero en la medida en que están subsumidos en esta o aquella teoría explicativa, pueden ser vistos como “interpretables”, es decir, una nube no tiene *per se* propiedades Intencionales (mas Hamlet sí las tiene). No obstante, no hay una separación tajante entre lo cultural y lo físico, dado que las entidades culturales que poseen propiedades Intencionales están indisolublemente encarnadas en propiedades materiales o físicas, es decir, son realidades *mestizas*, como le gusta decir a Beuchot. Tal es el caso de todas nuestras preferencias o textos: hechos, acciones, producciones, creaciones, obras, discursos, pensamientos, historias o incluso sueños.

Al referir una propiedad física perceptible (color o forma, por ejemplo), la descripción puede hacerse más determinada añadiendo más especificaciones intensionales relevantes (p. ej. a rojo se le añade escarlata). Pero eso no se aplica a las propiedades Intencionales. En la descripción física, la intensidad varía de modo inversamente proporcional a la extensión

(cuantas más especificaciones intensionales se den menor será la extensión a la que correspondan) y, en ese caso, rige la lógica bivalente: un objeto está o no en esa extensión, no cabe otra posibilidad. Mas en lo que respecta a las propiedades Intencionales no sucede eso, pues cabe decir que las éstas son determinables pero no determinadas (en el sentido que a este término se le da respecto a las propiedades físicas, que son cada vez más determinables de un modo lineal). Las propiedades Intencionales son determinables, en la medida en que están abiertas a ser determinadas interpretativamente de acuerdo con la práctica ampliativa de una sociedad, sin que en esta determinación quepa cualquier cosa, ya que una laxidad excesiva (equivocismo) acabará con el rigor interpretativo, mientras que unos significados fijados de modo definitivo (univocismo) eliminarán el valor de cualquier publicidad (¿para qué el debate si sólo hay una descripción posible del mundo?). Así pues, la interpretación de los objetos que poseen propiedades Intencionales se dirige a “significados” y estructuras “significativas” y tales estructuras no se comportan del mismo modo (lógicamente) que las propiedades físicas. Si se pone en entredicho la bivalencia, hay que pasar a una forma de relativismo<sup>25</sup>.

Ahora bien, los textos interpretados deben tener también unas ciertas propiedades estables – no hay que confundirlas con naturalezas fijas<sup>26</sup>–, de carácter simbólico o icónico, en la terminología de Beuchot, ya que hay una preformación cultural que posibilita que se dé un entendimiento mutuo entre los individuos, una estabilidad semántica que permite a los hablantes aprender su lengua y su cultura maternas. Tal estabilidad se entiende mejor como simbólica, pues no es ni unívoca ni irreductiblemente ambigua.

Así pues, ¿en qué consiste, entonces, una teoría de la interpretación? Una teoría adecuada de la interpretación buscará explicar: 1) cómo es que podemos, referencialmente, fijar, identificar o individuar obras de arte o textos para la interpretación sin afirmar al mismo tiempo que su naturaleza, sus propiedades, sus límites esenciales también están fijados,

---

<sup>25</sup>Cf. Joseph Margolis, “Relativism and interpretive objectivity”, en *Metaphilosophy* 31 (2000) 220-221.

<sup>26</sup> Cf. Joseph Margolis, “Reinterpreting Interpretation”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 47 (1989) 242.

están determinados, son inmutables, o que no quedan afectados por el hecho de interpretarlas, es decir, hay que moverse entre el extremo del equivocismo (que negará esa posibilidad de individuación) y el univocismo (que afirmará que el proceso interpretativo o la historia efectual no afectan en absoluto a una naturaleza determinada); 2) cómo se constituyen las obras de arte o los textos como tales por primera vez, de tal modo que se vuelven referentes relativamente estables (análogos) del discurso interpretativo posterior; y 3) cómo la interpretación discursiva puede alterar las naturalezas de los textos y las obras de arte individuados y, al hacerlo, reconstituir sus naturalezas o propiedades sin desorganizar su identidad numérica y (por supuesto) sin invitar a un caos total, es decir, tomando conciencia de la analogicidad de la naturaleza textual<sup>27</sup>. Eso nos lleva a aceptar que las prácticas interpretativas habrán de ser plurales, que no tienen que converger necesariamente en una única interpretación omniabarcante que se constituya en final del proceso hermenéutico (como querían los univocistas), y que en ocasiones serán incompatibles (pero esto no significa caer en el equivocismo, porque éste trabaja según el modelo de la lógica bivalente, mientras que la hermenéutica analógica puede afirmar la plausibilidad de las interpretaciones atendiendo a la atribución, a la proporcionalidad..., sin fijar su desarrollo en una lógica bivalente, sino haciendo uso de otras lógicas, como veremos), porque la realidad es evolutiva, analógica, mestiza, icónica, siempre es más que lo que aparenta, de modo que las constricciones formales de las categorías kantianas o las leyes de la lógica bivalente se quedan, en ocasiones, cortas para interpretarlas. El tolerar este carácter abierto de la interpretación no significa renunciar a acceder a la realidad; al contrario, como el modelo analógico nos propone, se trata de hacerlo de modo proporcional<sup>28</sup>.

Desde la modernidad se ha mantenido una cierta tendencia hacia el univocismo, la idea de que *en todos los ámbitos* sólo puede haber una interpretación correcta, precisamente a partir del supuesto de que la naturaleza física encaja en una lógica bivalente y que la norma de las ciencias físicas es una norma que puede y debe aplicarse a todo proyecto interpretativo. En

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 247

<sup>28</sup> Cf. Joaquín Esteban Ortega, “La radicalización trágica de la pedagogía hermenéutico-analógica”, en *Estudios Filosóficos* 54 (2005) 257.

el ámbito de la estética, y siguiendo esta intuición, Monroe Beardsley<sup>29</sup> defendió el “principio de la intolerabilidad de incompatibles”, que sostiene que si dos interpretaciones son lógicamente incompatibles, ambas no pueden ser verdaderas, ya que estima que no hay diferencia entre los objetos físicos y los textos literarios. Pero los fenómenos culturalmente cargados están claramente abiertos a las disputas intensionales, es decir, a la identificación bajo descripciones alternativas; y no es posible demostrar que esas interpretaciones plurales, no convergentes, sean correctas o incorrectas, sin más, puesto que esta proliferación de divergencias intensionales está en el centro de lo cultural: sólo hay que pensar en las diversas escuelas de pensamiento ideológicas, tradiciones, así como en la profunda informalidad de las reglas del lenguaje y de la creación artística<sup>30</sup>. La hermenéutica analógica, al ser una aproximación pluralista, también acepta la multiplicidad interpretativa, y precisamente en los mismos términos de diferencias intensionales: no hay una descripción única de un objeto cultural, de manera que lo que en una lógica bivalente se considera incompatible, en una lógica multivaluada puede considerarse válido<sup>31</sup>. Esto no significa que podamos, sin más, defender como verdaderas interpretaciones contradictorias de un fenómeno, sino que *lo que sería contradictorio en un modelo de lógica bivalente* (con los valores de verdad-falsedad como valores únicos) puede ser defendido como plausible, razonable, etc., en un modelo multivaluado.

Esto no supone caer en el escepticismo. Al contrario, tanto Beuchot como Margolis defienden que hay un mundo real y que sabemos mucho de él, y precisamente por eso, el carácter multivaluado de la lógica interpretativa que manejamos nos conduce al relativismo. Ahora bien, defender el “relativismo” no implica que todo valga, que todo juicio o interpretación sea tan bueno como cualquier otro: sólo implica que es necesario poner en entredicho la bivalencia a la hora de analizar los fenómenos culturales. Las afirmaciones de verdad no surgen sólo en contextos de lógica bivalente, sino también en espacios de lógicas multivaluadas en las que se reemplazan los valores bivalentes de verdad por otros valores

---

<sup>29</sup> Cf. Monroe Beardsley, *The possibility of criticism*, Detroit, Wayne State University Press. 1970, p. 44.

<sup>30</sup> Cf. Joseph Margolis, “Robust relativism”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35 (1976) 44.

<sup>31</sup> Cf. Joseph Margolis, “Relativism and interpretive objectivity”, 203-204.

(llamémosles también valores de verdad o valores semejantes a la verdad), es decir, opciones aléticas que no se limitan a añadir un tercer valor (indeterminado) al par bivalente verdadero/falso.

El modelo de lógica multivaluada para la interpretación de los objetos culturales no consiste en una lógica trivalente que simplemente añada un tercer valor (“indeterminado”) a lo que sería de otro modo una lógica bivalente; por el contrario, propone una lógica que trata la verdad y la falsedad de modo asimétrico, de tal manera que puede mostrarse que las interpretaciones son falsas (no están de acuerdo con la evidencia pertinente), pero ya no puede mostrarse que sean verdaderas (dado que seguir usando la verdad conduciría inevitablemente a la contradicción); y es una lógica que proporciona valores de verdad adicionales, posiblemente escalonados (por ejemplo, plausible o apto o razonable, etc.) en vez de la verdad<sup>32</sup>, lo cual no excluye la verdad, sino que la convierte en un término quasi-escatológico o regulativo.

Los artefactos culturales son determinables y no están determinados al modo en que la teoría nos dice que lo están los objetos físicos –éstos son descriptibles, en principio, de un modo bivalente, lineal o extensional que respeta la regla del *tertio excluso*: un palo está curvado o es recto, no las dos cosas–, de modo que la bivalencia y el *tertio excluso*, en el mundo de los objetos culturales, no valen de modo excluyente, salvo de modo consensual. De este modo, y manteniendo la tensión entre la identidad y la diferencia que propugna la hermenéutica analógica, Hamlet puede identificarse como una y la misma obra aunque su “naturaleza” vaya cambiando y evolucionando a través del proceso normal de interpretación. Sus propiedades siguen siendo determinables, sin ser determinadas, y pueden estar sujetas a cambio de acuerdo con la práctica característica de interpretaciones historizadas de lo Intencional<sup>33</sup>. Así pues, no puede concluirse en una única interpretación posible y definitiva de ningún texto, porque su misma “naturaleza” va cambiando con el

---

<sup>32</sup> Cf. Joseph Margolis, 1995. “Plain Talk about Interpretation on a Relativistic Model”, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53 (1995) 6.

<sup>33</sup> Cf. Joseph Margolis, *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*. Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 93.

proceso interpretativo, aunque esto no implique una destrucción de toda ontología, sino que, más bien, parece que es un presupuesto implícito en una ontología analógica.

No se trata, pues, de asumir el relativismo de Protágoras, a quien Platón, en el *Teeteto*, y Aristóteles, en el libro gamma de la *Metafísica*, acusaron de defender tesis contradictorias *hic et nunc*. No se trata de asumir esto tal cual, porque ello lleva consigo la suposición de la lógica bivalente, por lo que, en efecto, el relativismo protagórico es autocontradictorio, como lo es la afirmación de que “el enunciado ‘todo es relativo’ es un enunciado absoluto”. Pero la hermenéutica analógica, con su apelación a semejanzas y diferencias, muestra que en la mayoría de los casos sólo podemos llegar a interpretaciones plausibles, aceptables, satisfactorias, lo que no significa que sean falsas (aunque, evidentemente, haya interpretaciones falsas), sino que entran dentro de ese espacio que la analogía permite. De hecho Beuchot acepta el relativismo, aunque considera que hay que ponerle límites, “y los límites del relativismo sólo pueden venir de aceptar algo como universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones, esto es, unos cuantos principios”<sup>34</sup>. Por eso es posible hacer una gradación de modo no arbitrario, para distinguir entre interpretaciones más o menos plausibles, dados ciertos supuestos básicos que, en la hermenéutica analógica son el analogado principal, la proporcionalidad, etc., es decir, cabe establecer un orden analógico<sup>35</sup>.

## **2. Una ontología analógica no reduccionista**

Queda claro, pues, que las obras de arte no pueden equipararse con las entidades físicas. Beuchot diría que las obras de arte, como cualquiera otra de las preferencias o textos humanos, son analógicas, tienen una existencia que no se reduce a su encarnación física (que sería lo pretendido por los univocismos de todo cuño), pero que tampoco es totalmente independiente de esa encarnación (como querrían los equivocismos). Margolis afirma esto mismo al decir que las obras de arte son entidades físicamente encarnadas y culturalmente

---

<sup>34</sup> Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, FCE-UNAM, 2008, p. 54.

<sup>35</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México, Herder, 2004, 24-27.



emergentes, paralelas en su constitución ontológica a las personas, que son entidades culturales emergentes, encarnadas en cuerpos físicos y, como entidades emergentes, exhiben propiedades emergentes que no están en los mismos cuerpos físicos: su naturaleza es, pues, analógica. Ya Strawson, en *Individuals*, distingue entre la persona y el cuerpo (no se atribuyen las mismas propiedades a los dos), mas las personas y los cuerpos no pueden distinguirse por medios puramente sensibles. De modo semejante, las palabras y las frases no pueden identificarse con las marcas y los sonidos a los que están vinculadas, aunque no puedan distinguirse de éstos por medios puramente preceptuales. Toda la serie de las cosas que pertenecen al mundo cultural muestra la misma clase de emparejamiento y necesidad de explicación: por ejemplo, acciones y movimiento, palabras y sonidos, pasos de danza y cambios en la posición corporal, sucesos históricos y sucesos meramente temporales, bloques de mármol y esculturas y finalmente, miembros del Homo sapiens y yoes<sup>36</sup>.

Cuando vemos el David de Miguel Ángel, podemos identificar esa obra de arte con una escultura encarnada en una determinada pieza de mármol y podemos atribuirle todas las propiedades de ésta pieza marmórea, pero el David no se identifica con esta pieza de mármol. Es esa pieza de mármol en un sentido, pero es más diferente de esa piedra de mármol que cualquier otra piedra que podamos encontrar, es decir, el David se parece menos a un trozo de mármol sin la forma del David que un trozo de mármol a un trozo de talco, por ejemplo. Por eso es tan importante considerar la naturaleza analógica de la escultura, que no se identifica con su base material (frente al reduccionismo univocista) ni es totalmente independiente de esa base (frente al equivocismo extremo). La razón es clara: el mármol físico carece de las propiedades distintivas que manifiesta la escultura completada: no sólo la forma física alterada, sino el significado encarnado o el significado representacional o expresivo que ahora posee en su forma alterada. Por tanto, uno no puede ser igual que la otra.

---

<sup>36</sup> Cf. Joseph Margolis, “Placing Artworks—Placing Ourselves”, en *Journal of Chinese Philosophy* 31 (2004) 4-5.

Los objetos físicos tienen las propiedades que tienen, *qua* objetos físicos (aquello que podemos considerar físico en el sentido de medible) independientemente de cualquier consideración cultural, es decir, las descripciones codesignativas pueden ser sustituidas en otros contextos extensionales, *salva veritate*. Pero esto no sucede con las entidades culturalmente emergentes, por lo que no es propio de las obras de arte ni de las personas o de las acciones atribuidas a las personas.

Decir de una obra de arte que está encarnada físicamente es decir que su identidad está vinculada a la del objeto en el que está físicamente encarnada. Pero en cuanto encarnada, la obra debe poseer otras propiedades que el objeto físico, aunque posea también las de éste. Como emergente, la obra tiene propiedades que no tiene el objeto en que está encarnada, y como culturalmente emergente tiene propiedades culturales que no tiene el objeto físico. Eso implica que las obras de arte sólo pueden ser reconocidas culturalmente. Y aquí es donde podemos aplicar de nuevo la idea de analogía: extensionalmente podemos reconocer una obra de arte porque su identidad está vinculada con el objeto en el que está encarnada (aunque no se identifique con él). Pero especificar algo como una obra de arte así encarnada exige además la referencia a las tradiciones artística y apreciativa de una cultura dada. Por ello, algo puede considerarse una obra de arte sólo en relación a una tradición cultural (y recuérdese la importancia de la tradición para la hermenéutica<sup>37</sup>), aunque su identidad dependa de la identidad del objeto físico en el que está encarnada. De nuevo, el carácter híbrido de la obra, esta suerte de círculo hermenéutico en el que está ínsita y del cual no hay manera (ni necesidad) de salir. Ahora bien, por encima de la cultura particular hay una “comunidad más allá de las culturas”<sup>38</sup>. Porque si rehusamos a solidificar el objeto preinterpretado al modo de los univocistas, tampoco queremos caer en el extremo de solidificar las culturas, como nuevos absolutos en los que se dan las cosas sin posibilidad

---

<sup>37</sup> Me gusta recordar, con Edgar Quinet, que la tradición no sólo no es un peso, sino condición de posibilidad no sólo de la comprensión, sino de la vida misma: “En nuestra rápida vida, apenas se nos concede un momento para informarnos sobre este universo, después de lo cual es preciso morir. Por lo tanto, apresuremos el espectáculo de lo que los hombres han pensado, inventado, creído, esperado y adorado antes de nosotros. Al vincular todo este pasado con nuestra corta existencia, parecerá que nosotros mismos nos agrandamos y que, de un punto imperceptible, también nosotros hacemos una línea infinita”. (Yves Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías. Vol. IV. Las mitologías de Europa*, Barcelona, Destino, 1998, pp. 544-545).

<sup>38</sup> Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 81.

de trascenderlas. El mero hecho de interpretar en una cultura (o en una tradición) es ya una ampliación de esa tradición, saliendo de “lo condicionado del horizonte del mundo” a “lo incondicionado del horizonte del ser”<sup>39</sup>, el *dónde* de la interpretación, en el que se dan intensiones y extensiones, y en el que se transforman.

Así pues, las obras de arte se identifican extensionalmente en el sentido de que su identidad (sea la que sea) está controlada por la identidad de aquello en lo que están encarnadas, pero la identificación de lo que son (así encarnadas) sólo puede hacerse intensionalmente (por referencia a la misma tradición cultural en la que pueden ser de hecho discriminadas). Por ejemplo, al ver un montón de piedras grandes puedo hablar de y atribuirle propiedades a un jardín japonés, encarnado en ese montón sólo por referencia a una tradición cultural apropiada, pero el jardín será identificado identificando el conjunto de piedras en las que está encarnado<sup>40</sup>.

Los extensionalistas creen que una expresión predicativa puede tratarse extensionalmente simplemente determinando el conjunto (extensión) de las cosas a las que el predicado se aplica correctamente. El problema es que desde el punto de vista cognitivo no hay modo de determinar esa extensión si no es en términos del hábito consensual y la tolerancia de una comunidad histórica de hablantes del lenguaje natural, que juzgan si en la extensión espontánea de los predicados a nuevas instancias no cubiertas por los paradigmas de tales predicados, las semejanzas en cuestión son o no lo suficientemente buenas, y ese juicio no puede ser sino un juicio prudencial, tal como lo considera la hermenéutica analógica, que tiene la estructura de razón práctica<sup>41</sup>.

Para hacer este juicio práctico es necesario tener presente que las obras de arte y, en general, los productos culturales, tienen atributos Intencionales, (atributos diferentes y diferentes clases de atributos para diferentes clases de entidades), en la terminología de

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 82.

<sup>40</sup> Cf. Joseph Margolis, “Works Of Art As Physically Embodied And Culturally Emergent Entities”, en *British Journal of Aesthetics* 14 (1974) 187-191.

<sup>41</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Phrónesis, analogía y Hermenéutica*. México, UNAM, 2007, pp. 96-104.

Margolis, pero éstos no pueden ser discriminados como encarnados en objetos físicos (objetos que carecen por completo de las propiedades Intencionales) sin referencia a una cultura. Un ejemplo de un acto análogo, recordando el célebre ejemplo wittgensteiniano, es la intencionalidad del acto de señalar, que, por una parte es un acto físico (el movimiento del brazo), pero, por otro lado, es un acto cultural: sólo puede señalarse en un contexto cultural; ese mismo gesto, en otro contexto cultural, puede tener un significado distinto, aunque cabe pensar que nunca tan alejado y tan ajeno al primero como para aceptar la tesis equivocista de que cualquier cosa puede significar cualquier otra cosa. El significado, que viene dado por la cultura, se encarna en un hecho (el alzar el brazo) que interpretamos como señalar, saludar, expulsar, pero difícilmente podemos prescindir de ese elemento previo o forzarlo hasta hacer que el alzar del brazo signifique “la letra bastardilla me gusta” (salvo en el contexto único en que alguien pida que levante la mano aquel al que le gusta ese tipo de letra), lo cual, en efecto, sería permisible en una hermenéutica equivocista. La hermenéutica analógica considera que, en esta búsqueda de proporción en la interpretación, hay que eliminar las interpretaciones irrelevantes o falsas, pues supone que existe una conexión analógica entre la base física de la que surge el significado y el significado, es decir, lo que precede al significado o a la interpretación.

Podemos poner el ejemplo de la habilidad adquirida para oír y comprender el habla, que es el mismo paradigma de la fenomenología de la vida cultural y el arte. Aprendemos a ver el mundo, del que hablamos espontáneamente, de maneras penetradas por distinciones lingüísticas y una experiencia que se da en una cultura. Así, una pintura no es un óleo pintado; es, como el habla inteligible, el artefacto significativo transformado espontáneamente, que presenta (a los que han aprendido a ver) un mundo perceptible y perceptualmente imaginable que responde a nuestro aprendizaje y a nuestras habilidades fenomenológicas normales<sup>42</sup>. La percepción, pues, es paradigmáticamente fenomenológica, de segunda naturaleza, penetrada, cualificada Intencionalmente, historizada, constructivista

---

<sup>42</sup> Cf. Joseph Margolis, *The Arts and the Definition of the Human*, pp. 104-105.

respecto a afirmaciones objetivas, inescapablemente interpretativa<sup>43</sup>. Es decir, no existe la percepción “pura”, sino que la percepción “pura” es un constructo pretendidamente unívoco a partir de la percepción real, que es analógica, porque es cultural. El lenguaje hablado se oye y se comprende directamente cuando se oye: el individuo tiene que hacer un ejercicio a posteriori para detectar secuencias, estructuras, etc. No hay un oír fenoménico al que siga un escuchar fenomenológico; es más bien al contrario. Del mismo modo que aprendemos a oír el habla, aprendemos a ver representaciones pictóricas: no vemos marcas visuales o manchas y luego (y sólo luego) imaginamos (Kendal Walton), vemos-en (Richard Wolheim) o transfiguramos retóricamente (Arthur Danto) lo que sencillamente vemos en el mundo físico. Vemos un mundo representado igual que oímos el habla.

Por ello, no podemos simplemente decir cuál es *el* significado de una pintura, o de una obra musical. El significado es definido consensualmente en el ethos evolutivo de una sociedad, cuyas prácticas interpretativas dejan espacio a la apreciación de esas obras de arte. Y la interpretación de cada una será una función de su historia de interpretación (la historia efectual gadameriana) y de las sensibilidades cambiantes de la sociedad que las interpreta. Las estructuras visuales de las pinturas no pueden ser percibidas si rechazamos que la percepción de tales estructuras es ella misma un artefacto cultural, consignada como tal en nuestra teoría de percibir las pinturas, puesto que no hay modo de asignar una contribución disjunta a la naturaleza biológica y a la historia cultural que se juntan en el funcionamiento característico de la percepción. Debemos pensar la visión, pues, como una competencia híbrida o analógica.

Podemos aplicar a la hermenéutica analógica esta idea de Margolis: “si la naturaleza híbrida de la pintura incluye su significado Intencional encarnado (en términos al menos de género, historia, intención del artista, expresividad, representacionalidad, estructura simbólica y cosas por el estilo), entonces la ‘naturaleza’ de la pintura será alterable por el

---

<sup>43</sup> Joseph Margolis, 2009a. *On Aesthetics: An Unforgiving Introduction*. Belmont, CA, Wadsworth, 2009, p. 152.

hecho de ser interpretada”<sup>44</sup>. Aunque permanezca numéricamente la misma (Hamlet seguirá siendo la obra escrita por Shakespeare, esa secuencia determinada de caracteres), su naturaleza puede cambiar con su misma historia de interpretación. La clave, pues, para comprender el arte, como para comprendernos a nosotros mismos, no es encontrar el significado preciso de una obra suelta, como si ese significado estuviese ya ahí, anteriormente, preparado para ser descubierto. Está ahí sólo en el sentido en que es una opción interpretativa entre otras opciones tales atribuibles a una obra de arte o artefacto de una cultura particular, algo apto para una interpretación, pues una obra de arte es, por definición, un artefacto interpretable. La clave es proponer una interpretación a la que la práctica interpretativa regular pueda acomodarse –que puede ella misma cambiar con la historia evolutiva de tal cultura– y, por ello, entendiendo siempre que los significados determinados que proponemos concuerdan con las posibilidades determinables de una obra dada en su espacio en la vida de una sociedad. Por eso puede afirmar Margolis: “creo que no puede haber una regla sustantiva para separar lo que (calificado Intencionalmente) ‘hay’ y ‘no hay’ que encontrar en una obra de arte”<sup>45</sup>. Pero la carencia de regla sustantiva –una especie de algoritmo– no implica que no se pueda acudir a la analogía, como territorio de multiplicidad (no infinita, no anárquica) interpretativa.

En cuestiones relativas a la cultura, es el “mundo” emergente, significativo, semiótico, expresivo y representacional el que domina nuestra sensibilidad, no los supuestos datos fenoménicos de la biología de la que surge; por tanto lo que prima es el modelo de relación analógica entre lo fenoménico y lo fenomenológico. Lo fenoménico, así pues, siempre se abstrae de lo fenomenológicamente dado, como deja claro Hegel en la introducción de la *Fenomenología del Espíritu*: la fenomenología prima sobre el fenomenalismo, pues éste último se enfrenta a un gran reto, porque afirmar que una obra de arte despojada de sus atributos significativos, semióticos, inculturados, Intencionales o historizados no es más que un objeto físico sería un error (semejante a confundir un yo humano con un mero

---

<sup>44</sup> Joseph Margolis, “Placing Artworks—Placing Ourselves”, 15.

<sup>45</sup> Joseph Margolis, *On Aesthetics: An Unforgiving Introduction*, p. 74.

espécimen de la especie *Homo sapiens*)<sup>46</sup>. No hay modo conocido de *describir* (explicativamente) *lo que vemos y lo que comprendemos que somos 'llevados' a ver* por la destreza y el juicio del artista, en cualquier lenguaje confinado fenoménicamente o, en términos causales, restringido sólo a procesos físicos. De nuevo, cuando acudimos a la fenomenología, estamos estableciendo ese campo medial, analógico, de interpretación, en el que no caben dualismos excluyentes, como se ve claro en la estructura del símbolo, que insta un sentido: aparece en un contexto cultural determinado, pero contiene elementos universales, pasa de lo empírico a lo trascendental, de lo fenomenológico a lo ontológico, del ente al ser, del contexto temporal e histórico al texto atemporal y suprahistórico<sup>47</sup>.

Esta idea de la “impureza” o del mestizaje la ilustra Heidegger en *Ser y Tiempo* al afirmar que

“la descripción del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está elaborando comparecen ‘también’ los otros, aquellos para quienes la ‘obra’ está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar ‘hecho a medida’”

Con esto, Heidegger quiere decir que, por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño, el libro que usamos ha sido comprando allá, regalado por... La barca anclada en la orilla remite, en su ser-en-sí a un conocido que hace sus viajes en ella.

“Esos otros que así ‘comparecen’ en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>47</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 151.

estuviera-ahí, sino que esas ‘cosas’ comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío”<sup>48</sup>.

No hay pues cosas desprovistas de un mundo circundante que forma parte de ellas, es decir, la idea de “barca pura”, por así decir, nunca es la primera que nos formamos, sino que es la última, la que surge tras un proceso intelectual de “depuración”, por así decir. El “libro puro” nunca se da, sino que es el libro de, comprado para, utilizado en, firmado por, etc. Así pues, no hay “cosas sin más” en el mundo, sino que existen trascendiendo la pura univocidad de la cosa, es decir, en su condición de análogas.

### **3. La historicidad de la hermenéutica analógica y el realismo constructivo**

No hay historicidad en Aristóteles ni en Kant. Aristóteles tiene clara la invariabilidad de la naturaleza, la interconexión entre las formas válidas de razón y tal invariabilidad, y la aptitud humana para captar las invariabilidades reales de la naturaleza. La masa óptica está dada, así que lo mejor que se puede hacer es dedicarse a la teoría, con un cierto “fatalismo ontológico”, si esto tiene sentido: no hay incremento posible en el ser. Cuando Aristóteles dice que el arte imita la naturaleza, quiere decir que el arte imita el modo en el que la naturaleza produce las cosas naturales, no que imite la apariencia de las cosas naturales, aquello que bien entendieron los medievales: el arte imita a la naturaleza *in operando*, es decir, el arte (la *téchne*), por medio del pensamiento finalista, impone una forma en la materia, que ésta no tiene “por naturaleza” (una casa, p.ej.). La conclusión obvia de esto es que Aristóteles no tiene una teoría del arte (entendido como arte bello) en el sentido cultural, ya que en Aristóteles no hay concepto de cultura (por tanto, tampoco de historia tal como la entendemos en un sentido hegeliano). Así pues, cuando se toman las intuiciones aristotélicas –concepto de analogía incluido– para aplicarlas al mundo cultural, hay que pasarlas por el filtro de la historicidad –y curiosamente, la analogía es de los conceptos que

---

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta 2003, p. 143.



más pronto y más fácilmente se dejan imbuir y explicar en términos históricos o, lo que es lo mismo, que más útiles son para explicar la misma historicidad del mundo cultural–.

Algo semejante sucede con Kant, quien subraya la simbiosis del poder conceptualizador de la mente y la estructura inteligible del mundo que experimentamos. La primera Crítica kantiana está diseñada para demostrar la adecuación conceptual de su construcción apriorista de la naturaleza. Kant recupera de sus predecesores las ideas de invariancia, universalidad, necesidad, cierre conceptual sistemático del mundo, primacía de la razón, la sospecha de lo contingente y accidental, la fijeza y claridad de todas las categorías y predicados de análisis que determinan la verdad, la ciencia de la ciencia, la objetividad de lo subjetivo, la disyunción y unificación de lo teórico y lo práctico<sup>49</sup>. No hay nada histórico en Kant, que evita esta idea casi de modo instintivo, y no será hasta Hegel donde aparezca la idea de la naturaleza histórica del pensar: toda la producción de Hegel (comenzando con la *Fenomenología*), está diseñada para demostrar que el progresivo auto-descubrimiento del *Geist* (*Bildung*: la historia mítica de la evolución de la cultura humana) –sea en la manera de las bellas artes, la actividad política, la religión o la filosofía– es superior a la naturaleza, de tal modo que, tras Hegel, queda demostrado que el a priori es un artefacto del a posteriori. Esa es la idea fundamental de la crítica hegeliana a las pretensiones universalistas de una razón que no cambia en Kant<sup>50</sup>. El error kantiano acerca de la verdad necesaria de la geometría euclidiana y de las asunciones newtonianas respecto al espacio y al tiempo confirma que las ciencias naturales están tan sujetas a la conjetura histórica como el gusto estético. Es más, Kant nunca demostró ni pudo demostrar que hubiera que derivar un vínculo evidente desde la construcción trascendental de los “objetos posibles” de la experiencia subjetiva al rango objetivo confirmado de cualquier experiencia real del mundo. Para Hegel, por el contrario, el mundo cultural (incluyendo la vida mental de los humanos: sus lenguajes, artes, acciones deliberadas y modos de producción) es un mundo que evoluciona históricamente y de modos historizados, emerge del mundo físico y biológico, está indisolublemente encarnado en el mundo natural y no puede ser descrito o

---

<sup>49</sup> Cf. Joseph Margolis, *The Arts and the Definition of the Human*, p. 154.

<sup>50</sup> Cf. Joseph Margolis, “The trouble with terror”, en *Metaphilosophy* 38 (2007) 560.

explicado por medio de ningún vocabulario restringido sólo al mundo material; de aquí que la descripción y la explicación desnuda de la naturaleza sean ellas mismas artefactos de la historia del mundo cultural<sup>51</sup>. Nos movemos con Hegel, pues, en el terreno de la analogía, ya que, si bien puede defenderse una postura realista, este realismo ha de ser constructivista (de nuevo, un híbrido entre realismo puro y constructivismo puro) y ha de abandonar los privilegios cognitivos, las visiones *sub specie aeternitatis*, que son las únicas que pueden acceder a la idea de verdad indisputable (lo que Dios ve es verdadero porque es), por lo que las nociones de verdad, racionalidad, validez, significado, referencia, inferencia, normas etc. han de ser vistas como construcciones culturales, que mantienen la diversidad en la igualdad, la analogía, que no es universal, sino eminentemente histórica: su misma estructura le posibilita incluir las prácticas históricas como elementos que modulan los referentes, es decir, que van alterando su naturaleza dentro de una forma de vida, de la vida colectiva de una sociedad, con su cultura, su lenguaje, etc.

A partir de lo dicho, puede comprenderse por qué la ontología que subyace a la hermenéutica analógica es un realismo constructivo. ¿Por qué no un realismo sin más? Porque no hay manera de acceder de un modo prístino, privilegiado, que no varíe de algún modo con la cultura, a “las estructuras objetivas del mundo”, es decir, no podemos saber cómo es el mundo independientemente de nuestro saber cómo es el mundo o, dicho de otro modo, no podemos acceder a unos principios inmutables y externos a nuestro conocer que establezcan con claridad y distinción qué proporciona, en el acto de conocer, el mundo conocido y qué el cognoscente. Además, los seres humanos, recogiendo la expresión de Ortega, tienen historias que se convierten en su “segunda naturaleza”, es decir, carecen de una naturaleza fijada. Por eso, no podemos decir a priori qué se considera realismo y qué idealismo<sup>52</sup>, ya que esa misma consideración varía histórica y culturalmente. Así pues, hemos de defender el realismo constructivo: todos los informes experienciales y perceptuales son interpretativos. Lo que consideramos un *datum* es un híbrido que no puede ser separado de nuestros conceptos organizativos: los aspectos subjetivos y objetivos de los

---

<sup>51</sup> Cf. Joseph Margolis, *The Arts and the Definition of the Human*, p. 78.

<sup>52</sup> Cf. Joseph Margolis, “Relativism and interpretive objectivity”, 207ss.

estados cognitivos están unidos indisolublemente, de modo que es imposible, por medios perceptivos, experienciales o racionales, identificar la contribución composicional de uno y otro en un estado cognitivo. Por eso, la objetividad en estas cuestiones culturales es un proceso analógico de tensión, una analogía que se constituye en norma sujeta a indefinidas revisiones en función de los contextos del mundo de la vida, y por ello, en este realismo constructivista, no nos queda más que aceptar alguna forma de relativismo, es decir, aquella que instaura una lógica analógica (multivaluada). No en vano Beuchot se resiste a caer en los extremos del subjetivismo y el objetivismo en la interpretación<sup>53</sup>. Mas no se puede renunciar a ninguno de estos extremos, entendidos, si bien –valga el retruécano– ya no como extremos, sino como próximos en el evento de la comprensión. Por eso Beuchot, que se opone al relativismo absoluto, acepta un “relativismo relativo”, basado en la dialogicidad intersubjetiva del hombre, mediante la cual se toca lo objetivo de la realidad, se encuentran hombre y mundo. Un realista puede aceptar que hay cierto relativismo en el conocer, sin caer en el relativismo total<sup>54</sup>, en el nihilismo extremo. La analogía coloca al conocimiento del hombre en un particularismo que no renuncia a todo universalismo, y en un “relativismo sano<sup>55</sup>”.

#### **4. Aplicación**

Este desarrollo se prueba válido en el análisis de un concepto que la modernidad ha acordado calificar como “falso”, desde una consideración univocista –ya que no puede ser demostrado por métodos positivos, no puede ser verdadero–. Se trata del mito. Las visiones ultrapositivistas lo denigran al estadio de historieta fantástica, mas, con poco que nos esforcemos por entenderlo podemos percibir que se trata de una historia o narración simbólica en la que se nos invita a habitar. Los mitos no nos son ajenos. Al contrario, los mitos son verdad en el sentido de que caracterizan lo que es la realidad y cómo es la vida, que no se reduce a la facticidad histórica, es decir, a los hechos desnudos y despojados de

---

<sup>53</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 89-90.

<sup>54</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 111 y 115

<sup>55</sup> Mauricio Beuchot, 2005. “Hermenéutica analógica y nueva ontología”, *Estudios Filosóficos* 54 (2005) 224.

sentido. Los mitos configuran las comunidades que los consideran significativos y proporcionan un marco que estructura la vida y le da significado.

“Todos ellos –dice Gadamer– son historias que no pretenden ser verdaderas y, sin embargo, son mundos en los que nos encontramos como en casa y de los cuales apenas podemos separarnos. Ciertamente, nunca pensaremos en preguntar si son verdaderos. (...) Encuentran en sí mismos la verdad gracias a la fuerza arrebatadora de su configuración poética. Sólo con la expansión de la Ilustración científica empezó a llamársele a todo esto ‘ficción’”<sup>56</sup>.

La paradoja del mito es, en este sentido, la radicalización de la ficción. Ahora bien, la ficción ¿es nada o es algo? Si es nada, no se entiende que nos afecte, ni siquiera que la pretendamos. Si es algo, lo es desde el punto de vista fenomenológico, en primera persona, para cada quien, no para la mirada desde ninguna parte (*sub specie aeternitatis*), pero es un algo real y al mismo tiempo irreal, que participa de la doble naturaleza de lo analógico, lo que está entre dos reinos. La ficción que es el mito participa del ser y el no ser. En ese sentido, Platón tenía toda la razón en su análisis de las imágenes (entendidas como ficción y por tanto como una realidad que es, constitutivamente, falsa, al ser copia de una copia), aunque Nietzsche también la tiene al reivindicarlas precisamente por el carácter de ser que tienen, el único y más auténtico. El mito, pues, como toda la realidad simbólica en su naturaleza analógica es y no es, lo que significa no que sea verdadero para unos y falso para otros, sino que no tiene sentido aplicarle una lógica bivalente, porque los mitos no son acerca de nuestro mundo sino que son *en y del* mundo, tanto como los protones o los genes. Y esto es así, porque el arte en general y el mito en particular instauran y plasman “ámbitos de realidad”, llenos de sentido, que no tienen por qué ser una copia exacta de la realidad extra-mítica. “El error de todas las teorías y prácticas estéticas de realismo –afirma Hans Blumenberg– se basa en la premisa de que existen algo así como características de lo real que se podrían transferir a la obra de arte y sus elementos. Como contraste con los

---

<sup>56</sup> Hans-Georg Gadamer, 1997. *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 107

esfuerzos de estos realismos, valga la frase de Kafka: ‘la verdadera realidad nunca es realista’<sup>57</sup>.

Hay, pues, un elemento relativista (tal como venimos entendiendo este término) en el mito. Así lo señala Ernst Cassirer, para quien el mito posee una lógica, si bien diferente de la lógica científica (seguramente esté pensando en una lógica multivaluada). Los mitos, así pues, son relatos que enriquecen nuestro saber y nuestro ser. Quien cuenta algo, como nos dice Gadamer, tiene que haber asistido a algún acontecimiento que el otro no ha presenciado, o al menos cuenta algo más que lo que alguien que lo ha experimentado por sí mismo ha contado. A medida que se va contando y lo narrado queda como algo que ya nadie puede atestiguar, siempre conserva algo del testimonio del testigo ocular (¿podría decirse mejor la analogía?). Al igual que en la vida de los sueños, uno no se somete a la lógica exacta (bivalente), y sin embargo, secretas líneas de sentido discurren de aquí para allá (es decir, el sentido se esconde en la lógica multivaluada, que da que pensar).

En su obra *La verdad del mito*, Kurt Hübner considera que el mito no es algo irracional que haya de abandonarse por prehistórico o pre-racional, sino que el mito ofrece un sistema histórico de pensamiento que se constituye de la misma forma que el pensamiento lógico<sup>58</sup>. De ahí que proponga la formación de una ontología mítica que complemente a la ontología científica. Para Hubner, el mito es un sistema coherente de experiencias que versa sobre la misma realidad que la ciencia desde diversas perspectivas, por lo que ambos ofrecen información complementaria sobre objetos comunes. Ahora bien, el mito presenta una cierta ventaja sobre otro tipo de aproximaciones, y es la trama indisoluble que se establece entre el sujeto y el objeto, por así hablar: lo que el mito cuenta lo cuenta sobre aquel que cuenta el mito, es decir, el mito habla de cada uno de nosotros y al mismo tiempo nos habla a cada uno de nosotros que, en una especie de proceso de extrañamiento, como el espíritu hegeliano, salimos de nosotros para volver a nosotros mismo pero, ahora sí, distintos, en la

---

<sup>57</sup> Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 59-60.

<sup>58</sup> Cf. Kurt Hübner, *La verdad del mito*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

medida en que somos sujetos autoconscientes, y no queda más solución que aplicarle una lógica multivaluada, analógica.

Ahora bien, lo más característico de los mitos, a mi entender, es que posibilitan el ejercicio de lo que Heidegger llama existencia auténtica:

“En el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el ‘mundo circundante’ público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos) cada cual es igual a otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser ‘de los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”<sup>59</sup>.

El mito es una forma de escaparse de la dictadura (univocista) del “uno”, del “se”..., precisamente porque no hay una interpretación definitiva del mismo ni una vivencia que se pueda imponer como canónica: ¿qué es la vida fáustica? ¿Y la quijotesca? ¿Cómo se descende a los infiernos y se escapa de ellos? ¿Cómo se logra el saber absoluto? ¿Cómo se vende el alma? No hay una respuesta ni un algoritmo para producirla, no se puede entender en términos unívocos. Sólo la vivencia particular e individual es la que da sentido al mito, que, además, se enfrenta al modo de vivir cotidiano de la curiosidad (que se puede entender, claramente, como el ejemplo más claro de equivocismo, en la medida en que imposibilita toda detención, siquiera provisional).

---

<sup>59</sup> Martin Heidegger, o.c., p. 151.

“Cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una *típica incapacidad* de quedarse en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción* (...). Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la *carencia de morada*”<sup>60</sup>.

La curiosidad cotidiana carece de morada, nos hace estar fuera de casa, distraídos, ausentes de nosotros mismos... Es la equivocidad pura. Y por eso, para neutralizarla, recurrimos a los mitos, narraciones en las que nos detenemos, nos reconocemos, generamos una morada y habitamos en ellos, porque posibilitan un mundo en el que todavía podemos “detenernos contemplativamente”, en una existencia analógica, de comprensión no curiosa ni tampoco definitiva. No hay posibilidad de reducir lo mítico a conceptos (a diferencia de lo científico). Lo fáustico no se deja definir como la masa o la fuerza, ni lo quijotesco se puede reducir a sus partes constitutivas, porque la historia de su recepción (que es historia viviente) transforma el mito mismo.

Así dice Hans Blumenberg:

“Los mitos no significan siempre aquello que se interpreta de ellos o aquello para lo que son reelaborados, sino que la enriquecen [la significatividad] a partir de las configuraciones que adoptan o en las que son incluidos. La polisemia es una

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 195.

deducción de su contenido fundamental a partir de su historia de recepción. Cuanto más polisémicos son, tanto más incitan a agotar aquello que ‘todavía’ podrían significar y, con seguridad, aumentarán todavía más sus significados”<sup>61</sup>.

Los mitos son imágenes de la vida humana, que la crean, la enriquecen y ofrecen la posibilidad de comprenderla y otorgarle sentido. Y siempre estarán para que los recreemos, porque, como afirma Walter Benjamin: “Mientras haya un mendigo habrá mito”, en el que sólo cabe entrar y del que sólo cabe salir como intérprete análogo.

---

<sup>61</sup> Hans Blumenberg, o.c., p. 121.



## **Bloque II.**

### **Impactos en las Ciencias Humanas**



## HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

MAURICIO BEUCHOT,  
UNAM, MÉXICO, D.F.

En este trabajo aplicaré las nociones de analogía e iconicidad a la antropología filosófica o filosofía del hombre. Esta disciplina filosófica es eminentemente analógica e icónica, porque se ha visto que como mejor funciona no es tanto con argumentos, sino mostrando una imagen de hombre satisfactoria, un modelo de ser humano que convenza. Que se manifieste realizado y pleno, que haya llevado a cabo sus potencialidades principales. Eso está igualmente en la línea del paradigma y el ejemplo y del juicio prudencial como desiderátum de la formación humana. Nos resulta una antropología filosófica o filosofía del hombre que intenta recuperar cierto humanismo, un humanismo analógico e icónico, como el que se ve a través de la historia de la filosofía. Es algo, por lo demás, que necesitamos urgentemente.

En efecto, estamos en un tiempo indigente, por muchos motivos. Uno de ellos es la falta de una concepción adecuada del hombre y del humanismo. Son célebres las críticas que contra ellos dirigieron Heidegger y Foucault. A tal punto que tanto el hombre como el humanismo parecían periclitados, fenecidos. Foucault llegó a hablar de la muerte del hombre, a través de la del sujeto. Pero él mismo revisó su postura y, en su etapa final, cambió y de alguna manera revivió al ser humano, incluso al sujeto, mediante el estudio de las formas de subjetivación. En la actualidad, pensadores como Tugendhat se dan a la tarea de edificar una antropología filosófica. Él lo hace rechazando la metafísica para hacer una antropología más científica. Pero creo que se necesita la metafísica, pues una antropología filosófica que no tenga una ontología de la persona puede perderse, por carecer de mapa de la realidad. Sea de ello lo que fuere, hay que hacer un esfuerzo por levantar de nuevo la antropología filosófica. Y también un cierto humanismo. No un humanismo como el anterior, que fue demasiado orgulloso, sino que ahora, aleccionados por los desastres que ha provocado el

hombre (y los ecologistas se encargan de mostrárnoslos, e incluso de ver al hombre como una especie entre las otras, no como el centro del universo), sólo nos queda un humanismo más modesto, pero que sea suficiente.

### **Antropología filosófica y humanismo**

Siempre conviene volver a la antropología filosófica, para rescatar el tema del hombre.<sup>62</sup> Esta asignatura siempre la tenemos pendiente, porque quizá es lo más necesario de la filosofía: nuestra comprensión de nosotros mismos, de la esencia del ser humano. Sobre todo si pensamos que lo más granado de la metafísica es una ontología de la persona. De modo que, aun cuando algunos han querido relegar la antropología filosófica en aras de una ontología fundamental, ambas se nos cruzan, se encuentran. Es verdad que Heidegger, en su discusión con Cassirer en Davos, llegó a preferir la ontología fundamental sacrificando la antropología filosófica, principalmente por considerarla como algo muy característico del neokantismo.<sup>63</sup> Pero creo que se pueden hacer coincidir, pues la ontología del ser-ahí es, en el fondo, una antropología filosófica, una ontología que está cargada de antropología. Por eso ahora hay que cargar de ontología la antropología.

En primer lugar, me parece necesario considerar que hay antropologías filosóficas muy variadas. Tiene que darse cabida a un pluralismo entre ellas. Pero podemos entresacar lo mejor de cada una, o de algunas de ellas, para ir sistematizando nuestra propia construcción.

He mencionado a Heidegger. En la línea de este pensador, hay que atender a su analítica existencial. Es el ser-ahí el que se encuentra situado, y se trata de encontrar sus relaciones con todo lo que lo circunda. Es un buen modo de comenzar la construcción teórico-sistemática. Pero hay que pasar del ser del hombre al hombre como ente, es decir, propiamente de la ontología fundamental a la antropología filosófica.

---

<sup>62</sup> J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 207 ss.

<sup>63</sup> M. Heidegger, apéndice a *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1954, pp. 178 ss.

Uno de los resultados de ello es superar el planteamiento que antes se hacía del hombre demasiado centrado en el sujeto. Es una herencia del racionalismo, de la que conviene deshacerse o, más bien, poner en su lugar. Ya el propio Heidegger se oponía a ese primado del sujeto. Ahora, tal vez, hay que ir más allá del sujeto y del objeto, en un equilibrio proporcional que no descuide ninguna de las dos perspectivas; pues tampoco podemos prescindir de la subjetividad que nos constituye.

Para esto tenemos que acudir a la relación con el otro, la cual nos saca del mero sujeto y nos coloca ante el otro sujeto como un objeto. Esto es algo que han hecho recientemente algunos grandes pensadores, como Buber y Lévinas.<sup>64</sup> Ello nos pondrá en el camino de una libertad radical, que es una de las perspectivas del hombre a las que conviene atenerse. Esto se manifiesta más a las claras cuando recurrimos a Lévinas al tratar del rostro del otro (que es un ícono), descentrando al sujeto de su estatus anterior, marcadamente prioritario.

Debido a ese descentramiento, podemos hablar del hombre como excéntrico, como movido de su centro, lo cual es algo en lo que han insistido muchos pensadores de la posmodernidad. Sin embargo de ello, hay que insistir también en conservar la unidad del hombre. No nos quedamos con un ser humano puramente fragmentado, sino que retiene una unidad, por frágil que sea.

Algo que me parece muy importante es la atención al sentir y los sentimientos. Pocos autores toman en serio la sensibilidad. Sobre todo, hay que tomar muy en cuenta la intencionalidad afectiva, en una perspectiva hermenéutica icónica. Lo cual es preciso, ya que la iconicidad es uno de los lenguajes principales del afecto, teniendo como ejemplo connotado el símbolo. La afectividad tiene un lenguaje preponderantemente icónico.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Sobre Buber, puede verse E. Lévinas, *Nombres propios*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2008, pp. 25 ss.

<sup>65</sup> M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, pp. 37-46.

El habernos parado a considerar los sentimientos y la vida afectiva nos remite a la conducta animal del hombre. Fácilmente olvidamos la raíz animal del ser humano. Con ciertas consecuencias desastrosas de angelismo. Hay que reconocer en el hombre tanto su raigambre animal como su polarización espiritual. Por eso fue considerado por los renacentistas como el centro del universo. Era el núcleo o el nudo en el que se encontraban el mundo inferior o infrahumano y el mundo superior o espiritual. No conviene olvidar que el ser humano tiene un cuerpo.

Asimismo, no hay que olvidar el considerar al hombre como animal mortal. Ya Heidegger llamó la atención hacia el ser humano como ser para la muerte, con lo que ello comporta de angustia y ansiedad. Pero no es meramente negativa. Desde antes Kierkegaard nos señalaba la necesidad de esa angustia ante la muerte, por el papel pedagógico que puede tener para hacernos reflexionar sobre la vida.<sup>66</sup> En su caso, era para pasar del estadio estético al estadio ético y al religioso; en nuestro caso, es para adquirir un poco más de humanismo.

Y es que, a pesar de que Heidegger condenara el humanismo, y otro tanto parece haber hecho, al menos en cierto momento, Foucault, este último pensador llegó a recuperarlo. Hasta se replantea el tema del sujeto, al decir, en la etapa final de su trayectoria, que no le interesaba tanto acabar con la noción de sujeto cuanto conocer las formas de la subjetivación que seguimos los seres humanos.<sup>67</sup> Por eso, algo tenemos que recuperar del sujeto humano y del consecuente humanismo que lo acompaña. Cada vez se ve más necesario un nuevo humanismo.

Esta labor de reconstrucción de la antropología filosófica moverá a muchos a efectuar dicha reflexión. Concitará operarios. Una reflexión sobre la muerte que sirva para la vida, y una reflexión sobre la vida que nos haga captar más profundamente la esencia del hombre. Es lo que necesitamos para vivir humanamente, para existir realizando nuestra esencia.

---

<sup>66</sup> L. Chestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1965, pp. 102-113.

<sup>67</sup> F. Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007, pp. 121 ss.

## Técnica y humanismo

Heidegger contraponía como enemigos la metafísica, el humanismo y la técnica. Pensaba que si uno de ellos ganaba, los otros dos morirían. Él quería que ganara la metafísica, pero veía que iba ganando la técnica, y por eso se espantaba. El humanismo le tenía sin mucho cuidado; más bien lo negaba, lo veía como algo perjudicial y contradictorio. Todo indica que se cumplió su profecía, la de que la técnica se impondría, con la consiguiente desaparición de la metafísica y del humanismo. Es curioso, porque —para él— la técnica era descendiente de la metafísica, a través de la ciencia.<sup>68</sup> La metafísica occidental originaba la ciencia, y ésta la técnica, y la técnica acaba con el pensar.

Es cierto que la técnica ha hecho mucho daño, y que ha deshumanizado en gran medida al hombre. Pero no podemos satanizarla y declararla mala de suyo, nos lo hacen ver los recientes estudios sobre las tecnociencias. Más bien se trata de reflexionar para colocarlas en su justo lugar, para que no trabajen en contra del hombre, sino a favor de él. Tal reflexión puede beneficiar mucho nuestra situación actual, y es trabajo para la filosofía, precisamente para la antropología filosófica.<sup>69</sup>

Ya es tiempo de que no se condene sin más la técnica, hay que evitar el condenarla dogmáticamente, como han hecho algunos filósofos en seguimiento de Heidegger; es mejor ver las posibilidades que la técnica abre para el hombre, las cuales son benéficas para él. De este modo tendremos una perspectiva clara y ponderada de la técnica en relación con el ser humano.

También es cierto que la metafísica decayó, y que el humanismo ha quedado casi prohibido. Si alguien habla de metafísica o de humanismo, es considerado como emisario del pasado. Con todo, ha habido despuntes de la metafísica y, en menor medida, del humanismo, que preconizan un regreso de ambos.

---

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Eds. Huascar, 1977, pp. 74 ss.

<sup>69</sup> J. R. Coca, *La comprensión de la tecnociencia. Hermenéutica analógica y personalismo comunitario de la actividad tecnocientífica*, Huelva (España): Ed. Hergué, 2010, pp. 63 ss.

Es preciso volver a reflexionar sobre ellos. Así como queda colocar a la técnica en su lugar propio, también se puede filosofar acerca del papel que puede tener la metafísica en su regreso. Un papel más humilde, no el de aquella metafísica prepotente que tuvo sobre todo en la modernidad, pero tampoco puede dejarse en el abatimiento que ha sufrido en la posmodernidad. Y esto redundará en la reflexión sobre el exacto lugar del humanismo, un nuevo humanismo, más humilde que el moderno, pero sin ese decaimiento excesivo que le atribuye el pensamiento posmoderno.

La técnica es buena, siempre y cuando sea utilizada a favor del hombre, sin destruir la naturaleza. Es una obligación que ha señalado muy bien Hans Jonas en su ética de la responsabilidad.<sup>70</sup> Destruir la naturaleza va contra todo, principalmente contra el hombre. Ya Aristóteles decía que la técnica es necesaria, pero como ayuda de la naturaleza y, por lo mismo, en la línea de lo natural, para favorecerlo. Si Heidegger y sus seguidores nos han atemorizado con respecto a la técnica, ya es tiempo de perder ese miedo y asumirla en sus justas dimensiones. No podemos dar marcha atrás, sino darle un buen cauce, un adecuado encauzamiento.

Igualmente, así como Heidegger y sus seguidores nos han prevenido en contra de la metafísica, ya ha pasado el tiempo de su condena. Incluso alguien tan cercano a él como su discípulo Gadamer dejó dicho que no estaba de acuerdo con las críticas que su maestro dirigió contra la metafísica, y que ella seguiría viva, porque contenía preguntas perennes del ser humano. La misma acusación heideggeriana de que la metafísica occidental es ontoteología ha decaído en muchos ámbitos, después de las reflexiones de autores como Lévinas, Ricoeur, Volpi y Marion,<sup>71</sup> que la han rechazado.

---

<sup>70</sup> R. Wollin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 159 ss.; J. L. Hidalgo, "Hans Jonas: una nueva ética ante las nuevas situaciones de la actualidad", en *Studium* (Madrid), XLVIII/1 (2008), pp. 89 ss.

<sup>71</sup> E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 141 ss. Allí hace todo un alegato en contra de la acusación de ontoteología.



Lo mismo ocurre con el humanismo. Pasado ya el tiempo de su condena, ahora se ve cada vez más la necesidad de levantar un humanismo, pero nuevo. Diferente del anterior; sin embargo, al fin y al cabo, humanismo.

En lugar de hacer que se destruyan la metafísica, el humanismo y la técnica, creo que hay que hacer que se ayuden mutuamente. La metafísica podrá aportar el fundamento, un fundamento modesto; no rígido, pues el que se ha criticado en la posmodernidad es el fundamento rígido que se pretendió antes. El humanismo podrá recoger de la metafísica elementos para la concepción del hombre (sobre todo de la ontología de la persona) y llevar a la técnica a trabajar verdaderamente a favor del ser humano.

Resuena aquí la empresa de Lévinas: un humanismo del otro hombre, con derechos humanos pensados en relación con el otro,<sup>72</sup> y una metafísica que incorpore los ideales de la ética, pues sin ella no se dejará lugar para la vida.<sup>73</sup>

Un humanismo que deje espacio a la técnica, pero que defienda de ella al hombre por la conciencia de los límites de cada uno. En esa medida podrá propiciar el crecimiento técnico, pero sin que éste sea destructivo, ni con las otras especies ni con la misma del hombre.

### **Caminos de utopía**

Esto nos abre senderos. Un poco de utopía es bueno.<sup>74</sup> Utopía realizable, sustentable. Que el ser humano use la técnica a favor del ser humano. No únicamente para desarrollar la técnica, como si se tratara de centrar todo en ella. Porque a veces da la impresión de que

---

<sup>72</sup> M. Beuchot, “Verdad y otredad en Emmanuel Lévinas como raíces de la comunicación”, en *Glimpse. Phenomenology and Media* (Society for Phenomenology and Media Studies - National University, La Jolla, California), vol. 4 (2003), pp. 1 ss.

<sup>73</sup> El mismo, “La relación tormentosa, pero necesaria, entre ética y metafísica”, en R. Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, México: Siglo XXI – UMSNH, 2006, pp. 97 ss.

<sup>74</sup> El mismo, “El porvenir político-cultural y escatológico del hombre según Paul Ricoeur: utopía y ontología”, en *Isegoría* (Madrid), n. 5 (1992), pp. 134 ss.

falta tanto el humanismo, que se prefiere hacer armas muy mortíferas en lugar de dar habitación y alimento a la humanidad. Así se ha movido la producción, y ha faltado el recuerdo de la finalidad que tiene el estado de promover la vida del hombre.

Se habla de que la globalización es ahora incontenible, que no se puede resistir contra ella. Incluso se resaltan las bondades que trae, el desarrollo de la producción de bienes para el hombre, como en un redivivo mito del progreso. Pero la realidad es que trae todo eso para muy pocos. Por ello, al menos tiene que procurarse que sea incluyente, que dé cabida a todos, que no beneficie tan sólo a unos pocos, o deje de lado y fuera a muchos, que por su pobreza no podrán disfrutar de ella.

Esto resucita el corazón de las antiguas utopías, de las utopías de buena cepa, las cuales proponían formas de promover al hombre, de favorecer al ser humano. A veces se equivocaban en mucho. Pensemos en una de las últimas utopías, la del psicólogo estadounidense B. F. Skinner en su novela *Walden Dos*, que recordaba la novela *Walden o la vida en los bosques*, de Thoreau, un romántico de su país en el siglo XIX, y que hablaba de la vida natural. En la nueva *Walden* no se trataba ya de la vida en las selvas, sino en la selva de concreto, en la ciudad moderna. Y la vida natural consistía en dejarse conducir por medio de la psicología behaviorista, balanceando los estímulos agradables y desagradables para lograr la felicidad, en un equilibrio de las emociones. Sólo que esto suponía la pérdida de la libertad en aras del condicionamiento, y, por lo mismo, la pérdida de la dignidad humana. No en balde por ese tiempo publicó Skinner un libro con el significativo título de *Más allá de la libertad y la dignidad*.<sup>75</sup> Sin libertad no hay dignidad. Tampoco hay felicidad, a lo más habría contento, como el de los animales bien cebados.

Por eso es importante recobrar el humanismo, la conciencia del hombre, la advertencia de lo que lo constituye esencialmente, y dentro de esas características esenciales se encuentran

---

<sup>75</sup> B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona: Fontanella, 1973; *Walden Dos*, Barcelona: Fontanella, 1974.

la búsqueda de la felicidad, el esfuerzo por su libertad y la defensa de su dignidad. Sin ello la vida no tiene sentido, no merece vivirse.

Debemos hacer una utopía en la que no se entregue todo a manos de la técnica, de la tecnocracia, como se hace en la de Skinner (y en otras, como en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley), a las que se han opuesto exageradas novelas de ciencia ficción, en las que la técnica destruye al hombre, y las máquinas (computadoras, robots y andróides) hacen guerra a los seres humanos, y amenazan con destruirlos; hasta que viene un héroe trágico y, desde la incuria humana, pero con su ciencia y su prudencia, vence al mundo maquinal y rescata un mundo natural.

Si los románticos, como Thoreau, buscaban la vida natural, los positivistas, como Skinner, buscaban el paraíso de la técnica, la vida artificial (por algo se los llamaba paraísos artificiales). Requerimos la vuelta a lo natural, pero a lo natural del hombre. Y lo más natural del hombre (lo más propio de su naturaleza o esencia) es la razón, según la famosa definición que de él da Aristóteles. Y la razón no entendida como la técnica, lo que Habermas llama la razón instrumental, sino la recta razón, como la llamaban los antiguos, y que ese filósofo alemán denomina la razón ética.

### **Más allá del nihilismo**

Para cumplir al menos un poco esa utopía, hay que superar el nihilismo decadente que impera; y para ello requerimos algo de humanismo, de convicción filosófica que nos coloque en la línea de la vida, de la existencia, del ser. A fin de ir más allá del nihilismo ambiente, que nos daña tanto. Necesitamos, por ello, aquí una reflexión ontológica o metafísica sobre la nada, la cual es el objeto del nihilismo, una reflexión que tenga por cometido conectarnos con el ser, pero a través de un saludable paso por la meditación acerca de la nada.

Es, en el fondo, el tema del nihilismo, tan estudiado por Nietzsche y, después de él, por Heidegger, y recientemente por Franco Volpi, quien nos dejó dicho que es el problema por antonomasia de nuestra época, heredado de pensadores como éstos y de sus epígonos.<sup>76</sup> Por eso es muy importante esta reflexión en la actualidad.

Desde Heidegger aprendimos, en su conferencia *¿Qué es metafísica?*, que la nada es lo que nos hace captar el ser, es lo que desata la angustia para que nos aferremos a él. En efecto, la angustia se desata porque la nada amenaza al ente en su ser, o al ser del ente. Ya antes Kierkegaard resaltaba esta angustia que surge frente a la nada, y de él la retomó Heidegger. Pero Kierkegaard asignó a esta angustia un papel pedagógico, para hacer al hombre pasar de la estética a la ética y luego a la religión.

La contemplación de la nada, como la que aquí realizamos, es algo muy filosófico, ya que ayuda a captar el ser, la existencia, la vida, pero desde su lado opuesto. Sólo hay que combatir las concepciones univocistas. Y es que, así como hay concepciones univocistas del ser, también hay concepciones equivocistas de la nada, y necesitamos una concepción analógica de la nada misma.

Una interpretación unívoca de la nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría meramente pasivo.<sup>77</sup> Solamente nos paraliza y no permite ninguna creatividad. Nos aniquila casi literalmente. Provoca una angustia que conduce a una melancolía sin salida. Por otra parte, una interpretación equívoca de la nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría activo, pero desencaminado, desviado. Desorganiza excesivamente, y no deja que usemos creativamente esa angustia, aprovechándola. Sería, por así decir, un nihilismo demasiado activo. En cambio, una interpretación analógica de la nada nos da un nihilismo que Nietzsche llamaría activo y clásico, el cual es, para él, el correcto, el indicado, el que puede darnos una salida o salvación, y una angustia que Freud señalaría como estimuladora de la creatividad.

---

<sup>76</sup> F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 107 ss.

<sup>77</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid: Edaf, 1998, pp. 41 ss.

Se trata del nihilismo clásico, porque la analogía está en el corazón de la tragedia griega, y Nietzsche pensaba en ella cuando hablaba de filosofía trágica, a partir de *El origen de la tragedia*, y a la cual invitaba a todos.<sup>78</sup> Efectivamente, en la tragedia griega ocupa un lugar central el héroe, y el héroe trágico es el *phrónimos*, el prudente. Con la *phrónesis* o prudencia es con lo que se enfrenta al destino, a pesar de que no pueda vencerlo. Pero es héroe porque se le opone, y necesita de la prudencia para hacerlo. Ahora bien, resulta que la prudencia es proporción, proporción adecuada en las acciones que se necesitan para la empresa del héroe. Y la proporción es la analogía. De hecho, proporción se dice *analogía* en griego.

Ciertamente hay varios enfoques acerca de la nada, debidos a diversos autores que han meditado sobre ella. Aquí solamente he querido insistir en que necesitamos una visión analógica o analogista de ella, es decir, tenemos que abordar la nada desde una hermenéutica analógica. Es la que nos ayuda a superar el univocismo, pero también necesitamos superar el equivocismo.

He dicho que esta perspectiva de la nada que aquí adopto es una ontología o metafísica, porque por lo menos desde una visión negativa del ser nos conduce a la captación positiva del ser mismo, que es lo que interesa en ontología o metafísica. Ahora que muchos han decretado la ontología y la metafísica como periclitadas o acabadas, o que se refugian en “ontologías negativas”, es cuando más se necesita una voz que nos llame a la ontología, aunque sea por caminos opuestos, por la vía contraria, como es la de la nada hacia el ser. Es como un Diógenes, con su linterna, que nos alumbra el camino.

Recientemente, Lévinas, Derrida y Vattimo han llamado la atención hacia la nada. Este último propicia incluso el nihilismo en la línea de Nietzsche y Heidegger. Pero a veces se va al otro extremo, de plantear un Dios nihilista. Y Dios más bien se ha vinculado con el Ser, de ahí la acusación de Heidegger de ontoteología a toda la metafísica occidental. Pero

---

<sup>78</sup> C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, México: UNAM, 1998, pp. 37 ss.

esta meditación sobre la nada, por ejemplo en Eckhart y otros místicos, nos hace ver que ellos concebían a Dios también en relación con la nada, hasta como una especie de Nada, lo cual hace ver que no incurrían en la acusación de ontoteología, no son susceptibles de ese sambenito heideggeriano, quedan libres de él.

Algunos autores, como Héctor Sevilla, llegan a hablar de una nada vivificante y liberadora.<sup>79</sup> Esto resulta esperanzador, ya que solíamos pensar el nihilismo como un callejón sin salida, y aquí se nos señala un camino. Hay una puerta que nos libera de la angustia, esa angustia que hemos dicho que brota de la nada, pero que puede ser positiva, y movernos hacia la búsqueda de una salida, de una salvación.

Sobre todo, Sevilla la ve como una salvación de la univocidad, tanto de una ontología unívoca como de una ética unívoca. Inclusive nos libra de un Dios unívoco, de un Sentido unívoco. Esto fue muy característico de la modernidad. Pero ahora, en la posmodernidad, se plantea como salvación de la equivocidad, que es la que nos rodea por todas partes, en forma de relativismo excesivo. En acuerdo con Grondin, Sevilla parece abrir a un Sentido no unívoco, sino analógico.

Con esto creo que se nos llama a una postura filosófica más humilde, reconocedora de nuestra nada y nuestra contingencia, para hacernos más abiertos al otro y al reconocimiento de nuestra necesidad de él. Lo cual es muy de agradecer en estos tiempos de egoísmo y cerrazón.

## **Conclusión**

Una labor que tiene la antropología filosófica hoy es criticar el nihilismo que destruye al hombre. El propio Nietzsche caracterizaba el nihilismo como la pérdida de los valores que

---

<sup>79</sup> H. Sevilla Godínez, *Contemplar la nada. Un camino alternativo hacia la comprensión del Ser*, México: Plaza y Valdés, 2011.

daban sentido, que marcaban una finalidad.<sup>80</sup> Por eso conviene revisar los valores que tenemos, revisar el sentido que damos a la vida. Así como Nietzsche criticó las instituciones, en realidad la vida o el modo de vida que se llevaba en su momento, así tenemos que hacerlo ahora.

Y aquí es donde los filósofos tenemos nuestra labor, pues siempre hemos criticado. Pero hay que evitar el criticar por criticar, pues a veces caemos en ello. Y criticar para mejorar. Es decir, desconstruir para reconstruir. Siempre para la construcción. Que nuestra crítica sea crítica constructiva, pues la crítica destructiva se devora a sí misma.

---

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 33.





# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

STEFANO SANTASILIA

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

Al elaborar este texto nuestro intento ha sido él de individuar el punto fundamental en el que se coloca el aporte de la hermenéutica analógica, respecto al problema fundamental que pertenece a la antropología filosófica. Por eso, tenemos antes que actuar un enfoque sobre este problema que, por como lo consideramos, es el de la fundación, y vamos a ver de que manera.

La posibilidad misma de la fundación de una antropología filosófica, entendida como saber filosófico relativo al hombre, tiene que ser analizada a la luz de dos cuestiones fundamentales: la primera concierne la naturaleza misma de este tipo de saber, o sea de un saber que trata del hombre a partir de una perspectiva puramente filosófica. Dicha problemática nos llevará, en seguida, a la definición del saber filosófico mismo. La segunda cuestión pertenece a la necesaria diferenciación que separa, incluso manteniendo único el objeto de estudio, la antropología filosófica de las otras ciencias humanas. Esta distinción se encarna en una modalidad negativa y una positiva. La negativa, implica la consideración de la antropología filosófica como el único y auténtico saber relativo al hombre, con respecto a la imperfección y visión monodimensional que caracteriza todas las otras ciencias humanas, de ser así la antropología filosófica asumiría el papel de fundamento de las otras ciencias humanas. Aquella positiva, consiste en localizar la aportación llevada por las ciencias humanas para individuar el punto de articulación entre éstas y la antropología filosófica misma.

Vamos, entonces, a analizar de manera más profunda las dos cuestiones principales.

## Primera cuestión

El problema se esconde en la pregunta "qué es?". ¿En efecto, qué es antropología filosófica?

Si intentamos llegar a una definición a través de una elaboración conceptual que entienda dilucidar rápidamente la esencia de la disciplina, nos quedamos en el peligro de proponer, como solución, un cuadro sólo constituido de "jirones desatados", extraídos por el cuerpo de corrientes filosóficas y elaboraciones sistemáticas que han recalado el curso de la historia del pensamiento. A todo esto se suma el hecho de que la ciencia cree ser ella misma la formuladora de una auténtica antropología que da razón de lo humano en su totalidad. La antropología científica y la filosofía serían, pues, los dos puntos entre los cuales oscila el péndulo de la antropología filosófica. Si (, en cambio,) en el ámbito de las ciencias exactas generalmente existe una metodología aprobada, no ocurre lo mismo en el ámbito de la filosofía dónde parece no existir un concepto unívoco que defina dicho saber que pueda caracterizar toda aquella producción llamada, por eso, "filosófica."

(El hecho es que) hablar de antropología filosófica significa hablar de la filosofía del hombre<sup>81</sup>. Esta última, en cambio, existe desde cuando existe la misma reflexión filosófica, mientras por antropología filosófica entendemos el modo de hacer filosofía del hombre a partir de Kant, pero sobre todo desde el momento en que las ciencias de la naturaleza han empezado a estudiar al ser humano según sus propios métodos<sup>82</sup>. Éstas creen poder dar una respuesta satisfactoria a la pregunta acerca del hombre, pero esto sólo sería posible en la medida en que el hombre se redujera a un único aspecto de su existencia. La consecuencia de esa posición no sería solo la disolución de la multiformidad de la existencia humana sino también la disolución de la filosofía misma que, en cuanto pensamiento del hombre,

---

<sup>81</sup> Cfr. J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona 1988.

<sup>82</sup> Es el momento en el cual empieza la disputa, que vio como protagonistas pensadores como Dilthey, Rickert, Windelband etc., sobre los diferentes métodos de las ciencias humanas.

quedaría reducida a expresión, más o menos válida, de una parte del ser en cuestión, casi "un género literario"<sup>83</sup>.

Mientras no tengamos una idea bastante clara de qué significa el término "filosófico", o bien de lo que caracteriza lo que es filosófico y lo que no lo es, nos acercaremos (siempre) más a esta auto-disolución de la filosofía. El (hecho de) que la antropología filosófica se reconozca, aunque todavía no se encuentre una definición precisa de lo que es lo "filosófico", como un saber del hombre que no es subordinado al saber de las otras ciencias, naturales o humanas, muestra la posibilidad misma de lo filosófico como de un ámbito autónomo, aunque en continua articulación con las otras ciencias humanas.

¿Qué significa pues "hacer filosofía?" Para contestar a esta pregunta, podemos partir de un punto de vista fenomenológico preguntándonos qué hacen los que filosofan, y notamos que esta actividad consiste en devolver presente al *logos* y por medio del *logos* lo que aparece en el mundo, inclusive el *logos* mismo. Tal cuestión ya fue estudiada por Husserl y Fink cuando se refirieron al *transzendentaler Schein*<sup>84</sup>, apariencia trascendental. Ahora, si como afirma la tradición griega, el filosofar nace de una maravilla (*thaumazein*) que nos lleva a interrogarnos, para salir de la ignorancia sobre lo que nos rodea y que nos constituye, también es cierto que tal movimiento se configura, como Ortega y Fink subrayaron, como ataque a la tradición. Ortega, en su *Prologo a la Historia de la Filosofía de Brehier*, escribe: «para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres»<sup>85</sup>.

Esta fractura no es algo que concierne sólo una determinada cultura o bien la cultura misma en general. El filósofo debe actuarla en el interior. Siempre Ortega: «todo gran

---

<sup>83</sup> Cfr. J. D. García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos, Barcelona 2003.

<sup>84</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, Nijhoff, The Hague 1950.

<sup>85</sup> J. Ortega y Gasset, *Prologo a la Historia de la Filosofía Brehier*, Obras Completas, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1947, p. 405.

filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació»<sup>86</sup>.

Aceptado eso, quedan tres preguntas a las que hace falta contestar para lograr una "definición mínima" de lo que es filosofía:

- ¿Con respecto a cuáles problemas se da la actividad filosófica?
- ¿Qué instrumentos utiliza el filósofo para buscar la solución a sus problemas?
- ¿Qué fin -si hay- tiene esta actividad?

La respuesta a cada una de estas preguntas se puede dar sólo a partir del hecho fundamental de que la filosofía no quiere crear discursos particulares a partir de un dato histórico, sino un discurso universal, válido para todos. Eso hace que, en filosofía, no se trate nunca de resolver ningún problema cotidiano inmediato, sino de pensar al significado global de la vida. Lo que se convierte en problemático es el sistema global de referencias, el mundo y la vida en sí, porque como afirma Habermas, no deja de convencer esta o aquella razón sino el tipo de fundamentos es lo que ya no convence, la clase de razones que se dan. Pero, tenemos que reconocer que el sistema de referencias puede ser lo que es sólo en cuanto nudo en el que se entrecruzan todas las vidas humanas, de manera que todo sistema tiene que ser reconocido de manera "dialógica" o sea como conjunto de referencias compartidas, y por esto aceptadas de manera racional, por todos. Por el hecho de que el ejercicio de la razón se da como dialógico, entendemos que la filosofía tiene siempre que "estar en" comunidad<sup>87</sup>. Nadie tiene la exclusividad del *logos*: es la comunidad la que da y recibe las razones; una razón no compartida carece del sustrato que le daría consistencia. Entonces, como afirma Javier San Martín, «la filosofía no es sino el recurso a la capacidad dialogal de la comunidad para dar respuesta a los interrogantes que los hombres se hacen en torno al sentido del mundo y de la vida humana»<sup>88</sup>. La filosofía nace "de" y "en" la comunidad y se

---

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Cfr. E. Nicol, *La idea del hombre*, Herder, Barcelona 2004; Id., *El problema de la filosofía hispánica*, Técnos, Madrid 1961

<sup>88</sup> J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*, cit., p. 30.

queda en ella. Todo esto hace que el filósofo tiene que constituirse, como afirma Husserl, como un *uninteressierter Zuschauer*<sup>89</sup>, un espectador desinteresado, no porque esté ajeno del mundo sino porque no puede dar soluciones que pertenezcan al significado de la vida mientras está interesado en solucionar pequeños problemas cotidianos.

Desde lo que hemos dicho, podemos pensar a la filosofía más bien como a una actitud que se enfrenta negativamente a lo dado para buscar en ello la tensión que lo corroe y que pretende llevarlo hacia otros cumplimientos más reales que, por supuesto, tampoco apaciguarán al filósofo. Como el verdadero sentido de la filosofía está en el dar respuesta al problema de la vida humana, ya se nos clarifica como la antropología filosófica esté enraizada en el filosofar mismo. Aunque no haya existido una disciplina llamada de esta forma, no cabe duda que todo saber filosófico pertenece al hombre<sup>90</sup>. Todo esto no significa que la filosofía misma se reduzca a la antropología, pero, si siempre hablamos de lo que pertenece al hombre, no podemos decir que no se de la posibilidad de una antropología de carácter filosófico. Por eso, lo nuevo no es tanto la antropología filosófica cuanto el campo desde el que se constituyen los conceptos para describir o comprender la realidad humana. Si, como afirma Paul Landsberg, en la filosofía no hay asignaturas, sino modos de una problemática fundamental filosófica y unitaria, una interpretación del mundo no puede dejar de ser, a la vez, una interpretación del ser humano y viceversa.

## **Segunda cuestión**

Toda ciencia funciona como una teoría que selecciona, integra y explica hechos, según una orientación metodológica. La relación entre cada ciencia y su metodología es ambigua, en el sentido de que el paradigma metodológico por un lado precede y explica los hechos, por otro tiene que ser confirmado por ellos. En el caso del hombre, todas las ciencias que se dedican a él no pueden contar con un paradigma estrictamente científico porque la vida

---

<sup>89</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie un phaenomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1950-1952.

<sup>90</sup> Cfr. E Nicol, *Psicologia de las situaciones vitales*, FCE, México 1941; S. Santasilia, *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Le Cariti, Firenze 2010.

humana se articula de manera que no sólo las demostraciones científicas determinan el cambio de nuestras concepciones del hombre. Aquí, se puede decir que no hay *experimentum crucis* y el hecho de que en las ciencias humanas existan muchos paradigmas indica que en este ámbito los paradigmas no se refutan solo con los hechos, es decir que no hay hechos cruciales para invalidar un paradigma, porque ese modelo servirá normalmente para explicar otros hechos, lo cual significa que todos los modelos explican algo.

Todo esto nos podría llevar a pensar que una correcta antropología debería tener en cuenta todas las posibilidades. Esto sería la que algunos antropólogos definen como “antropología integral”. Desde luego la posibilidad de una completa visión del hombre resulta interesante y sobretodo fascinante, pero a la vez el hecho de que varios paradigmas se cruzan y desarrollan en el tiempo, nos muestra como una antropología integral tendría que enfrentarse con el ineludible problema de la historicidad del hombre. Así que, la idea del hombre (entendida como "identidad histórica"), ya se pone como *escolio* fundamental para la posibilidad de cualquier antropología integral.

Además, ¿Una antropología integral sería siempre filosófica? Si entendemos la antropología filosófica como la base y el fundamento de todo saber del hombre, podría ser así. Pero, permanece la cuestión de la existencia de diferentes antropologías. Si, en cambio, concebimos la posibilidad de la antropología filosófica como articulación entre el saber estrictamente filosófico, las ciencias humanas y el aporte de las ciencias de la naturaleza, es posible acercarnos más a una idea de la antropología filosófica que tenga su dominio autónomo. La filosofía del hombre, entonces, tiene que situarse en el nivel de los ámbitos en los cuales los hechos que afectan al hombre tienen sentido, y pueden tener sentido para nosotros. El ser humano nunca termina de ser el conjunto de sus determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, pero, a la vez, es un proyecto a partir de lo que es, o sea es capaz de desmarcarse de lo que es, de ir más allá de la tradición. Y es éste el punto en que se enraíza la articulación positiva de la ciencia del hombre y de la filosofía del hombre. Si el objetivo de la ciencia es descubrir lo que es y como se articula, no cabe duda en el hecho de que hay ciencia porque el ser humano no se reduce a ser lo que es o, si lo hace hay

que admitir que su ser consiste en el trascenderse a si mismo. La articulación de la cual he hablado, entonces, presenta la ciencias humanas no más como ciencias de lo inesencial, sino ciencias de los límites entre los cuales se mueve el hombre y que, por tanto, fundan y permiten su existencia. Quede claro, que la existencia humana no es sólo sus límites, sino éstos son los puntos en que ella se objetiva. Así que el lugar filosófico de la antropología es el encuentro y la articulación de estos límites según la modalidad de ser de aquel nudo de relaciones que es el hombre mismo. La filosofía del hombre, entonces, debe asumir esta realidad de modo que aquella antropología filosófica que no considere el valor de desvelamiento de la realidad humana que implican estas ciencias, creara un hombre abstracto. La otra cara de todo esto es que las mismas ciencias del hombre no pueden sino reconocerse como fundamentales a la antropología filosófica, pero no suficientes. Todo intento de la ciencia del hombre de disolver al ser humano no lleva sino al mismo ser del hombre o, por paradoja, al ser de su no ser.

### **El aporte de la Hermenéutica Analógica**

En un ensayo publicado en el 2006<sup>91</sup>, Mauricio Beuchot, al analizar un texto de Sofía Reding Blase<sup>92</sup> sobre el pensamiento antropológico latinoamericano, elogia el método utilizado por la estudiosa (porque) caracterizado, sobre todo, por una particular ponderación, proporcionalidad, *phronesis* o prudencia «que es el núcleo de la analogicidad, auténtica hermenéutica analógica mostrada en la práctica»<sup>93</sup>. De hecho, la hermenéutica para ser tal, o sea para expresar juicios interpretativos coherentes, pero también nuevos en el sentido que aportan nuevos grados de conocimientos a lo que ya constituye nuestro patrimonio cultural, tiene que ser “prudente” o “prudencial”, y esto porque cada vez encarna un juicio práctico porque «la filosofía practica siempre se da como situada frente a una circunstancia concreta que exige algún tipo de acción»<sup>94</sup>. El acto hermenéutico es un acto moral, es una deliberación. En realidad podemos preguntarnos si de verdad existe una

---

<sup>91</sup> Cfr. M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Eon, México 2006.

<sup>92</sup> Cfr. S. Reding Blase, *Antropología y analogía*, Taller Abierto, México 1999.

<sup>93</sup> M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, cit., p. 76.

<sup>94</sup> M. Beuchot, *Phronesis, analogía y hermenéutica*, Unam, México 2007, p. 94.

afirmación filosófica en general – entendiendo con esto que la afirmación puede pertenecer a cualquiera de las diferentes particiones de la filosofía – que no sea, a la vez, afirmación de carácter ético. Si, como yo propongo, antropología filosófica es articulación entre los saberes del hombre, articulación fundamental porque momento categorial de reconocimiento dialógico de los rasgos fundamentales del hombre mismo, una hermenéutica analógica, o sea un método hermenéutico fundado en la analogía, «ayudará a captar las culturas, en su especificidad, dentro del todo universal de la humanidad»<sup>95</sup>.

Aquí se abre todo el horizonte problemático que define, sin producir alguna determinación completamente cerrada, toda la cuestión intercultural. No podemos detenernos sobre este tema, que orteguianamente podría ser designado como *el tema de nuestro tiempo*, pero sólo porque todavía necesitamos terminar este discurso sobre el fundamento que a este mismo garantiza la posibilidad de manifestarse: o sea la posibilidad de una filosofía del hombre, que es el productor de culturas (luego siendo por estas mismas condicionado pero, nunca, completamente determinado). Sólo se me deje recordar que «distinguir es explicar la analogicidad, respetar las diferencias buscando lo mas que se pueda alcanzar de semejanza»<sup>96</sup>. En palabras directas, si todo esto se juega prácticamente, o sea siempre en un determinado contexto (y fíjense un momentito en la palabra compuesta “con-texto”), estamos hablando del universal concreto (Kant, Grondin, Gadamer, Ricoeur...Vico); estamos hablando del hombre pero, a la vez, de todos los hombres. Sólo este trabajo hermenéutico y prudencial, siempre ético o, como justamente diría Mauricio Beuchot, *phronético*, «nos hará ver lo que es el hombre a partir de sus manifestaciones en la historia, a partir de sus productos culturales. Es la forma como podemos hacer filosofía del hombre, antropología filosófica»<sup>97</sup>.

El hombre en su historicidad, esta es la tarea de la auténtica antropología filosófica, de la verdad analógica del hombre. La historicidad se manifiesta como constitutiva de la existencia humana, y por esto la idea que el hombre se crea sobre si mismo, se pone como

---

<sup>95</sup> M. Beuchot, F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, Anthropos, Barcelona 2008, p. 66.

<sup>96</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Unam, Siglo XXI, México 2005, p. 91.

<sup>97</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 118.



*escolio* frente a la posibilidad de una comprensión antropológica integral y definitiva. «El hombre desde siempre ha creado imágenes para conocer, o mejor, para conocerse, en el conocimiento que nunca está completamente dado a sí mismo de manera definitiva, y con la certidumbre de tener que re-definirse continuamente, empujado por la necesidad de actuar, realizar, y completarse a sí mismo a través de la propia acción»<sup>98</sup>. El hombre, entonces, así como su identidad, se encuentra en la condición de no poder considerar definitivo el sistema de relaciones al cual se refiere para vivir. Este sistema constituye al hombre mismo, que se descubre, entonces, como mero nudo de relaciones jugadas en el pasado, presente y futuro. El sujeto, el hombre, la persona (sin sobreponer los términos con sus caracteres peculiares), con todos sus derechos, nunca se dan en soledad, sino siempre en relación, o sea en diálogos. Desde el reconocimiento de la condición histórica empieza el replanteamiento de la cuestión identitaria en forma narrativa (*memeté* ricoeuriana o *mismidad* nicoliana), que permitiría al hombre de re-conocerse en el tiempo en el cual se desarrolla toda su vida, y, así, de conocerse, en el tiempo histórico, de manera siempre mejor. Hay historia porque el hombre es histórico, pero esto significa que no es posible encontrar una definición del hombre que no sea condicionada por las relaciones históricas que la determinan. Todo esto porque «el hombre es un ser analógico, vive(s) en los lindes, en los linderos, en las fronteras. (...) En paisajes casi irreales camina: mestizos, híbridos, indecisos, no por la indecisión de la naturaleza, que puede llevar a la monstruosidad y/o a la perversión, sino indecisión de la prudencia, por cautelosa precaución, que distingue poco a poco, para poder actuar con fuerza suficiente»<sup>99</sup>. Todo esto nos recuerda el camino largo que Paul Ricoeur contrapone a la concepción ontológica heideggeriana, camino que necesita que se manifieste el sentido de la historicidad, fuente de los linderos: «hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser fronterizo (como dice Eugenio Trías) o de un ser mestizo (como preferimos decirlo nosotros)»<sup>100</sup>. Aquí límite es confín, frontera, no límite infranqueable; se trata de lo que ya está franqueado por la presencia y la distancia del otro pero, a la vez, es el momento mismo del diálogo, del encuentro: jugando heideggerianamente con las palabras podemos decir que el confín, la

---

<sup>98</sup> M. T. Pansera, *Antropología filosófica*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 3.

<sup>99</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, cit., p. 91.

<sup>100</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, Unam, México 2004, p. 72.

frontera, contiene los dos estados, pero si contiene a la vez tiene-con, junta. Es el punto neutro donde se halla el valor jurídico de la división territorial, en este caso, y el valor antropológico de la historicidad, por lo que concierne nuestro discurso. Por esto, es el momento del diálogo prudencial, *phronético*, momento que necesita una hermenéutica para no quedarse mudo (y no volverse unívoco y/o equívoco), pero una hermenéutica analógica porque, en su juntar y compartir, no puede manifestarse (y también en su silencio que hay que escuchar) que como momento altamente simbólico. ¿Y no lo decía ya Platón que cada uno de nosotros es *symbolon*?

Así que todo lo que Mauricio Beuchot afirma respecto al símbolo en su *Tratado de Hermenéutica Analógica*, ¿no se puede tranquilamente referir al hombre evidenciando, así, la exactitud de este método para una antropología filosófica? El símbolo es movedizo y crea su propio lector por su carácter predominante de artificialidad y así se manifiesta la producción cultural del hombre, instauración de sentido que, una vez manifiesto, condiciona nuestra misma existencia. El símbolo se da siempre en límites, y el hombre, como hemos visto, ni se define parcialmente sin límites<sup>101</sup>. Como el símbolo, el hombre mismo es un habitante de límites, «un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego»<sup>102</sup>. El símbolo, como la auténtica subjetividad, que ya es simbólica, y por esto dialógica, siempre es mediación y, por su ser relación, no existe sino comunitariamente. Analógico en cuanto simbólico, así es el hombre, y todo el trabajo hermenéutico no es otra cosa que «dar sentido, desde el ser, a la historicidad del hombre»<sup>103</sup>. «El símbolo es la clave. Nada más. Pero nada menos. (...) Es una especie de vaciamiento de lo exterior, superficial y accidental, para encontrarnos con nosotros mismos»<sup>104</sup>.

La condición histórica de la existencia humana es lo que permite la modalidad de relación positiva entre una posible filosofía del hombre y las ciencias humanas. De hecho «la razón

---

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, p. 189.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>103</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, UAEM, México 2010, p. 128.

<sup>104</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, *cit.*, p. 98.

fronteriza, simbólica, analógica, ayuda más a unir que a separar, pero respetando la distancia innegable que hay»<sup>105</sup>.

Concluyendo, me parece justo afirmar, poniendo al revés la cuestión, que en realidad no hay aportes de la hermenéutica analógica a la antropología filosófica, porque si queremos ser rigurosos, no hay posibilidad de auténtica antropología filosófica, entendida como verdadero saber del hombre, que no se funde sobre un método hermenéutico simbólico y, por esto, analógico. Así que no se trata de aporte, sino de estructura. Pero, todo esto, también hay que averiguarlo en el encuentro dialógico prudencial, «pues ahora, que son malos tiempos para la verdad y la verosimilitud, es cuando más necesitamos la prudencia y hasta la astucia de Hermes, el patrono de los Hermeneutas, que nos guie en el intrincado camino de muchas vueltas y revueltas, o círculos hermenéuticos, que conduce a la riqueza de los textos»<sup>106</sup>, y yo añadiría, también a la riqueza de nuestras auténticas posibilidades.

---

<sup>105</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 346.

<sup>106</sup> M. Beuchot, *Phronésis, analogía y hermenéutica*, cit., p. 107.



# SINDÉRESIS Y PRUDENCIA

JACOB BUGANZA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA DE XALAPA, MÉXICO

En este trabajo, buscaremos articular los conceptos de sindéresis y prudencia a partir de lo que puede denominarse la filosofía analógica, que es la que sustenta la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot<sup>107</sup>. Es una filosofía analógica porque considera que la noción de ente en universal es analógica, es decir, se predica en parte igual y en parte diferente, pero siempre manteniendo un nexo entre las diversas entidades.

Primero trataremos acerca de la sindéresis, que consideramos el primer principio de la acción, lo cual relaciona a este concepto con el ámbito ético. Baste dejar como pista interpretativa que la sindéresis es análoga a la *inteligencia* o νοῦς de los primeros principios del orden teórico. Después haremos lo propio con respecto a la virtud de la prudencia. En un tercer momento articularemos los dos elementos trabajados en una suerte de síntesis que los armonice. Finalmente, como corolario al apartado cuatro, consideraremos a la prudencia como una virtud analógica o interpretativa en el marco del modelo de la hermenéutica analógica.

## Noción de sindéresis

La noción de sindéresis proviene de la filosofía antigua (hay quien sostiene que proviene del neoplatonismo), aunque puede encontrarse plasmada en diversas obras literarias que no necesariamente están relacionadas con los textos de los filósofos greco-latinos, como por ejemplo en los *Salmos* bíblicos<sup>108</sup>. Esto puede llevarnos a pensar en su universalidad, de tal

---

<sup>107</sup> Cf. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM/Itaca, México, 2005 (3a. ed.).

<sup>108</sup> “Huye del mal y obra el bien”, *Sal.* 34.

suerte que la filosofía lo único que ha hecho es tratar de sistematizarla y estudiarla para iluminar la reflexión ética y, de ser posible, el actuar moral.

Ahora bien, la sindéresis tiene naturaleza de principio, en el sentido aristotélico del término<sup>109</sup>. Es una noción a partir de la cual se pueden deducir otros conocimientos. Pero, en realidad, ¿la sindéresis es un principio absoluto? Tal vez la respuesta sea negativa, pero lo es en el mismo sentido en que sería negativo, por ejemplo, el principio de contradicción. No puede ser un principio absoluto pues presupone otra noción: la de ente en universal, que en estricto sentido es el principio a partir del cual se resuelven todos los demás conocimientos, incluidos los que comúnmente se llaman principios. Pero, entonces, ¿por qué se llama principios tanto al principio de contradicción como al principio de la sindéresis?

Esta pregunta podríamos replantearla en estos términos: ¿Qué relación tienen los principios con el ente en universal? Cuando la idea de ente se expresa en forma de juicio, toma el nombre de principio genuino (puede haber otros principios menos generales, es decir, más específicos de acuerdo a la idea que se tome de base para expresarlo). De esta manera, como dice Rosmini, “*I principii sono giudizi universali, i quali si applicano a molti casi*”<sup>110</sup>. Agregando algo más a tal definición, en el caso de la noción de ente, cuando se expresa como juicio, es decir, como principio, no sólo se aplica a muchos casos, sino a todos ellos, pues la noción de ente es trascendental. De esta manera, el principio genuino o trascendental es la misma idea de ente expresada en forma de juicio.

Estos juicios universales son los principios. Y éste es el sentido en que hay que entenderlos: son conocidos por el hombre sin ninguna indagación, esto es, desde el inicio, aunque de forma implícita. “De esta clase son los primeros principios, no sólo en el dominio especulativo, como el que dice: cada todo es mayor que su parte, y otros semejantes, sino también en el dominio operativo, como: el mal debe ser evitado, y otros de este género. Y

---

<sup>109</sup> También es llamada “razón natural” por Aquinatis, Thomae: *Summa theologiae*, II-II, q. 47 a. 6 ad. 1.

<sup>110</sup> Rosmini, Antonio: “Sistema filosofico”, en: el mismo, *Introduzione alla filosofia*, Casuccio, Casale, 1850, n. 64.

estos principios que son *naturalmente* conocidos, son principios de todo conocimiento posterior, ya sea práctico, ya sea especulativo, que es adquirido a través del estudio”<sup>111</sup>.

El Aquinate, con su peculiar estilo firme y claro, afirma que hay diversidad de principios, y en cierto modo éstos se agrupan de acuerdo con lo que realiza genuinamente el ser humano: conocer y apetecer intelectualmente. Esto quiere decir que hay principios de orden especulativo y principios de orden práctico que, una vez conocida la noción de ente en universal, son conocidos *naturaliter* por el ser humano. El principio de orden práctico es precisamente la *sindéresis*.

La *sindéresis* es, pues, un principio de orden práctico que tiene como noción previa la noción de ente en universal. Y si es principio, entonces se encuentra universalmente o de manera implícita en todos los juicios de orden práctico menos universales. Ahora bien, con este presupuesto hay que mostrar concretamente qué contenido expresa la *sindéresis*, pues debe ser análogo al principio de contradicción y, además, debe referir al ente en universal pues este último es su fuente.

Si el ente en universal se convierte con la noción de bien, entonces el principio de la *sindéresis* tiene como fundamento la noción de bien en universal. ¿Y por qué la noción de bien en universal? ¿Por qué convertirla con la de ente? Simplemente porque la noción de bien se relaciona con la razón práctica que tiene como objeto o finalidad precisamente al bien. En este sentido, puede decirse que la *sindéresis* se funda en la noción de bien en universal. Sólo de esta manera puede entenderse su contenido, que, según el Aquinate, es el siguiente: Su oficio “es señalar (*remurmurare*) lo malo, e inclinar a lo bueno”<sup>112</sup>. En la *Suma de Teología*, el Aquinate se explaya un poco más al escribir:

Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos.

---

<sup>111</sup> Aquinatis, Thomae: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, a. 8c (el subrayado es nuestro).

<sup>112</sup> Aquinatis, Thomae, *De Veritate*, q. 16 a. 1c.

Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación “el hombre es un animal racional” es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre [...] Así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer principio de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como un bien humano<sup>113</sup>.

Este comentario nos hace ver varias cosas, dos de ellas fundamentales. La primera es que la noción de sindéresis está fundada sobre la noción de bien, y el bien es lo que se apetece, como ya indicaba Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Y hemos dicho que el bien y el ente son lo mismo, pues no puede haber bien sin entidad ni entidad que no pueda ser apetecida por un agente, de tal manera que la noción de bien se convierte con la noción de ente en universal. Lo segundo es que sobre tal noción de bien se fundamenta el primer mandado o

---

<sup>113</sup> Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2c. “*Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignotanti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, Homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota [...] Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda perneant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*”.



ley, que es la *sindéresis*: haz el bien y evita el mal. En orden a la acción, el primer mandato afirma que debe hacerse el bien, y el bien es lo que se apetece. Pero, ¿qué es lo que apetece el ser humano? Objetivamente su perfección como ser humano. El ser humano tiende a su propia perfección como ya lo hacía ver desde la antigüedad, entre otras, la filosofía socrática, y esta perfección objetiva es el bien al que se tiende y sobre el cual está fundamentado el mandato de la *sindéresis*.

### **Noción de prudencia**

El concepto de prudencia, por su parte, también hunde sus raíces en la filosofía antigua, pero puede encontrarse plasmada en muchos textos anteriores, pues la prudencia, desde antaño, ha sido considerada la llave de todas las virtudes. Ya los propios textos antiguos, como la *Iliada* y la *Odisea*, que contienen siempre un afán pedagógico, intentan implantar las virtudes en los lectores y oyentes, como la valentía de Aquiles y el ingenio de Odiseo. Empero, y a pesar de la gran armonía de la que gozaba el concepto de virtud en la Edad Media, heredera de la antigüedad, fue perdiendo fuerza, como puede apreciarse en el nominalismo y en la decadencia de la escolástica. “La virtud de la prudencia fue perdiendo vigencia en los tratados morales a medida que la ley y la voluntad suplantaban a la naturaleza y sus fines como guías de la conducta humana. Guillermo de Ockham sustituye el concepto de virtud por el de obligación o ley [...] Igualmente Suárez eleva el concepto de ley a concepto fundamental de la moral, rebajando el de virtud”<sup>114</sup>.

Se ha hecho un lugar común distinguir entre éticas teleológicas y éticas deontológicas, dando a entender que las primeras se enfocan o tienden al bien, mientras que las segundas poseen el concepto de deber como guía máxima del actuar moral. Tal vez se carguen mucho las tintas al considerar que las éticas deontológicas dejan de lado las virtudes, pero en cierta forma ayuda a comprender qué sucede si sólo se acepta el deber por el deber,

---

<sup>114</sup> Ayala, Jorge, “La moral ingeniosa de Baltasar Gracián”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 37, (2006), p. 133. El autor cita el comentario a las *Sentencias* de Ockham donde dice: “*Bonum quia iussum, malum quia prohibitum*” (II, qq. 4-5). Debe notarse la diferencia que hay entre la *sindéresis* y el concepto de bien y mal que maneja el nominalista.

como ha solido tomarse la moral kantiana. Carguémoslas nosotros un poco: si los actos humanos deben guiarse únicamente por el deber, a final de cuentas termina por obtener nula importancia el asunto de la perfección del ser humano. Empero, si se sostiene que hay que realizar el deber porque de esa manera el ser humano se perfecciona, se mantiene la importancia que las éticas teleológicas señalan como la finalidad del agente moral. En palabras más llanas, si se coordinan las éticas deontológicas con las teleológicas, se puede concluir, en síntesis, que debe realizarse el deber porque éste nos vuelve perfectos, porque nos vuelve buenos moralmente. La ética, en las éticas deontológicas como la kantiana, se vacía de contenido y, de esta suerte, se vacía del bien, que es a aquello a lo que apunta naturalmente la ética.

Por ello, podemos estar de acuerdo con Ayala cuando dice: “Sin la virtud no hay acción verdaderamente buena. Esto no significa que la ley y los preceptos sean superfluos, pero no son el elemento principal; sirven para indicar el nivel mínimo a partir del cual se desarrolla la vida moral. Ésta consiste en escoger y forjar una acción excelente, adecuada a la singularidad personal y a las circunstancias”<sup>115</sup>. En efecto, lo más importante del acto moral no es el deber, sino la perfección del agente, el cual se perfecciona debido a su actuar bueno. Siguiendo lo que se ha dicho más arriba, la misma sindéresis tiene forma imperativa, pero es un imperativo que está mediado por la propia naturaleza humana que llama al agente moral a perfeccionarse mediante su acción.

Aunado a esto, en el contexto actual, una ética deontológica como la kantiana estaría destinada a no lograr su cometido debido al pluralismo imperante, pues lo que podría generar es una suerte de uniformidad en la que todos actuarían de la misma manera, dejando de lado cualquier consideración personal y circunstancial. Además, esto no necesariamente quiere decir que el hecho de universalizar una máxima (subjetiva) para ponerla como ley (objetiva) sea necesariamente el hecho de universalizar algo bueno o conveniente para el agente moral o para quienes le rodean, pues la moral kantiana, como afirmaba Hegel, es una suerte de ἀπειρον ilimitado. Por eso nos parece que una ética

---

<sup>115</sup> Ibid., pp. 133-134.

deontológica debe conjuntarse con una ética teleológica o de bienes, pues en cierto modo esta última puede mostrar los límites a la primera. Lo ideal es mantener un equilibrio entre los bienes y el deber, pues ambos son polos requeridos por la ética. En el siguiente apartado volveremos sobre este asunto.

Pues bien, las éticas teleológicas tienen como eje las virtudes, una de las cuales, tal vez la principal, es la prudencia, a la que Aristóteles ya denominaba como teórico-práctica, aunque enfocada primordialmente a lo práctico. El Aquinate escribe, como preámbulo a la importancia de la prudencia, lo siguiente: “Así como es necesario que la razón especulativa sea perfeccionada por el hábito de la ciencia para juzgar rectamente acerca de lo cognoscible pertinente a alguna ciencia, así también es necesario que la razón práctica sea perfeccionada por algún hábito para que se juzgue rectamente acerca del bien humano, de acuerdo a cada una de las operaciones que deben realizarse. Y esta virtud se llama prudencia”<sup>116</sup>.

En efecto, así como hay ciertos hábitos como la ciencia que, idealmente, pueden deducir de los principios conocimientos cada vez más particulares, así hay un hábito que hace pasar del principio de la *sindéresis* a las cuestiones prácticas cada vez más concretas; este hábito es la prudencia. En efecto, la prudencia es el hábito por el cual se aplica el principio de la *sindéresis* a casos particulares con el fin de que el agente moral alcance el fin, a saber, el bien<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Aquinatis, Thomae, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, a. 6c.

<sup>117</sup> En la prudencia también hay analogía, como se aprecia en el siguiente comentario del Aquinate: “Sin duda, la prudencia *universal* es directiva respecto a cualesquiera cosas que han de hacerse. Por lo tanto, no se encuentra en otros animales que no sean los solos hombres, los cuales tienen una razón capaz de conocer las cosas universales; pero en los demás animales hay ciertas prudencias particulares en relación a algunos actos determinados; como la hormiga que en verano acumula alimento para vivir en el invierno”, Aquinatis, Thomae, *Comentario al libro de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible*, n. 25 (p. 148). También lo menciona en estos términos: “Hay ciertos animales que participan de una cierta prudencia, no porque tengan el don de la razón, sino porque por instinto natural se mueven, mediante la aprehensión que realiza la potencia sensitiva, a efectuar ciertas obras, como si obraran racionalmente”, Aquinatis, Thomae, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscencia*, n. 298 (p. 309).

En este sentido es que la prudencia es un *consejo*: el hombre prudente se aconseja a sí mismo lo que es más conveniente para alcanzar el bien, y en este orden de ideas la prudencia “examina las vías” por las que puede alcanzarse aquél, pero también examina las vías por las cuales no se alcanza el fin, es decir, los caminos que nos hacen tropezar en vistas al fin planteado<sup>118</sup>. En esto hay similitud con lo que escribe Confucio, uno de los grandes maestros morales de Oriente. En el *Tchung-jung* o *Medio invariable*, se halla plasmado: “Lo que perfecciona a las cosas exteriores, es la prudencia, que discierne y aplica los medios convenientes para alcanzar el fin propuesto”<sup>119</sup>.

Ahora bien, “La prudencia tiene como objeto lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse con la experiencia. Es evidente, entonces, que la prudencia no es ciencia, porque se refiere a lo práctico, que es lo más particular. Resulta propio, entre otras cosas, de la prudencia el intento de prever las consecuencias de la acción, las cuales –al no pertenecer a la acción misma— presentan una inevitable dimensión accidental”<sup>120</sup>. La prudencia en cierto modo es previsor, pues pretende que, mediante su *consejo*, el agente moral ponga de su parte lo que está en sus posibilidades con vistas a lograr el fin apetecido, pero en esto no hay una *deducción científica*, en el sentido de que, al referirse a lo particular, no es posible asegurar la consecución del fin, sino sólo realizar lo que está en manos del agente para que tal fin pueda conseguirse.

En este sentido, la prudencia es la que vislumbra el bien que se quiere y *aconseja* en orden a lograrlo. Un *phrónimos* es aquel que sabe cuál es el bien al que tiende y, por ello, es que puede escoger entre los medios disponibles para alcanzar tal fin. Esto implica, ciertamente, que pueda escogerse entre diversos medios para alcanzar el fin apetecido, lo cual presupone

---

<sup>118</sup> Aquinatis, Thomae, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, a. 7c. también Cf. Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, II-II q. 47 a. 8c: En la prudencia hay que señalar tres actos: “El primero, pedir consejo, que, según hemos dicho, implica indagar. El segundo acto es juzgar el resultado de la indagación. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, que está orientada a la acción, va más allá, y entra en juego el tercer acto, es decir, imperar”. Ahora bien, no sólo en la literatura filosófica la prudencia aparece como una virtud que aconseja, sino que puede verse en otros contextos, como cuando Cayo Julio César dice: “Se tomaban todas las medidas que la prudencia aconsejaba” (*Guerra de las Galias*, VI, 34).

<sup>119</sup> Confucio, *Tratados morales y políticos*, Iberia, Barcelona, 1971, a. XXV (p. 41).

<sup>120</sup> Llano, Alejandro, “El ser coincidental en la ética de Aristóteles”, en: *Tópicos*, 30, (2006), p. 64.

a su vez que el hombre tiene la potencia de determinarse a sí mismo mediante tales elecciones. Dando por supuesto esto último, es evidente que el hombre prudente es quien escoge los medios adecuados<sup>121</sup>. Pero para llegar a ellos, el *phrónimos* ha tenido que deliberar cuál de los medios disponibles es el que le permite acceder al bien, en donde la ética tiene su aplicación más diáfana. Un hombre prudente es quien escoge los medios que hacen que su acción sea éticamente valiosa, pues ésta lo perfecciona como agente moral y lo posibilita para alcanzar el bien que es apetecido por sí mismo.

En resumen, la prudencia tiene por sujeto, en último análisis, la *ratio practica*; también puede afirmarse que ésta aplica el principio de la *sindéresis* a los casos concretos; busca los medios adecuados y los no adecuados que conllevan al agente moral a alcanzar el fin; igualmente, la *φρόνησις* nos conduce a tomar una decisión mediante su *consejo*; finalmente, es causa de todas las virtudes de la parte apetitiva, como remarcaremos a continuación<sup>122</sup>.

### **Relación entre *sindéresis* y prudencia**

¿Cómo se relacionan la *sindéresis* y la prudencia? A partir de lo expuesto, puede afirmarse que la relación que hay entre una y otra es que la *sindéresis* es el principio que ilumina a la prudencia: “La *sindéresis* [...] mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia”<sup>123</sup>. La *sindéresis*, al ser un principio que se desdobra prácticamente de la noción de ente en universal, es el fundamento del actuar. Pero este actuar puede estar

---

<sup>121</sup> Cf. Naranjo Gálvez, Leticia, “*Phronesis* y mecanismos teleológicos: lo que va de Aristóteles a Nozick”, en: *Daímon. Revista de Filosofía*, 28, (2003), p. 11.

<sup>122</sup> “En el conocimiento práctico hay todavía muchas especies [de conocimiento]. Paralelamente a la ciencia especulativa hay una ciencia práctica de los primeros principios del orden operativo: la *sindéresis*; una ciencia que deduce conclusiones generales y universales de esos principios: la *ciencia moral*; pero la acción del hombre es algo concreto y singular que necesita una regla particularísima que aplique los principios y conclusiones universales a los casos concretos: la *prudencia*. La *sindéresis* y la *ciencia moral* juzgan en universal lo que es bueno o malo en sí (*conformitas ad rem*). La relación a la acción es todavía muy general. El juicio sobre lo operable en concreto, *hic et nunc*, por mí, lo hace la prudencia a la que corresponde el conocimiento de los casos concretos”, Del Cura, Ángel, “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, en: *Estudios filosóficos*, 32, (1964), pp. 31-32.

<sup>123</sup> Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, II-II q. 47 a. 6 ad. 3.

mediado por la virtud de la prudencia que, iluminada por el mandato de hacer el bien y evitar el mal, escoge los medios adecuados para alcanzar el fin.

Proponemos una relación diferente entre lo imperativo (muchas veces identificado con la ley) y el bien. Para resumir nuestra idea digamos: hay que hacer el bien porque al realizarlo nos perfeccionamos. Como se puede ver, el imperativo de la *sindéresis* se encuentra presente como trasfondo, y es imperativo en cuanto que llama a perfeccionar al agente moral. No es hacer el deber por el deber, como a veces da la impresión de pedir la moral kantiana, sino que el deber hay que hacerlo para perfeccionarnos como agentes morales y, en consecuencia, como seres humanos.

De esta forma encontramos que se relacionan la *sindéresis*, que impera a buscar el bien y evitar el mal, y la prudencia, que aplica este principio a los casos particulares, lo cual no quiere decir que se realice de manera matemática o exacta, pues al tener por objeto casos particulares, por lo cual éstos son contingentes y pueden variar. La prudencia es la virtud por la cual la *sindéresis* se realiza, como escribe Pieper: “La prudencia, o, mejor, la razón práctica perfeccionada por la virtud de la prudencia, es, vale decir, la conciencia de la situación, a diferencia de la *sindéresis* o conciencia de los principios. La sentencia de la *sindéresis* es, como el principio de contradicción respecto al saber concreto, el supuesto y el terreno por donde caminan los actos concretos de imperio de la conciencia de la situación. Y sólo en estos actos alcanza la *sindéresis* su realización última”<sup>124</sup>. Pero la *sindéresis* no es el fin propiamente hablando; pensamos, más bien, que el *phrónimos* realiza lo que considera debe hacer en orden a su perfección como ser humano, lo cual quiere decir que, en último análisis, se perfecciona a sí mismo, que es el fin apetecido racionalmente.

Por otro lado, decimos que la *sindéresis* ilumina a la prudencia en cuanto que la primera le da el carácter ético al consejo que brinda esta última, es decir, a la elección de los medios conducentes al fin y con relación a los términos medios. “La *sindéresis* instiga al acto de la conciencia, por el que se juzga si la elección de fines y de medios –aparte del juicio de

---

<sup>124</sup> Pieper, Joseph, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2003 (8a. ed.), pp. 43-44.

elección que versa sobre su eficacia—, es o no moral, esto es, si es adecuada o si está orientada al último fin”<sup>125</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta tesis con la hermenéutica? Pensamos que la prudencia es una virtud hermenéutica porque interpreta cuáles son los medios que conducen éticamente al fin apetecido y es, también, la que interpreta los términos medios en el caso de las virtudes morales<sup>126</sup>. La φρόνησις está iluminada por la sindéresis, y la interpretación de ésta es una aplicación analógica, en parte igual y en parte diferente, de tal iluminación a los casos particulares. En este sentido es que consideramos que la prudencia es una interpretación analógica de la sindéresis.

Para decirlo de con otros términos, la sindéresis brinda el principio del actuar moral, pero es la prudencia la que va aplicando a los casos concretos tal principio armoniosamente. En este caso, la prudencia puede entenderse en dos sentidos hermenéuticos donde se aprecia de forma diáfana la aplicación de la sindéresis. La prudencia, virtud hermenéutica, puede ser o la que ayuda a encontrar el término medio o la que encuentra los medios convenientes para lograr el fin. En ambos casos aparece como mediadora, como una hermenéutica situada en medio de los extremos: por ello nos parece que es una virtud eminentemente analógica. Ciertamente se trata de dos funciones engarzadas que sólo pueden distinguirse mediante el análisis.

Con respecto a la primera acepción, que se refiere a las virtudes morales, la prudencia es la llave de todas las otras virtudes: es la que interpreta cuál es el término medio entre los excesos en los que tanto insiste Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y cuya función el Aquinate resume así: “Incumbe a la prudencia determinar de qué manera y con qué medios

---

<sup>125</sup> Molina, Francisco, “Sindéresis y conciencia moral”, en: *Anuario filosófico*, 29, (1996), p. 781. En este caso, tomamos como sinónimos los conceptos de “conciencia” y “prudencia”. ¿En dónde encontraríamos tal equivalencia? Por un lado, la conciencia es un acto que culmina en un juicio; por el otro, la prudencia también culmina en un juicio de orden práctico, por lo que en cierto modo la prudencia es una suerte de conciencia práctica. La dirección ética puede ser tema para otro trabajo dedicado exclusivamente a dilucidar tal asunto.

<sup>126</sup> Esteban Ortega menciona que la prudencia es eminentemente hermenéutica, Cf. Esteban Ortega, Joaquín, *Memoria, hermenéutica y educación*, Madrid: Biblioteca Nueva 2002, p. 60.

debe el hombre alcanzar con sus actos el medio racional”<sup>127</sup>. Aquí encontramos la analogía de la hermenéutica, pues, por un lado, las virtudes no son términos medios exactos, sino más bien aproximativos; por otro lado, las virtudes no son equívocas, pues si así fueran no habría distinción entre vicios y virtudes. Más bien, las virtudes son analógicas pues son proporcionales o imperfectas, pero con ello suficientes para conducir al ser humano a su perfección proporcional.

Con respecto a la segunda acepción, la prudencia es la que motiva el juicio de cuáles son los medios que conducen al fin apetecido. En este sentido, la prudencia es claramente mediadora pues permite encontrar cuáles son los medios que pertinentemente conducen a la perfección objetiva del ser humano. Es decir, la prudencia se encarga de dilucidar cuáles son las acciones concretas que han de realizarse para alcanzar el fin apetecido, que es la perfección a la que se aspira. Pero dilucida cuáles son estas acciones desde la luz que le brinda la *sindéresis*, a la que debe ajustarse, con lo que debe *reconocer* al ente en su bondad, en lo cual consiste precisamente el actuar moral desde el punto de vista de la voluntad<sup>128</sup>, pues ésta puede adherirse o no a lo que la prudencia le indica.

No nos introduciremos al tema de la voluntad a profundidad, sino sólo lo señalaremos. La voluntad, como apetito racional que puede adherirse a lo que muestra la inteligencia, y en este caso la razón práctica que es sujeto de la prudencia, puede seguir o no el *consejo* prudente. Hay en esto una suerte de reconocimiento, es decir, de ser fieles o no a lo que se conoce y a lo que la prudencia muestra como el camino ético más viable para alcanzar el fin último. La prudencia cumple su labor al gestar en la inteligencia tal juicio, pero es la voluntad la que puede o no seguir tal consejo. Si lo sigue, lo más probable es que se actúe convenientemente; si no lo sigue, es posible que siga otras fuerzas o energías que le muestran otro sendero que no es el de la prudencia.

---

<sup>127</sup> Aquinatis, Thomae, *Summa theologiae*, II-II q. 47 a. 7c.

<sup>128</sup> Cf. Rosmini, Antonio, *Principii della scienza morale*, Vallecchi Editore, Firenze, 1948.



## Conclusiones

En cierta forma, la sindéresis y la prudencia encuentran su punto de equilibrio o unión en una concepción donde la primera ilumina a la segunda, de tal suerte que las acciones que aconseja realizar la segunda tienen su fundamento en un principio desdoblado como juicio a partir de la noción de ente en universal.

Hemos visto también que la *φρόνησις* equivale a una virtud de carácter analógica y que, por ello, ha sido vista como modelo hermenéutico como acontece en la hermenéutica vertebrada a partir del concepto de analogía. La prudencia es una virtud mediadora y consecuentemente es analógica, de tal suerte que interpreta cuál es el punto medio entre los extremos viciosos, que se dan en el caso de la virtud moral, y también interpreta cuáles son los medios que conducen al fin apetecido, que en este texto hemos denominado la perfección objetiva del agente moral.

Las acciones adquieren su sentido con el todo, con la vida humana tomada en su globalidad. Esta globalidad se perfila hacia la perfección del hombre en cuanto hombre, es decir, en dirección al bien moral. La acción, que es lo particular, se interpreta a la luz de lo general, de la perfección del hombre *qua* hombre. Si se permite la comparación, la acción es una suerte de sinécdoque que se relaciona con el todo, esto es, con la vida del hombre en su generalidad.

Tal vez sea muy fructífero para otro trabajo examinar la relación entre la prudencia (entendimiento, tanto teórico como práctico) y la voluntad, y tratar de responder por qué, a veces, se siguen otros caminos en lugar del consejo de la prudencia. Es frecuente observar, tanto en la experiencia personal como en la de otros, que las pasiones juegan un papel fundamental en el actuar moral y que la voluntad se nubla en lugar de seguir el consejo prudencial.



# HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y RETÓRICA

FRANCISCO ARENAS-DOLZ<sup>129</sup>

UNIVERSIDAD DE VALÉNCIA

## Introducción

Hablar de hermenéutica analógica significa hablar de hermenéutica dialógica. En su *Tratado de hermenéutica analógica* (2005) Mauricio Beuchot hace un balance crítico tanto de las epistemologías univocistas –modernas– como de las epistemologías equivocistas –posmodernas. A las primeras las enmarca dentro de las epistemologías analíticas, representadas por el positivismo y el empirismo lógico, doctrinas inmersas en el pragmatismo e incluso en el cientificismo. A las segundas las considera excesivamente pluralistas y las acusa de caer en el relativismo completo. Una hermenéutica analógica se sitúa entre estas dos hermenéuticas extremas: la univocista –positivista– y la equivocista –romántica–, postulando una salida adecuada frente a ambos modelos.

Consciente de que siempre interviene nuestra subjetividad al interpretar, pero sin renunciar a mantener un reducto de objetividad, por difícil que sea, y en el intento por superar la situación en que se halla la hermenéutica en la actualidad, la hermenéutica analógica encuentra el equilibrio recurriendo a la intersubjetividad, al diálogo crítico, pues las interpretaciones son fruto del diálogo, la discusión y el debate, y esta actitud es la que ha caracterizado a la hermenéutica desde sus orígenes.

Así como el pensamiento posmoderno recurre a la hermenéutica dialógica cuando advierte los peligros del equivocismo, también la hermenéutica analógica trata de evitar el univocismo y el equivocismo mediante una hermenéutica dialógica como la que se encuentra en Gadamer o en Ricoeur. En *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (2008),

---

<sup>129</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010–21639–C02–01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

Beuchot señala este carácter dialógico de la racionalidad analógica. La analogía implica una dialéctica entre lo universal y lo particular, que quiere apresar lo más que sea posible de lo universal, pero sin olvidar su dependencia de lo particular y el predominio de este último. Por tanto, la aplicación de la analogía a la hermenéutica requiere el diálogo, pues resulta imprescindible contrastar intersubjetivamente el resultado de nuestra analogización. De hecho, una hermenéutica analógica supone un ser humano dialogal, libre y razonable. Entre los supuestos de la hermenéutica analógica estaría la idea del ser humano que dialoga, que es palabra en diálogo.

Hablar de hermenéutica analógica significa también hablar de hermenéutica simbólica. La misma analogicidad nos conecta, sin poder evitarlo, con la iconicidad y la simbolicidad. En *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (2008), Beuchot ha desarrollado con detalle esta propuesta. El icono –en la terminología de Peirce– o el símbolo –en la terminología de Cassirer y Ricoeur– es el signo análogo por excelencia, que nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo, sino siempre aproximado. Con ello, tiene como característica propiciar el encuentro y la vinculación, la acogida y el diálogo, ya que crece en el espacio que se forma entre los límites de los dialogantes. Los símbolos, ingrediente esencial de cada cultura, nos ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos, potencian nuestra capacidad de comprender, nos sirven para explicitar lo implícito en los mitos.

Entre los planteamientos de las hermenéuticas contemporáneas, la hermenéutica analógica representa una perspectiva novedosa y se ha aplicado a distintas áreas (Beuchot: 2006a). En la aplicación de la hermenéutica analógica, la retórica tiene un lugar destacado, ya que esta es precisamente la herramienta que nos sirve para potenciar el diálogo, la discusión y el debate. La tesis de este artículo es que la hermenéutica analógica tiene en la retórica una de sus principales aliadas y constituye su *organon* metodológico. Frente a la unilateralidad de los desarrollos modernos de la idea de razón y frente a sus derivaciones posmodernas, la retórica nos proporciona una orientación crítica que trata de evitar el univocismo y el equivocismo. Por ello el propósito de este artículo es abordar la convergencia de la hermenéutica analógica con la retórica.

En primer lugar, presentaré los diversos sentidos con que se ha usado el término “retórica”, señalando en qué medida el renacimiento de la retórica ha supuesto, en el ámbito de la hermenéutica, la reproposición de un nuevo modelo que nos permite comprender la racionalidad práctica como un proceso de interpretación de las acciones humanas. En segundo lugar, mostraré el valor cognitivo y social de la retórica, señalando la importancia de un enfoque tropológico, como el que nos proporciona la retórica, en la construcción social del conocimiento. En este sentido, un concepto clave para aproximar la hermenéutica analógica y la retórica es el tipo de razonar denominado razonamiento abductivo que, según Peirce, nos mueve a buscar explicación / comprensión. En tercer lugar, mostraré en qué medida la retórica, entendida como una facultad humana general, es indispensable para la convivencia política. Por último, se presentarán las conclusiones de este estudio y la convergencia de estos planteamientos con una hermenéutica analógica.

### **Filosofía de la retórica**

Todavía en la actualidad el término «retórica» se usa con sentidos bien diferentes.

1.- Persiste un uso *vulgar* y *peyorativo*, según el cual en la retórica solamente hay artificios y trucos brillantes y malévolos, pues la retórica carece de referencia a la verdad o al valor moral. La retórica se entiende aquí, en principio, como un juego de palabras cambiantes, de dudosa moral. Históricamente una versión del platonismo, enemigo de la retórica, representa esta imagen vulgar y devaluadora de la retórica.

2.- Está muy extendido un uso *reduccionista* y *privativo*, según el cual la retórica se limita a su dimensión estilística y estética. Esta reducción de la retórica al arte de la creación lingüística (*elocutio*) priva a la retórica de sus competencias argumentativas. Paradigmático de este modo de entender la retórica en la filosofía y teoría de la ciencia modernas es la separación que Petrus Ramus establece entre la *inventio* y la *dispositio* de los argumentos de la retórica y que hace pedazos la distinción entre lógica y dialéctica.

3.- Ha habido tradicionalmente un uso *escolástico* de la retórica, según el cual el arte del discurso (*ars rhetorica*) se resume en cinco partes: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*. Esta comprensión integral de la retórica encuentra su expresión en la retórica clásica, que se remonta a Aristóteles, Cicerón y Quintiliano.

4.- Existe un uso propiamente *filosófico*, que –a diferencia de las formas específicas del discurso– describe como un fenómeno retórico fundamental y universal a los seres humanos y su cultura. A esta pertenecen las investigaciones sobre el *homo rhetoricus*. Este uso alcanzó su forma plena en Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Podríamos denominarlo *filosofía de la retórica*.

5.- Existe un uso *metacrítico*, según el cual se entiende la misma filosofía como un discurso obra del *homo rhetoricus*. La retórica metacrítica examina la filosofía y sus textos como producto de una determinada retórica filosófica, y entiende la retórica no sólo como una técnica de la producción de textos (*ars bene dicendi*), sino también como una técnica de la interpretación crítica (*ars bene interpretandi*). Se trata de *la retórica de la retórica*.

De especial interés en este renacimiento de la retórica son los dos últimos sentidos del término que se acaban de mencionar. El proceso de reflexión filosófica ha dotado a la retórica de contenido filosófico propiciando así una «filosofía de la retórica» (Oesterreich: 2003). El movimiento conocido como «nueva retórica», surgido a finales de los años 50 del siglo XX, inició los pasos para superar una vieja concepción de la retórica y abrirse paso a otra nueva. En 1958 fueron publicados dos trabajos que, aunque distintos en su concepción, son similares en su propósito y en la dirección hacia la que apuntan, a saber, el de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, y el de Stephen Toulmin, *Los usos de la argumentación*. En estos trabajos se insiste en que las posibilidades de la argumentación y el conocimiento racional no pueden reducirse exclusivamente al conocimiento y a la argumentación científicas. Entre el *conocimiento demostrado* y la *ignorancia o irracionalidad*, se dan una amplia gama de posibilidades.

Perelman y Olbrechts-Tyteca consideran que el campo de la argumentación es el de lo *verosímil* y lo *plausible*, no el de lo necesario. En consonancia con esta idea, juzgan inadecuada la lógica formal como instrumento de análisis de la argumentación en el ámbito cotidiano, jurídico o moral, e incluso para algunas ciencias sociales. Consideran que *justificar* es dar buenas razones para *creer* en algo, y no necesariamente *demostrar* formalmente ese algo. Ambos autores estaban abriendo de este modo nuevas perspectivas sobre la racionalidad. Toulmin coincide con ellos al señalar que la argumentación lógica ocupa un papel marginal tanto en la vida como en la ciencias y comparte el reproche al ideal matemático o silogístico del conocimiento que ha monopolizado la epistemología durante la modernidad.

La «nueva retórica» ha contribuido a transformar la tradicional relación conflictiva entre la filosofía y la retórica en una relación positiva. Sin embargo, no todos los méritos en la rehabilitación de la retórica deben ser atribuidos a este movimiento. Por una parte, conviene tener presente que desde la década de 1930 el interés por el estudio del lenguaje fue una cuestión central para autores como Ivor Armstrong Richards (1936) o Kenneth Burke (1969), quienes, además de recuperar el estudio de la retórica, supieron percibir el alcance que para ésta iba a tener un nuevo fenómeno en la cultura occidental, «la sociedad de masas», propiciado por la aparición en los años treinta de las nuevas tecnologías de la comunicación. Por otra parte, no hay que olvidar la revalorización de la retórica en la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger (2002), Hans-Georg Gadamer (1992) y Paul Ricoeur (2001), además de su centralidad en el “giro lingüístico” de la filosofía analítica (Wittgenstein: 1988). La retórica también ha ocupado un lugar central en Ernst Cassirer (1998), que en el contexto sus investigaciones sobre la filosofía de las formas simbólicas insiste en la naturaleza metafórica del lenguaje y en el vínculo experiencia-lenguaje; en Max Horkheimer (2010), Theodor W. Adorno (Horkheimer y Adorno: 2009) y Walter Benjamin (2008), quienes estudian las relaciones entre filosofía y mito y, en especial, la importancia de la retórica en la construcción de mitos en el mundo moderno; en Josef Kopperschmidt (1973), que defiende la tópica como medio útil para la filosofía, y en Heinrich F. Plett (2002), que desarrolla un novedoso intento por rehabilitar de la retórica

como reflexión crítica cuyo objeto sería la “lógica del discurso práctico”, convergente con la teoría del discurso práctico de Jürgen Habermas; en Michel Foucault (1996; 2004; 2005a; 2005b; 2005c), que estudia la relación entre discurso, verdad y praxis política; en Hans Blumenberg (1995; 1999; 2003), que se centra en la actualidad de la retórica en el diseño antropológico del ser humano, especialmente en su concepción mítica y en la genealogía de la modernidad; en Reinhart Koselleck (1993; 2001), para quien la retórica es capital en la encrucijada entre histórica y hermenéutica; en Quentin Skinner (2007), que aplica la retórica al cambio conceptual y rastrea su presencia en la formación del pensamiento político en Maquiavelo y Hobbes; en Mauricio Beuchot (1998), para quien, como se verá, la retórica nos ofrece un modelo de argumentación mucho más amplio que el de la lógica analítica, que alude al hombre completo, que es intelecto y afecto, razón y corazón, sólo por citar los autores más destacados.

Todo esto ha provocado una explosión de los tradicionales prejuicios de la filosofía hacia la retórica y ha propiciado una nueva relación entre estas disciplinas que en otro tiempo fueron rivales y estuvieron enfrentadas. Desde estas coordenadas, la historia del pensamiento filosófico contemporáneo podría verse como una historia del éxito progresivo del pensamiento retórico. En definitiva, el pensamiento filosófico del siglo XX ha logrado superar una vieja concepción de la retórica para abrirse paso otra nueva. El renacimiento de la retórica en las últimas décadas ha llegado a casi todas las disciplinas, desde el derecho (Viehweg: 1986), la lingüística (Johnson: 1987; Lakoff y Johnson: 1991) y la literatura (Curtius: 1955), la antropología (Geertz: 1989; Clifford y Marcus: 1991), la teología (Schüssler Fiorenza: 1999; 2001; 2007; Olbricht y Eriksson: 2005; Escribano Cárcel: 2010), la teoría política (Skinner: 2007; Camps: 1995; González García: 1998; Roiz: 2003; Alonso Rocafort: 2010), la economía (McCloskey: 1990), la psicología (Gardner: 2002), la pedagogía (Postman: 1994; Postman y Weingartner: 1973), la sociología (Schütz: 1993; Berger y Luckmann: 2008; Hacking: 2001), la historia (Koselleck: 1993; 2001), la geografía humana (Olsson: 2007) y los estudios de género (Butler: 2007; hooks: 1984; 1990; 1994a; 1994b), hasta las ciencias naturales (Pera: 1992; Hoffmeyer: 2009).



La filosofía de la retórica trata de dar una nueva respuesta a la pregunta por el sí mismo y por la identidad personal de los seres humanos. No sólo el mundo de la cultura, sino también el sí mismo procede de los procesos de formación retórica. El sí mismo es una invención, pues no nos es dado como algo existente, sino como algo puesto para su invención. Desde la filosofía de la retórica se da una nueva respuesta a la observación de Kant, quien afirma que las preguntas de la filosofía pueden resumirse en una pregunta fundamental: ¿qué es el hombre? El núcleo central de la filosofía de la retórica es el estudio del hombre como *homo rhetoricus*, aquel que Aristóteles presenta en el famoso pasaje de la *Política*. La retórica se extiende por toda la cultura humana y nosotros mismos –tanto de un modo consciente como no– tenemos un pensamiento retórico. El ser humano es primordialmente una sustancia retórica. Es un *homo rhetoricus*. El núcleo de la filosofía de la retórica es, por tanto, una antropología retórica, que permite una comprensión fundamental y universal de lo retórico y un conocimiento nuevo de los seres humanos.

«El hombre», escribe José Ortega y Gasset (1983, 34), «constantemente hace mundo, forja horizonte». La pregunta acerca de quién soy connota inmediatamente una referencia a los demás, al tiempo y al espacio. Es imposible no hacer referencia a las otras personas. Precisamente por esto el «yo» personal nunca está terminado o es definitivo sino que se encuentra en constante evolución a lo largo de nuestras vidas. A medida que interactúo con otros, a medida que vivo y me hago cargo de las circunstancias que me rodean, voy enriqueciendo y reconfigurando mi propio yo. De hecho, el concepto de «yo» sólo tiene sentido en relación con un «tú», es decir, con aquello que no soy yo mismo, que percibo como otra entidad ajena a mí. Igualmente, la cuestión sobre el yo carece de sentido fuera de un contexto histórico y social determinado: lo que yo soy está prefigurado en los usos, normas, costumbres y tradiciones culturales que asumo como mías. Yo pertenezco a una cultura, a una sociedad, a una tradición histórica de las que debo *hacerme cargo* para configurar mi propia conciencia.

Por ello, la dinámica retórica del sí mismo humano se refiere tanto a la invención del sí mismo social como del sí mismo individual. El reconocimiento de esa complementariedad

de un foro externo con otro interno es lo que ha llevado a tantos teóricos de la política a preocuparse tanto por el *statecraft* o la ingeniería del Estado, como por el *selfcraft* o construcción de la identidad del ciudadano (Roiz: 2003). De ahí que la pregunta por la génesis de la identidad personal tenga que abordar necesariamente las dimensiones de lo social, lo individual y lo religioso. El sí mismo del *Homo rhetoricus* se diferencia por su génesis según los lugares (*topoi*) y opiniones (*endoxa*). El sí mismo social se construye en el foro externo del mundo de la vida interpersonal, mientras que la génesis retórica del sí mismo individual se construye en el foro interno del soliloquio, del diálogo con uno mismo y la forma en que se constituye el sí mismo religioso se diferencia de otras formas seculares de invención del sí mismo por su típica referencia a la trascendencia.

El sí mismo humano no constituye una sustancia inmutable, sino que está construido retóricamente, en el sentido de que es una invención retórica. No existe, por tanto, una entidad psíquica sustancial detrás de la expresión del sujeto, ni un centro capaz de asegurar su identidad, sino que el sujeto se procura una identidad a través de la expresión, pues sólo el principio de razón es insuficiente para evaluar los hechos que nos rodean. Hans Blumenberg, en su ensayo «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica» incluido en su libro *Las realidades en que vivimos*, ha señalado que precisamente son las formas simbólicas las constitutivas de nuestras relaciones, lo que le lleva a rehabilitar la retórica como una opción razonable en una época de desencanto de la razón.<sup>130</sup>

### **Saber y comprender: el valor cognitivo y social de la retórica**

La retórica supone el uso del lenguaje como medio exclusivamente *humano* de comunicarnos y de organizar la vida en común. Sin embargo, no basta con el desarrollo

---

<sup>130</sup> Escribe Blumenberg (1999, 141): «Los distintos accesos antropológicos a la retórica convergen en una constatación descriptiva central: el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente “interior”, consigo mismo. Su autocomprensión tiene la estructura de la “autoexterioridad” [...]; hasta para nosotros mismos somos algo fenoménico, una síntesis secundaria de una multiplicidad primaria, no a la inversa, una síntesis primaria de una multiplicidad secundaria. Queda hecho añicos el sustancialismo de la identidad; la identidad tiene que realizarse, se convierte en una especie de prestación, de ahí surge toda una patología de la identidad. La antropología no tiene otro tema que una “naturaleza humana” que nunca ha sido ni será “naturaleza”».

racional de la ciencia y de la técnica para alcanzar la estabilidad y el bienestar. El *logos*, el lenguaje racionalmente articulado, no asegura *en sí* el buen juicio ni un comportamiento aceptable, aun cuando su misión es ayudarnos, mediante la reflexión, en esa tarea. Una situación retórica dirigida por la auténtica *pístis* o credibilidad supondría una equilibrada conexión entre los aspectos subjetivos o personales del discurso –los llamados *ethos* y *pathos*– y la calidad racional y razonable del asunto tratado –el *logos*.<sup>131</sup>

En la institucionalización de la enseñanza, nos ceñimos a menudo a una mera transmisión del *saber*, es decir, de las fórmulas del saber, sin propiamente buscar con ellas la *comprensión* del uso y el desarrollo de ese saber. No es más ciencia positiva lo que necesitamos, sino más reflexión ética –saber para qué sirve la ciencia– y más entendimiento retórico. *Saber* y *comprender* no son lo mismo: sabemos hoy infinidad de cosas que no logramos comprender o que sencillamente carecen de sentido.

La ciencia positiva –y la lógica formal como instrumento suyo– no es más que puro juego sometido a reglas, que prescinde de la semántica, es decir, de la eventual ambigüedad de los conceptos (Ramírez: 2000a). Esto, que en la ciencia natural es necesario y fructífero, al aplicarse a las ciencias humanas desfigura la realidad y su conocimiento, pues al imitar a la ciencia natural, las ciencias humanas reducen la acción a la mera conducta externa y observable. De este modo se *abstrae* una imagen determinada de los seres humanos, que deja fuera todos aquellos aspectos reales que no se pueden medir y manipular. Así es como, en virtud de la metonimia, se *sustantiva* nuestra comprensión del mundo. Pero los seres humanos no se subordinan totalmente a la causalidad sino que actúan también libre y deliberadamente.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> El predominio del *ethos* y el *pathos* sobre el asunto, denominado *logos*, es algo que caracteriza cada vez más la retórica de la sociedad moderna en la que la venta, por todos los medios, de artículos y de ideas, cualquiera que sea el valor propio de estos, se ha convertido en un *modus operandi*.

<sup>132</sup> Fue Mauthner (1925, 1-24) el primero en señalar que las tres categorías de sustantivo, adjetivo y verbo fundamentan tres modos diferentes de entender el mundo y que una misma realidad puede contemplarse de esas tres maneras. Mauthner evidencia de esta forma que la lengua es la regla del juego que nos permite interaccionar con los elementos que componen nuestro entramado social.

El conocimiento humano se desarrolla con la *experiencia*, no con el *saber* establecido. Se aprende a partir del saber, pero no deteniéndose en él, sino abriendo un derrotero a seguir. La necesidad de argumentar correctamente nos exige llenar el esquema lógico de un contenido concreto. La argumentación se efectúa acerca de algo concreto y ese algo hay que elegirlo y expresarlo adecuadamente. Hay que razonar debidamente, pero también sobre algo que tenga sentido inteligible y comúnmente aceptado. Un elemento importante, para superar una concepción de la retórica como meramente técnica se encuentra en la tropología.

La tropología trata de comprender los cambios que se producen en nuestras figuraciones de la realidad cuando estas se presentan en las interacciones humanas. La atención a los usos y efectos de los tropos en la «interacción comunicativa» forma parte de la interacción misma, puesto que la acción está enraizada en figuraciones de situaciones sociales. Las redescpciones de situaciones, acciones y actores son constantes en la situación humana y el enfoque tropológico está atento a estas vueltas o giros que se encuentran incorporados en la retórica de la vida cotidiana y que son fruto de la interacción social (Schütz: 1993; Berger y Luckmann: 2008; Hacking: 2001). Aunque parecen poseer únicamente un valor explicativo o informativo de clarificación sobre un tópico o tema de nuestro interés, la dinámica tropológica es central para el entendimiento de la categorización social y las transformaciones en las relaciones e interacciones sociales.

Estamos acostumbrados a entender los tropos como elementos del *ornatus*, como aquel conjunto de procedimientos que confieren al discurso su condición previa de texto *literario*. Esta tradición estilística ha sido la dominante en la lingüística moderna, que entiende la tropología como la parte semántica de la *teoría de las figuras* o, por decirlo de otro modo, como un estudio de los fenómenos de polisemia, es decir, de los tipos de relaciones existentes entre los significados diversos de un mismo significante.

Vico arremetió contra el uso puramente estilístico de los tropos. Vico se enfrentó en una dura lucha contra la filosofía cartesiana y sostuvo, frente a ella, que el hombre en verdad

sólo podía entender completamente lo que él mismo había creado (*verum factum*). Vico es un pensador retórico, ya que para él las premisas de nuestras argumentaciones son inventadas, no descubiertas, pues *lo descubierto* ya estaba ahí antes del propio descubrimiento, mientras que *lo inventado* es creado por nosotros. En su *Ciencia nueva* desarrolló una teoría acerca de cómo la historia de la cultura se basa en la *imaginación retórica*. Para él la cultura es una creación poética, una gran metáfora desarrollada por la facultad analógica de nuestro pensamiento.

También Wilhelm von Humboldt argumentó contra la indiferencia cartesiana hacia el lenguaje y se posicionó en contra de la fórmula cartesiana «*ratio = logos menos oratio*». En un intento de volver a conectar la filología y la filosofía como en la tradición clásica griega, donde la retórica había sido fundamental para el estudio de *logos*, Humboldt hizo hincapié en la unidad ontológica de *oratio* y *ratio* como dos caras del *logos* e insistió en que la razón es inseparable del lenguaje y el lenguaje inseparable del pensamiento.

Poco a poco fue abriéndose paso la convicción de que la retórica no se limita a funciones ornamentales o persuasivas, *exteriores* a unos entes dados, sino que forma parte inherente a esos mismos entes. Los tropos, que fueron inicialmente estudiados como mecanismos retórico-estilísticos, constituyen, para las ciencias humanas contemporáneas, formas fundamentales de relación y asociación comunes a las representaciones culturales y a la pragmática de la interacción social. La realidad social es en principio abstracta y, por ello, requiere el uso de *tropoi* para poder ser observada en diferentes contextos. De ahí que la investigación actual sea consciente de la importancia de la tropología, pues mediante los tropos ponemos en movimiento las figuras retóricas que se han instalado en nuestras sociedades, de tal forma que den la impresión de existir sin que las pensemos y utilicemos en diferentes contextos. Es necesario el uso de los *tropoi* para poder percibir las.

Con los *tropoi* construimos nuestra realidad social, pero estos procesos no se reducen a un lenguaje figurativo, susceptible a ser analizado como si fuera una serie de imágenes preestablecidas que guiaran todo el pensamiento de una época o de un lugar determinados.

Se trata, por el contrario, de estudiar qué hacemos con esas figuras retóricas cuando definimos, transformamos y hablamos de nuestros imaginarios sociales. Los *tropoi* no pueden ser reducidos a esquemas estilísticos o formas de expresión dados, porque son también partes integrantes de la *inventio* retórica y utilizados para definir categorías sociales de importancia vital para los ciudadanos.

Los tropos juegan un papel importante en la articulación de los conjuntos de asociaciones conceptuales y afectivas, lo cual contribuye a facilitar las relaciones de los símbolos entre sí. Los tropos funcionan de conectores entre elementos y entre niveles de estructura en virtud de su construcción como modos de identidad y contraste entre entidades. Los tropos asocian o transforman las relaciones entre los elementos que ponen en contacto.

La tropología no es una investigación universalizadora, sino que trata sobre situaciones sociales, en culturas particulares, indaga el papel dinámico de los tropos en juego en esas situaciones de creencia y acción. Por ello, partiendo de la retórica entendida como teoría humana del conocer y como heurística, resulta muy importante el estudio del papel de los tropos en el marco del conocimiento y de la acción, su interrelación y el paso de un dominio de la experiencia a otro (Ramírez: 2001).

La metáfora –analogía– y, sobre todo, la metonimia –asociación lingüística– son fundamentales para entender lo que es el lenguaje y para advertir las desviaciones y trampas a que nos somete el discurso, pues gracias a ellas somos capaces de evidenciar las manipulaciones del sentido. De ahí que la conexión de la tropología con la ética sea fundamental. Suprimir la metáfora y la metonimia, concibiendo la lengua primariamente como directa y representativa de la realidad a la que se refiere, es un error que reduce la retórica a un papel secundario en la comprensión de la lengua. No existe una lengua directa, pues la lengua «no es arsenal de armas bellas y acabadas, como no lo es tampoco *el vocabulario*, que por progresivo y colección de abstracciones o cementerio de cadáveres más o menos hábilmente embalsamados» (Croce: 1997, 152). Toda expresión lingüística implica ya siempre algo sobreentendido y nunca directamente expresado. Todo esto nos

descubre que *el ser humano es un homo rhetoricus*. La razón propia e inalienable del ser humano es una razón retórica, discursiva. De ahí que una tarea importante de la retórica sea hacernos conscientes de las desviaciones significativas de la lengua.

La metáfora y la metonimia constituyen «dos elementos estructurantes del sentido del discurso» (Ramírez: 2001, 128). Al ponerlas en relación con el sentido y convertirlas en condición necesaria del lenguaje, nos alejamos de una concepción ontológica y semiótica de los tropos, para estudiarlos desde una perspectiva biológica y genealógica. Metáfora y metonimia son «mecanismos psíquicos e incluso psicofísicos, que estructuran los significantes para engarzar en ellos el significado» (*ibíd.*, 130). La metáfora y la metonimia son inseparables, pues constituyen «el reverso del acto mental de la identidad y la diferencia que, de modo elemental, está presente en todo ser biológico» (*ibíd.*). Si la metáfora resulta más fácil de identificar, pues supone identificación entre lo que se nombra y aquello de lo que participa el nombre, la mecánica de la metonimia, que se basa en un desplazamiento del nombre a algo que es contiguo o mantiene relación con ello, resulta mucho más interesante, desde un punto de vista retórico, para evidenciar las manipulaciones del sentido a las que con ella se somete al discurso.

Para Beuchot los conceptos de metáfora y metonimia se relacionan con los de equívocidad y univocidad, que están a la base del discurso poético y científico, respectivamente, y tienen que articularse, pues en cualquier interpretación nos movemos ya siempre entre la comprensión y la explicación. La comprensión nunca es completamente clara ni tampoco completamente oscura, «pues se detiene en el claroscuro de la confluencia entre la luz y la sombra, entre la metonimia y la metáfora» (Beuchot: 2003, 77). En muchas ocasiones el puro metaforismo puede convertirse en un camino que no sabemos a dónde lleva y puede sacarnos totalmente del conocimiento posible, al olvidarse del sentido literal y conducirnos a la equívocidad. Como ha señalado Beuchot, la metáfora es sólo una de las formas de la analogía, que corresponde a un tipo particular que se llama analogía de proporcionalidad impropia; pero junto a esa también tenemos la proporcionalidad propia y la atribución o proporción simple, que corresponden a la metonimia, la cual tiene el riesgo de conducirnos

a la univocidad. Si la metáfora es camino hacia la equivocidad y la metonimia es camino hacia la univocidad, entonces es necesario un modelo de interpretación que trate de oscilar –en el texto y en la realidad– a veces hacia la metáfora y a veces hacia la metonimia. Beuchot considera que el símbolo metonimiza, hace pasar de la parte al todo, de los efectos a las causas. En este sentido, sirve para universalizar, para encontrar una explicación, una ley, un *logos*. Pero el símbolo también metaforiza, cambia los significados. Y coopera con la metonimia en su función universalizadora. El símbolo es el mejor camino para universalizar (Beuchot: 1998; Beuchot: 2006b; Beuchot y Arenas-Dolz: 2008).

Un modelo hermenéutico como el que nos proporciona Beuchot tiene en cuenta los distintos modos de la analogía: la desigualdad, la atribución, la proporcionalidad propia y la proporcionalidad impropia o metafórica. Esto último nos indica que contiene metaforicidad. Pero la metáfora es sólo una de las formas de la analogía; esta última contiene también la metonimia, con lo cual nos ofrece un espectro más amplio que la hermenéutica metafórica de Ricoeur. Hay una parte metafórica en la analogía, que es la proporción impropia; pero también hay analogías innegablemente metonímicas, como las de desigualdad y más propiamente las de atribución y de proporcionalidad propia. Si la metonimia es el origen de la ciencia y la metáfora el de la poesía, en la analogía se tiene el espacio suficiente para interpretar lo científico y lo poético respetando su especificidad, y hasta para encontrar algunos puntos en los que se toquen, de manera que en cierta medida y sin confusión lo científico pueda interpretarse poéticamente y lo poético científicamente. Además, la oscilación entre la analogía de atribución y la de proporcionalidad nos da la posibilidad de contar con una aplicación jerarquizada, como es la primera, pues la atribución implica un orden gradual de aproximación al texto o a la verdad textual, y la segunda, que es más lineal o igualitaria, nos permite una serie de interpretaciones más próximas entre sí, y sólo diversas por la manera en que se complementan. Pero en ninguno de los dos casos se pierde la capacidad de juzgar y evaluar cuáles de entre ellas se acercan más a la verdad del texto en cuestión, ya sea por la jerarquía de aproximación a la verdad textual, ya sea por el carácter más rico y completo que tengan.



En una línea similar a Beuchot, para Roman Jakobson la metáfora y la metonimia son formas de la analogía. De acuerdo con ello la analogía tiene como clases los dos pilares del discurso humano: la metonimia, que predomina en el discurso científico, y la metáfora, que predomina en el discurso poético. Y es que Jakobson no los veía meramente como tropos o figuras sino como los dos modos principales del conocimiento y de la expresión del hombre. Jakobson (1956, 76) afirmó que metáfora y metonimia son los pilares de nuestro pensamiento. Sin embargo, también es cardinal acercarlas, hacerlas complementarias, reunir las para sacar mayor provecho. La metáfora es cambio de significado; la metonimia es pasar de los efectos a las causas y de las partes al todo, esto es, explicación y universalización. La metonimia, así, es la que da cierto amarre y límite a la metáfora. Aprovecha la riqueza creativa de la metáfora pero sujetándola en cuanto le añade el rigor conceptual.

Hay que combinar ambas fuerzas. Con los elementos y conocimientos que me proporciona el trabajo de explicación, esto es, el análisis, el trabajo de erudición, puedo llegar a la síntesis, a la comprensión. Es la formulación de hipótesis interpretativas, a partir de preguntas interpretativas, que llevarán a un juicio interpretativo, el cual, para ser puesto como tesis, será probado por una argumentación interpretativa. Es lo que Peirce llama «abducción». El proceso de lanzamiento de hipótesis, que, además, sean afortunadas. La abducción, según Peirce, es búsqueda de explicación, y esta se desencadena cuando hay una admiración, esto es, un asombro ante datos que no parecen tener coherencia. Así también hay una admiración interpretativa, un *asombro hermenéutico*, que mueve a buscar explicación / comprensión, a hacer metonimias y metáforas del texto. Lo sorprendente es lo que aquí mueve a crear. Para que haya admiración, se necesita un acto metafórico, que señale la novedad de algo. Pero el responder o reaccionar a eso es un acto metonímico, que busca su explicación y su continuidad o universalidad. Mas vuelven a intervenir otros actos metafóricos, por los que ampliamos las interpretaciones y jugamos con ellas. Es un eterno retorno; pero no circular, sino espiral, que va enriqueciéndose; no sólo de manera paradigmática, sino también sintagmática.

El concepto «abducción» de Peirce –el proceso no deductivo y no inductivo de inferencia «por extensión lateral de componentes descriptivos abstractos» (Bateson 1979)– capta muy bien este aspecto del traslado de significado por analogía. Sin nuestra capacidad de relacionar dos cuerpos de abducción de conocimiento, comprendidos y clasificados mediante reglas idénticas, no habría ciencia en absoluto. Allí parece haber un vínculo entre la abducción, la abstracción y la analogía y, según Buchanan (1962: 99), «el argumento por analogía es la técnica fundamental en el proceso de abstracción».<sup>133</sup>

De esta forma, el razonamiento abductivo se acerca a esa modalidad de razonamiento que ya Aristóteles dio en llamar *apagoge*, porque lo consideró un modelo de razonamiento que no era ni una *apodeixis* ni una *epagoge*. El razonamiento abductivo parte de la hipótesis de que existe una estructura lógica de las interpretaciones calculadas plausiblemente, conforme a unos *topoi* y a un modelo de razonamiento dialéctico y/o dialógico –según insistió tan frecuentemente Gadamer (Navarro: 2009, 32).<sup>134</sup> De esta forma, el razonamiento abductivo se convierte en un concepto clave para aproximar la interpretación y la argumentación: «así como la comprensión se realiza bajo la forma de alguna interpretación, toda interpretación actualiza alguna forma de razonamiento y de argumentación» (*ibíd.*, 41). Las interpretaciones remiten, *ad radice*, a la forma lógica

---

<sup>133</sup> Algunos han interpretado la analogía entre distintos fenómenos como un compromiso que presupone la exigencia de estructuras generales subyacentes en la realidad. Para Forti, por ejemplo, hay analogía entre naturaleza y lenguaje y agrega: «El ejercicio de construir analogías entre diferentes sistemas [...] se justifica cuando permite mostrar esas analogías iluminando realmente la raíz de las cosas y proveyendo una llave para entender mejor los campos relacionados en su sustancia estructural» (Forti: 1977, 69). En otras palabras, el uso teórico de analogías presupone la existencia de estructuras generales discernibles en la realidad mediante la exploración y búsqueda de «la raíz de las cosas». Sin embargo, también se puede considerar la analogía como parte del gran mapa de la naturaleza trazado en el proceso de explorar y proyectar un orden conceptual en los fenómenos naturales sujetos a estudio. La explicación puede entenderse como proyección topográfica de una descripción tautológica (Bateson: 1979) y esta tautología siempre hará referencia directa o indirecta a algún sistema de significar, por ejemplo el lenguaje humano ordinario, la matemática, la física general, etc. Incluso las teorías aparentemente formales o matemáticas, hacen referencia implícita a reglas básicas conocidas del lenguaje o de la praxis, aunque no aparezcan definidas en la propia teoría.

<sup>134</sup> Navarro nos ofrece una investigación del modelo de racionalidad propio de la hermenéutica filosófica a la luz de las teorías contemporáneas sobre la argumentación, interpretando a la hermenéutica gadameriana a través del prisma de la lógica de la argumentación. Para ella: «El problema de la racionalidad humana resulta de todo punto inabordable si no se analiza la conexión entre los procesos interpretativos y los argumentativos» (Navarro: 2009, 23).

abductiva de aquel según la cual se instaura un razonamiento posibilista, con el que una hipótesis explicativa adquiere rango de argumentación (*ibíd.*, 330).

Pese a la relativa abundancia y notoriedad de las metonimias que –consciente o inconscientemente– empleamos en nuestra vida cotidiana (*ad Her.* 4.32.43), resulta significativo que de los cuatro tropos clásicos propuestos por Vico (1995, §§ 404-409, 197–200) –metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía– la metonimia ha sido la que ha recibido menos atención hasta ahora. Es preocupante la poca o ninguna claridad de las fronteras entre estos términos. El hecho de que todos hablen de la metáfora y casi nadie se atreva a hablar de la metonimia –reduciéndola en el mejor de los casos a una forma de metáfora– resulta muy sospechoso, pues esto implica que los problemas que se derivan de ambos tropos se entremezclan de modo caótico sin analizar sus diferencias. Este no es el caso de Le Guern, que ha rehabilitado la metonimia desde una perspectiva semántica. Para él, «la metonimia se define por un distanciamiento paradigmático: se trata de la sustitución del término propio por una palabra diferente, sin que por ello la interpretación del texto resulte netamente distinta» (1976, 26). Por tanto, la metonimia nos proporciona «un magnífico ejemplo de la solidaridad que se establece en el lenguaje entre la relación referencial y la combinación en el eje sintagmático» (*ibíd.*, 28). Con ello, Le Guern no sólo advierte que reconocer la metonimia como un desvío lingüístico con relación a lo que sería el habla usual nos hace percibir que el deslizamiento de referencia no es extraño al funcionamiento del lenguaje, sino también subraya que el deslizamiento de sentido que activa la metonimia corresponde a un desplazamiento de referencia entre dos objetos unidos por una relación extralingüística, relación que se pone de relieve por la experiencia común a una comunidad, sin estar vinculada a la organización semántica de la lengua de esa comunidad. Su discípulo, Bonhomme (1987), profundiza en el conocimiento de este tropo introduciendo la dimensión pragmática. Como señala Ramírez (2001, 128), «la metonimia no sólo actúa a nivel semántico, sino también a nivel categorial», es decir, «[e]xplicamos las acciones por las cosas o por las personas corpóreas, interpretando la fuerza y la actividad desde su sujeto o desde su objeto, cuando lo fenomenológicamente adecuado sería explicar las cosas y las

personas [...] por las acciones, las fuerzas o las operaciones que las crean y les dan sentido» (*ibíd.*, 128-129).

En términos generales, la metonimia funciona en la vida cotidiana recalcando una entidad relevante –más visible, conocida y estable– para referirse a otra menos prominente. Sus combinaciones, como es sabido, incluyen el todo por la parte, la parte por el todo, el efecto por la causa, y viceversa, entre otras posibles. La metonimia es, entre otras cosas, la base de toda abstracción, que es la clave del lenguaje tal como lo entendemos hoy. La lengua es por naturaleza difusa, cambiante, transitoria y metonímica, porque es social, convencional. No se pueden fijar conceptos. La máscara de lo universal apela, en última instancia, a una garantía superior de objetividad –Dios, la providencia, las causas finales. Las causas se invierten con los efectos, y aquello que nace de intereses particulares, se transforma en una verdad creadora de sentido –a esto es a lo que Nietzsche llamará «metonimia»: todo saber humano no es otra cosa que esta metonimia de trastocar las causas por los efectos. La metonimia es, pues, reduccionista, porque aclara el todo por una de sus causas. Así es como opera el demagogo, que se dirige al auditorio con un saber objetivo, exacto, libre de todo interés, borrando todo rasgo de individualidad, tanto de sí mismo, como de los acontecimientos, en medio de sus pretensiones de acceder a todo, apropiarse de todo, conocerlo todo.

### **La rehabilitación de la retórica en la formación del ciudadano**

En el siglo XXI la formación se ha convertido en una «categoría epocal» que ocupa el centro de la misma vida social. Ha sido mérito de la hermenéutica filosófica haber señalado que uno de los desafíos más urgentes de la formación es encontrar un modelo para interpretar la comunicación actual, gobernada por los *media*, que eventualmente permita un control crítico en su uso social y en su organización estructural. Es necesario pues pensar la comunicación para la formación y la formación en la comunicación.

La comunicación no es sólo un hecho o un instrumento, sino que es también un valor, un intercambio entre sujetos. El *homo sapiens* es un *homo politicus* y, por tanto, un *homo loquens*. Por eso, el hombre encuentra en la comunicación un indicador de sentido. La reflexión contemporánea, consciente de este hecho, ha situado la comunicación en el centro de sus investigaciones. Muchos pensadores han asignado a la comunicación un papel fundacional, reconociéndolo en el lenguaje, en la ética, en la argumentación, en la narración, e identificando el acto comunicativo como el que constituye la racionalidad misma del *homo sapiens* y de su misma historia cultural.

El ejercicio democrático de las sociedades modernas exige que la retórica y la argumentación retornen al mundo de los asuntos civiles, judiciales y económicos pero, en primer lugar, al ámbito educativo. Dos son los pilares que sustentan esta idea de formación retórica: una ciudadanía activa y una cultura crítica. La democracia necesita de un Estado «democrático», pero también de ciudadanos informados, vigilantes y activos, así como de instituciones y asociaciones que tutelen la transparencia del estado, especialmente a través de las instituciones que regulan la opinión pública. La democracia es comunicación y se funda en la comunicación. La articulación de la comunicación es el elemento clave, el aspecto más decisivo en la democracia. De ahí la necesidad de repensar constantemente la democracia y de re proyectarla siempre desde un marco ideal que le permita actuar como principio regulativo desde el cual realizar una crítica constante a los modelos reales de democracia. Además, educar ciudadanos auténticos –*homines boni dicendi periti*, según la definición catoniana del orador– no significa formar especialistas en un sola materia, sino apostar por un modelo de educación capaz de aunar prudencia y sabiduría, el cual encuentra en la tradición humanista –y, en particular, en la retórica– una de sus mejores aliadas.

La retórica, que merece una valoración mayor de la que se le otorga en una sociedad dominada por la hegemonía de la ciencia natural y de la técnica, exige, hoy más que nunca, ser considerada como un elemento básico en la formación ciudadana. La retórica, teóricamente organizada por Aristóteles, supuso primero un descubrimiento de la manera natural humana de razonar inventando, a partir de ello, un método y un aparato conceptual

y analítico que nos ayude a ser conscientes y críticos del uso del lenguaje y a desarrollar una técnica del pensar y del hablar mediante reglas discursivas para evaluar, deliberar y opinar. Esto permite elaborar una graduación de las alternativas posibles en todo aquello que es conveniente y aceptable en el terreno del conocimiento y de la acción. Una formación retórica integrada en la enseñanza escolar educa al ciudadano en el arte de valorar los hechos y decidir las acciones.

El espíritu de la ciudadanía se ejercita y se desarrolla en la deliberación retórica acerca de lo bueno, de lo útil y de lo justo. Mientras el discurso de lo verdadero tiene su fundamento en los hechos objetivos cuyo criterio viene determinado por el método científico establecido, el discurso de lo socialmente bueno y justo, halla su fundamento y su criterio en el acervo de valoraciones que la vida, los quehaceres y la experiencia de una comunidad humana han ido acumulando. Ese acervo de valoraciones, asimiladas por cada miembro de dicha comunidad a través de la educación y del lenguaje, es lo que conforma su imagen del mundo y de la vida y los hábitos mentales y prácticos que orientan y condicionan su discurso cotidiano y su conducta.

En la retórica aristotélica se habla de ese arsenal de esquemas y hábitos determinantes del discurso humano con el nombre de tópicos o lugares comunes. Aristóteles no define el concepto de tópico y solo de modo muy disperso se ha estudiado la tópica en conexión con la literatura y la jurisprudencia aparte de su lugar obligado en la retórica. La tópica equivale en ella a lo que en lógica se llamaría axiomática o lo que las hipótesis representan en la ciencia. Se trata del punto de partida del razonamiento. Pero mientras en el discurso científico ese punto de partida es premisa explícita de la investigación, la tópica representa aquello que se da por tan supuesto que ni siquiera se es consciente de ello. La tópica es un hábito que nos lleva a razonar de una manera u otra, a elegir un tipo u otro de argumentos. En propiedad tampoco el científico en su trabajo está libre de la tópica, pues una cosa es el razonamiento científico explícito y otra son los motivos inconscientes y culturalmente arraigados que hacen a un científico ocuparse de unos problemas y no de otros o tratarlos de una manera y no de otra. Mientras que la lógica sigue una pauta deductiva o inductiva de

razonamiento, la razón retórica se deja llevar de lo que Pierce llamara abducción y que en retórica se denomina, más propiamente, *inventio*.

La retórica constituye un importante «resorte de la praxis» (Beuchot: 1998, 117) que integra los aspectos cognitivos y afectivos de la acción. El potencial que encierran las aportaciones de la tradición retórica debería ser aprovechado en la formación de la ciudadanía por quienes se proponen diseñar las políticas educativas actuales, dado que lo fundamental para un ciudadano de la sociedad moderna es la necesidad de dominar críticamente el lenguaje, lo cual nos permite precisamente una comprensión y orientación crítica de la acción humana. Frente a la educación entendida como un simple *conformar*, en el sentido de *reproducir* el orden social y cultural –a menudo también el político–, que acoge los saberes de un modo acrítico y tendencialmente dogmático, se impone en la actualidad un examen crítico de estas nociones orientado a la elaboración de un saber crítico-radical ligado al sujeto y sus necesidades, a la *trans-formación* social, a una cultura capaz de sustraerse, mediante la deliberación y la elección, al dominio social y de pensar y querer prefigurar nuevos órdenes subjetivos, culturales, sociales y también políticos.

Esta recuperación de la retórica es inseparable del renacimiento de un humanismo cívico. Se trata de una opción superadora de la interpretación claramente individualista de la democracia, cuyo objetivo no es otro que fomentar la responsabilidad de las personas y las comunidades en la orientación y el desarrollo de la vida pública. El paradigma ético de este humanismo cívico hunde sus raíces en nuestra tradición clásica. Lo encontramos presente ya en el autoexamen socrático, que nos exige un ejercicio de crítica y de reflexión constantes y nos enseña la capacidad de comprender la vida de otras culturas y la necesidad de una *cultura de la humanidad*. El esfuerzo por ser un buen ciudadano es la empresa de toda una vida. Esto lo sabía muy bien Aristóteles cuando subraya la identidad del *hombre de bien* y el *buen ciudadano* en el régimen político donde gobiernan los mejores (Arist. *Pol.*, III 4-5 y IV 7). Este humanismo cívico es, por tanto, un humanismo integral, que pretende educar a la ciudadanía en aquellos valores que nos proporcionen los criterios para deliberar y actuar en la vida pública. En este marco, el cultivo de la imaginación narrativa

podría ser un elemento dinamizador de la racionalidad pública, capaz de despertar en nosotros la simpatía moral, sentimiento compartido por todos los seres humanos y que nos remite a una común humanidad práctica, relacionada con la voluntad de compartir y participar en el destino de los otros. Como vemos, para un humanismo cívico la esfera de los afectos tiene un lugar central en los procesos enseñanza-aprendizaje, pues las emociones, como la compasión, son el mecanismo propulsor del *sentido de la justicia*, imprescindible para la construcción de un mundo más habitable.<sup>135</sup>

### **A modo de conclusión: la retórica de la retórica**

Beuchot asigna a la retórica la función de *organon* o instrumento metodológico de su propuesta teórica. La retórica no es simplemente una teoría de la persuasión o una teoría del ornato, sino que la retórica auténtica «se inserta en una teoría de la praxis o una teoría de la acción que se conecta con la ética y la política» (Beuchot: 1998, 12). La retórica tiene doble filo: puede ser auténtica o perversa, dependiendo del uso que se haga de ella (*ibíd.*, 146). Beuchot considera la existencia de dos retóricas, una inconsciente –la facultad humana innata– y otra consciente –la técnica que puede cultivarse o adquirirse por aprendizaje– (*ibíd.*, 12, 146).

---

<sup>135</sup> Los afectos son capaces de proporcionarnos conocimiento en el ámbito ético, nos permiten el aprendizaje de los valores. En lugar de considerar la moralidad como un sistema de principios que puede ser cultivado por el frío intelecto, y los afectos como las motivaciones que favorecen o subvierten nuestra decisión de actuar según los principios mismos, los afectos son parte constitutiva del sistema del razonamiento ético. Una vez reconocido que los afectos contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos, y que pueden ser buenas o malas guías para la elección ética, no podemos prescindir de su importancia. Más bien, debemos medirnos con el dolor y el amor, el odio y el miedo, y con el papel que estas experiencias desempeñan en el pensamiento sobre lo bueno y lo justo. La educación de los afectos es capital para la resolución pacífica de los conflictos. Frecuentemente afectos como la vergüenza y la ira aparecen asociados a la violencia. Estos afectos están relacionados con un conjunto de valores que definen el imaginario social de la violencia y se asocian a la pérdida de poder, ya que sentimos vergüenza, si nos creemos los responsables de la violencia, o ira, hacia los responsables de la misma. También el miedo, el odio o la indignación son otros afectos que están presentes cuando contemplamos situaciones violentas. La presencia de los afectos en este tipo de contextos muestra la tarea de la educación para encauzar aquellos afectos que podrían dañar el desarrollo integral de una persona y la responsabilidad de la familia y de los medios de comunicación en la promoción de la convivencia intercultural y democrática. Los afectos, en definitiva, nos revelan la importancia de la capacidad de estimar y de compadecer, indispensables para la vida moral y política.



La argumentación no puede reducirse a un sistema lógico, ya que esto podría implicar el abandono del sujeto, sino que la argumentación ha de ser relacional y abierta –una «argumentación viva» (Beuchot: 2004, 119)– y debe incorporar los elementos contextuales y valorativos, que nos permitan observar diferentes relaciones entre el mundo y la pluralidad de interpretaciones –«ya que el hombre no solo puede ser persuadido mediante el raciocinio, sino también por la emoción» (Beuchot: 1998, 12)–, de modo que argumentatividad y narratividad puedan complementarse en la retórica, «para obtener una filosofía con un rostro más humano» (Beuchot: 2004, 121), una «ontología basada en lo verosímil» (*ibíd.*, 126), una «metafísica limítrofe, liminar» (*ibíd.*), que «argumenta a todo el hombre, inteligencia y afecto» (*ibíd.*, 127).

Existen presupuestos antropológicos subyacentes a la retórica. Para Beuchot la retórica promueve el diálogo, es la búsqueda de una «discursividad analógica» (*ibíd.*, 132). Al destacar la centralidad del diálogo, subraya la función pragmática de la retórica (Beuchot: 1998, 133). Para Beuchot el ser humano es «sujeto y objeto de lo razonable» (Beuchot: 2004, 136), como ser analógico (*análogon*), «susceptible de motivación» (*ibíd.*, 137). Beuchot considera que «la retórica supone igualdad y libertad» (*ibíd.*), pues si un acto no fuera libre no sería un acto. Además, existe «una intención y un interés de quien persuade. Sobre todo al estatuir o aplicar leyes» (*ibíd.*), pues el ser humano, a diferencia de los animales, se mueve por cierto espíritu de jerarquía, por un sentido de orden.

Para Beuchot la retórica no puede entenderse al margen de los aspectos simbólicos. Los seres humanos por naturaleza responden a los símbolos, tienen una comprensión simbólica de sí mismos. Solo mediante los símbolos nos situamos en el mundo, pues es precisamente gracias a ellos que podemos salvar el abismo entre la parte y el todo, entre lo inmanente y lo trascendente, yendo de lo sensible a lo suprasensible, de lo común a lo extraño: «la retórica no puede entenderse sino a la luz de una performación muy fuerte: al movimiento de los valores se va a través del movimiento de las emociones (además de la inteligencia), y a estas a través del movimiento de los símbolos» (Beuchot: 1998, 142). Por ello, la aproximación de Beuchot al estudio de la retórica implica también una aproximación al

estudio del mito y de la religión, que se distancia de los intentos de desmitificación de los siglos XIX y XX.<sup>136</sup> Las religiones son construcciones simbólicas propias de la condición diferencial del ser humano. Para Beuchot la religión da cauce simbólico a los grandes misterios de la vida, retomando el simbolismo y la capacidad de expresión del ser humano. El hombre no es solo en su interacción con el medio, sino que tiene la capacidad de crear complejos entramados de símbolos para comprender el entorno y comprenderse a través de ellos a sí mismo. El símbolo tiene la capacidad de hacernos renacer, de recrear la vida. Para Beuchot pensar a Dios analógicamente supone aceptar que entre lo que de Él se dice y el ser de Dios hay una distancia infinita. El Dios analogado se manifiesta en figuras, en símbolos, en íconos que hay que interpretar y es, por tanto, un Dios del lenguaje y de la

---

<sup>136</sup> Véase Burke (1975) para una aproximación al estudio de la retórica de la religión como acción simbólica. Para Burke, la retórica no se ocupa no tanto de la forma lógica de la argumentación como del razonamiento de los seres humanos en su vida cotidiana (Foss, Foss y Trapp: 2002, 217). La obra de Burke obedece a una estrategia coherente para desarrollar un método capaz de explicar el funcionamiento de la retórica en la vida humana. Sus ideas han tenido una influencia notable y han contribuido a anticipar muchas de las tendencias surgidas en el desarrollo de la retórica, en especial desde su rehabilitación a finales de los años 50, gracias a los trabajos de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) o Toulmin (2007). La logología de Burke fue rescatada –bajo el nombre de logocentrismo– por Jacques Derrida, aunque con un sentido bien diferente. Sería un error interpretar *La retórica de la religión* como esencialmente destructiva y tomarla como un intento, en la línea de una Ilustración radical, por ir más allá de la religión. Más bien la situación es la opuesta. Según Burke, para estudiar la motivación humana, es preciso comenzar investigando los motivos y estructuras que configuran el lenguaje religioso, pues este es indispensable para comprender al ser humano. Sin embargo, Derrida tratará de deshacer dichos motivos y estructuras y exponer lo que tienen de ilusorio, ocupándose preferentemente de signos humanos (Derrida: 1989a; 1989b; Wess: 1996).

La dramática y la teoría de la purificación y del victimaje, aplicada al análisis de las religiones como construcciones simbólicas, ha sido central en las recientes investigaciones sobre la religión hechas desde el ámbito de la antropología de la cultura. El lugar donde han ejercido mayor influencia las ideas de Burke ha sido en la aproximación de René Girard al cristianismo, para mostrar que no es una *religión* en sentido propio, sino que constituye el principio que destruye todos los cultos arcaicos, que desmitifica la violencia sobre la que se habían construido las religiones tradicionales. Para Girard «la muerte de Dios» es la muerte real de una víctima inocente, es más, de la víctima inocente por antonomasia, Cristo, que es capaz de desvelar por medio de su muerte «el misterio de nuestro mundo» (Girard: 1982). Si hay una verdad *divina* en el cristianismo, esta consiste justamente en el desvelamiento de los mecanismos violentos de los que nace lo sagrado de la religiosidad natural, esto es, lo sagrado característico del dios metafísico (Girard: 2006a; 2006b). Ese dios totalmente otro es el dios «violento» de las religiones naturales, trascendente, inaccesible a la razón, paradójico y misterioso, caprichoso (Girard: 1986; 2005).

Otros autores en quienes influyó notablemente el marco conceptual de Burke fueron Clifford Geertz, para quien, desde una antropología simbólica, es fundamental interpretar los símbolos clave de cada cultura, y Paul Ricoeur. No es posible desarrollar aquí todas las implicaciones de la influencia de Burke en Ricoeur, que deberían ser abordadas aparte. Ricoeur se refiere explícitamente a Burke en sus obras *Tiempo y narración* y en *Historia y narratividad* (Ricoeur: 1995, 405; 1999, 136). Aunque el influjo de Burke en Beuchot sea indirecto, a través de su lectura de Ricoeur, muchas ideas son convergentes y podrían servir para ampliar los márgenes de la hermenéutica analógica.

comunicación. Por ello, solo podemos hablar de Dios a través de la retórica. De ahí la importancia de la dimensión de misterio en las religiones y, en concreto, la función de la mística, que implica un salto categorial capaz de hacernos pasar al otro lado de la lógica y expresar lo infinito en lo finito.

## Referencias

- ALONSO ROCAFORT, Víctor (2010): *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- APEL, Karl-Otto (1963): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- ARENAS-DOLZ, Francisco (2007): *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*. Tesis doctoral. Valencia: Universitat de València.
- BATESON, Gregory (1979): *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Elsevier Dutton.
- BENJAMIN, Walter (2008): *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica*. In: *Obras, I/2*. Madrid: Abada.
- BENOT, Eduardo (1889): *Arquitectura de las lenguas*. Madrid: Juan Muñoz Sánchez.
- BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMANN (2008): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- BEUCHOT, Mauricio (1998): *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- (2003): *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban.
- (2005): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca / Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2006a): *Lineamientos de hermenéutica analógica*. Monterrey: Ideas Mexicanas / CONARTE.
- (2006b): «Más allá de la metáfora y la metonimia. Nietzsche y una hermenéutica analógica», en Rivero Weber, Paulina (ed.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*. México: Ítaca, 115-124.

- (2008): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2009): *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Torres Asociados.
- BEUCHOT, Mauricio y Francisco ARENAS-DOLZ (2008): *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- BLACK, Max (1969): *El laberinto del lenguaje*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BLUMENBERG, Hans (1995): *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid: Visor.
- (1999): *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- (2003): *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- BONHOMME, Marc (1987): *Linguistique de la métonymie*. Bern: Peter Lang.
- BUCHANAN, Scott Milross (1962): *Poetry and Mathematics*. New York: J. B. Lippincott.
- BURKE, Kenneth (1969): *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- (1975): *Retórica de la religión. Estudios de logología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CAMPS, Victoria (1995): *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc (2000): «Los orígenes de la crisis de la razón: el paso del logos a la ratio». *Taula, quaderns de pensament* 33-34, 129-136.
- CASSIRER, Ernst (1998): *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CLIFFORD, James y George F. MARCUS (eds.) (1991): *Retóricas de la antropología*. Madrid, Júcar, 1991
- COLLINGWOOD, Robin G. (1993): *Los principios del arte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CONILL, Jesús (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- (1991): *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.

- CORTINA, Adela (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- CRAWFORD, Claudia (1988): *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- CROCE, Benedetto (1997): *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*. Málaga: Ágora.
- CRUZ, Danilo (1995): *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta.
- CURTIUS, Ernst Robert (1955): *Literatura europea y Edad Media latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DERRIDA, Jacques (1989a): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1989b): *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- DREWS, Pablo (2010): “*Lógica viva*” como teoría humana de la acción. *Influencias del pragmatismo y del vitalismo en el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira*. Trabajo de investigación. Valencia: Universitat de València.
- ESCRIBANO CÁRCEL, Montserrat (2010): *Contribuciones a una hermenéutica experiencial y crítica desde la perspectiva teológico-política de Edward Schillebeeckx y Elizabeth Schüssler Fiorenza*. Trabajo fin de máster. Valencia: Universitat de València.
- FORTI, Guido (1977): «Structure and evolution in language and in living beings». *Scientia* 112, 69-79.
- FOSS, Sonja K., Karen A. FOSS y Robert TRAPP (2002): *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Prospect Heights (Ill): Waveland Press.
- FOUCAULT, Michel (1996): *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.
- (2004): *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- (2005a): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (2005b): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005c): *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- GADAMER, Hans-Georg (1977): *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- (1992): *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

- GARCÍA CALVO, Agustín (1989): *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Madrid: Lucina.
- GARCÍA GONZÁLEZ, José M. (1998): «Retórica y filosofía» [en línea]. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 2, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/retorica.html>> [consulta: 24 junio 2011].
- GARDNER, Howard (2002): *La educación de la mente y el conocimiento de las disciplinas. Lo que todos los estudiantes deberían comprender*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, Clifford (1989): *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GIRARD, René (1982): *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- (1986): *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- (2005): *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- (2006a): *Aquel por el que llega el escándalo*. Madrid: Caparrós.
- (2006b): *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M<sup>a</sup> (1998): *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- HACKING, Ian (2001): *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- HAMMAR, Björn (1997): «Lenguaje y construcción en el estudio de la política». *Revista de Estudios Políticos* 96, 225-254.
- HEIDEGGER, Martin (1997): *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (ed.). In: *Heidegger Gesamtausgabe*. Vol. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HOFFMEYER, Jesper (2009): *Biosemiotics: An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*. Scranton-London: University of Scranton Press.
- HOOKS, bell (1984): *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge (MA): South End Press.
- (1990): *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Cambridge (MA): South End Press.
- (1994a): *Teaching to Transgress: Education As the Practice of Freedom*. New York: Routledge.
- (1994b): *Outlaw Culture: Resisting Representations*. New York: Routledge.

- HORKHEIMER, Max (2010): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO (2009): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1991): *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.
- JAKOBSON, Roman (1956): «The Metaphoric and Metonymic Poles», en Jakobson, Roman y Morris Halle, *Fundamentals of Language*. La Haya: Mouton & Co., 76-82.
- JOHNSON, Mark (1987): *El cuerpo en la mente. Fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*. Madrid: Debate.
- JULLIEN, François (1999): *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela.
- (2000): *La propensión de las cosas*. Barcelona: Anthropos.
- KOPPERSCHMIDT, Josef (1973): *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1989): *El cuerpo humano*. Madrid: Espasa-Calpe.
- LAKOFF, George (1999): «La metáfora en política. (Carta abierta a Internet 1991)» [en línea]. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 4, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/guerra.html>> [consulta: 24 junio 2011]
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON (1991): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LARRAURI, Marta (2000): *El deseo según Deleuze*. Valencia: Tándem.
- LE GUERN, Michel (1976): *La metáfora y la metonimia*. Madrid: Cátedra.
- MAUTHNER, Fritz (1925): *Die drei Bilder der Welt. Ein Sprachkritischer Versuch*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.
- (1969): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Hildesheim: G. Olms.
- MCCLOSKEY, Donald N. (1990): *La retórica de la economía*. Madrid: Alianza.
- MERCADO PERCIA, Heiner (2011): *El discurso deliberativo. Justificación de la democracia y participación política en la Grecia clásica*. Tesis de máster. Medellín: Universidad EAFIT

- MORTARA GARAVELLI, Bice (1988): *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra.
- NAVARRO, María G. (2009): *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*. Madrid: Plaza y Valdés.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000a): *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- (2000b): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- OGDEN, Charles K. / RICHARDS, Ian A. (<sup>2</sup>1964): *El significado del significado*. Buenos Aires: Paidós.
- OLABUENAGA GARCÍA, Alicia (1997): «De la técnica a la techne» [en línea]. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 1, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/techne.html>> [consulta: 24 junio 2011].
- OLBRICHT, Thomas H. y Anders ERIKSSON (eds.) (2005): *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse*. New York-London: T. & T. Clark International.
- OLIVIERI, Francisco J. (2003): «Reflexiones sobre el concepto de técnica en Aristóteles» [en línea], <<http://www.mathesisphilo.com.ar/reftec.htm>> [consulta: 24 junio 2011].
- OLSSON, Gunnar (2007): *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- ONG, Walter J. (1997): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, José (<sup>6</sup>1966a): «Vitalidad, alma, espíritu» [1924]. In: *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 451-480.
- (<sup>6</sup>1966b): «Sobre la expresión fenómeno cósmico» [1925]. In: *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 577-593.
- (1983): «Lección III. La idea de la generación». In: *En torno a Galileo* [1933]. In: *Obras completas*. Vol. V. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 29-42.
- OESTERREICH, Peter L. (2003): *Philosophie der Rhetorik*. Bamberg: Buchner.
- PERA, Marcello y William R. SHEA (eds.) (1992): *L'arte della persuasione scientifica*. Milano: Guerini.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1989): *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.



- PLETT, Heinrich F. (2002): *Retórica. Posturas críticas sobre el estado de la investigación*. Madrid: Visor.
- POSTMAN, Neil (1994) *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- POSTMAN, Neil y Charles WEINGARTNER (1973): *La enseñanza como actividad crítica*. Barcelona: Fontanella.
- RAMÍREZ, José Luis (1992): «El significado del silencio y el silencio del significado». In: C. Castilla del Pino (comp.), *El silencio*. Madrid: Alianza Universidad, 1992: 15-45; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-73.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
- (1996): «El espacio del género y el género del espacio». *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad* 5; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-69.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
- (1997): «La teoría del diseño y el diseño de la teoría». *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad* 6; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-70.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
- (1998): «Los dos significados de la ciudad o la construcción de la ciudad como lógica y como retórica» [en línea]. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sn-27.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
- (1999): «Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica». *Relea* 8: 61-79; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-67.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
- (2000a): «Ciencia social y mitologías modernas: acerca de las metonimias del pensar». In: J. Alcina Franch / M. Calés Bourdet (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Madrid: Akal, 301-320.

- (2000b): «*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no solo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad». In: *La informació, el coneixement i la saviesa a través de les noves tecnologies*. ICE / Universitat de Lleida. *Pensaments* 10: 65-88 [Reimpr.: 2005. *Enl@ce. Revista Venezolana de Informació, Tecnología y Conocimiento* 2: 61-77; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-62.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
  - (2001): «La existencia de la ironía como ironía de la existencia. Una investigación sobre el sentido». *Isegoría* 25: 115-145; [en línea]. *Scripta Vetera. Edición Electrónica de Trabajos Publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Universitat de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sv-63.htm>> [consulta: 10 mayo 2008].
  - (2002a): «La Retórica – pórtico de la Ciencia». In: *Porta Scientiae – Proceedings of the University of Vaasa* I: 19-36 (Versión abreviada *Elementos: ciencia y cultura* 50: 3-7).
  - (2002b): «La libertad: ¿un engaño conceptual?». *Foro Interno* 2: 15-44
  - (2003): «Tópica de la responsabilidad: Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna». In: J. Conill / D.A. Crocker (eds.), *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Comares, 219-242.
  - (2008): «La Retórica fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna». *Foro Interno* 8: 11-38.
- RICHARDS, Ivor A. (1936): *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.
- RICOEUR, Paul (1995): *Tiempo y narración*. Vol II: Configuración del tiempo en el relato de ficción. México: Siglo XXI.
- (1999): *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
  - (2001): *La metáfora viva*. Madrid: Trotta/Cristiandad.
- ROIZ, Javier (2003): *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*. Madrid: Foro Interno.
- ROMERO ARROYO, M<sup>a</sup> Dolores (2011): *La formación de la identidad personal en la novela autobiográfica: María Zambrano y la confesión como género literario*. Trabajo de investigación. Valencia: Universitat de València.

- SCHOPENHAUER, Arthur (2005): *El arte de insultar*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2007): *Dialéctica erística o el arte de tener razón*. Madrid: Trotta.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1999): *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress.
- (2001): *Jesus and the Politics of Interpretation*. New York: Continuum.
- (2007): *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress.
- SCHÜTZ, Alfred (1993): *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- SEVILLA, José M. (2003): «Retórica como filosofía. Ernesto Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico». *Monteagudo* 8: 73-106.
- SIMON, Josef (1998): *Filosofía del signo*. Madrid : Gredos.
- SKINNER, Quentin (2007): *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- TOULMIN, Stephen E. (2007). *Los usos de la argumentación*. Madrid: Península.
- VARELA, Luis E. (2000): «La racionalidad de la phronesis. Algunas resonancias sobre la acción y la ética». In: Fernández, G. (comp.), *Razón y sociedad. El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*. Mar del Plata: Suárez.
- VAZ FERREIRA, Carlos (1978): *Lógica viva. Moral para intelectuales*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- VICO, Giambattista (1995): *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.
- VIEHWEG, Theodor (1986): *Tópica y jurisprudencia*. Madrid: Taurus.
- WEISGERBER, Leo (1979): *Dos enfoques del lenguaje. Lenguaje y ciencia energética del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- WESS, Robert (1996): *Kenneth Burke, Rhetoric, Subjectivity, Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WHEELWRIGHT, Philip (1979): *Metáfora y realidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.



# HERMEÚTICA ANALÓGICA Y ESTÉTICA DE LO TRASLÚCIDO

ENRIQUE HERRERAS

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

## **Hermenéutica analógica**

La hermenéutica analógica ofrece una argumentación muy valiosa para el campo de la estética. Haciendo una breve síntesis, este modelo hermenéutico consiste en tomar una posición intermediaria entre dos opciones enfrentadas, el *univocismo* que pretende asimilar a las ciencias exactas y naturales y el *equivocismo* que nos conduce a un relativismo caótico. De dicha argumentación me interesa, para el tema tratado, la consideración de la hermenéutica analógica como un intento de ampliar el margen de interpretaciones válidas de un texto sin perder los límites (Beuchot, M., Arenas-Dolz, F., 2008:370).

También es significativo el empeño de quienes están insertos en el ámbito de acción de esta hermenéutica de preguntarse cómo universalizar el sentido, la captación de un sentido que nos unifique y reduzca la fragmentación sin romper el pluralismo. La analogicidad nos hace abrir las posibilidades de la verdad dentro de ciertos límites; nos da la capacidad de tener más de una interpretación válida de un texto. Y ello conlleva la admisión de que puede haber dos interpretaciones distintas que sean válidas (Beuchot, M., Arenas-Dolz, F., 2008:72).

Esta posición intenta realizar una dialéctica, pero sin síntesis, sin superación. Ya que la intención es preservar los conflictos, de ahí que se hable de una “conciliación frágil”. Los resultados no son efímeros, pero tampoco duraderos. Toda interpretación nos tiene que cambiar, pero no se aniquila lo contrario, sino que lo conserva.

La hermenéutica analógica, como modelo icónico, propone la ampliación del margen de las interpretaciones válidas de un texto sin perder los límites y la necesidad. La cuestión es que

desde plurivocidad se abra a «la verdad textual, esto es, la de las lecturas posibles, sin que se pierda la posibilidad de que haya una jerarquía de acontecimientos a una verdad delimitada o delimitable» (Beuchot y Arenas-Dolz, 2008:370).

Un campo abierto que tiene mucho ver con la pregunta que se hace Sixto J. Castro (2009:103), ¿qué hacemos cuando interpretamos? Cuestión que pasa a un primer plano del debate ya que sugiere establecer qué convierte a una interpretación en correcta o preferible a otras.

Responder a esta cuestión sigue siendo todo un reto, agudizado por la pertinente disquisición de Vattimo (2008:419) cuando se pregunta si podemos describir el fenómeno interpretativo objetivamente. Dando por sentado que no, ya que nuestro discurso sobre la interpretación es incluso él mismo una interpretación. Pero, en tanto que interpretación, tiene que ponerse en juego a sí mismo.

Esta percepción nos conduce directamente a la interpelación de si pone en duda la cultura filosófica basada en gran parte en el “arte” de saber definir. La respuesta es no, pero sí que se cambian algunas tornas. Y sí, definir, como señala R. Betancourt (2002:10), implica delimitación, fragmentación y parcelación. Para definir hay que determinar y fijar. No obstante, como sigue señalando Betancourt, parece que las definiciones suelen tender a objetivizar lo definido. Esta situación opera desde la tradición dualista que distingue entre el sujeto que conoce (y define) y el objeto a conocer. De ahí que Betancourt concluya que lo importante es ir a buscar los recursos culturales y conceptuales de que disponemos. En este sentido, una definición no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para comenzar el diálogo o intercambio con otros nombres posibles de aquello a lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia.

En todo caso, por lo dicho al principio, más que introducirme de lleno en la definición de interpretación, mi reto se materializa en un planteamiento práctico ya que, precisamente, la hermenéutica analógica suele recibir la crítica de que es en exceso teórica. En concreto, mi

interés se centra en intentar buscar ese lugar intermedio entre las posiciones vanguardistas, que parecen superadas, y las posmodernas, las que explicitaré desde la perspectiva de Danto y su conocida posición sobre el “fin del arte”.

He aquí la analogía buscada, al pretender dilucidar sobre esta dialéctica que, pienso, continua en liza, a pesar de lo que señala el propio Danto. Es evidente que Danto no quiere decir que haya desaparecido el arte (la ciudades siguen llenas de museos, de teatros, etc.), pero sí que nos plantea un dilema de gran calado. Porque en lo que denomina etapa *posthistórica* del arte (que coincide, de alguna manera, con el fin de las vanguardias), subraya que éste parece haber perdido actualmente toda dirección histórica. Danto afirma, por ejemplo, que este final surge cuando los objetos se hicieron cada vez menos reconocibles y acabaron desapareciendo por completo en el expresionismo abstracto, en el que la interpretación de una obra puramente expresionista implicaba una referencia a sentimientos no objetuales: alegría, depresión, entusiasmo generalizado, etc. En sí, se refiere a la supeditación de la “expresión” y la exclusión de “representación” en la definición del arte.

Porque, desde una perspectiva claramente hegeliana, para Danto, “sólo podemos plantearnos que el arte tiene una historia que responde al modelo progresivo si concebimos el arte como representación” (1995:48). En cierta medida, nuestro autor le otorga a las vanguardias los últimos pasos de dicha historia, porque, por encima de las variantes de los *ismos*, los imperativos del arte eran en realidad imperativos históricos: había que configurar con cada “istmo” un periodo histórico-artístico. El éxito consistía en producir una innovación aceptada. Los manifiestos vanguardistas estuvieron en general comprometidos por el establecimiento de un nuevo tipo de orden en el arte. Y una vez desaparecida la vanguardia, ningún arte está ya enfrentado contra ningún otro tipo de arte.

Por ello, según Danto, en cada movimiento vanguardista se decía: «el arte es esencialmente X y todo lo que no sea X no es –o no es esencialmente- arte». Así, pues, en cada manifiesto apareció un esfuerzo por definir filosóficamente el arte (1999:53). El cubismo, por

ejemplo, pretendía mucho más que ventilar los sentimientos, sorprendentemente coincidentes, de Braque y Picasso respecto a las guitarras.

Wharhol, según Danto, expresó con claridad el cambio de época al dar lugar a la siguiente pregunta: ¿cómo alguien podría decir que algún estilo es mejor que otro?

Hoy estamos, pues, en un periodo posthistórico, porque el arte se ha convertido en una especie de juego. Ha llegado, en suma, la era del pluralismo, que, para Danto, significa algo así como «ya no importa lo que hagas». Hoy puedes ser un artista abstracto por la mañana, un realista fotográfico por la tarde y un minimalista mínimo por la noche. Pero la mayoría de las veces se confunden estos conceptos con mera formalidad, obviando la filosofía que los alumbró.

Cuando una dirección es tan buena como cualquier otra, el concepto de «dirección» deja de tener sentido. Una postura que atañe tanto a la obra de arte como a la crítica. La decoración, la auto-expresión y el entretenimiento son, obviamente, necesidades humanas perdurables, pero no pueden definir por sí mismas al arte.

Esta situación nos abre otro interrogante no menos importante, el que ya planteara Susan Sontag en su conocido artículo *Contra la interpretación* (1996). Para la escritora norteamericana, es preciso reducir el contenido de modo que podamos ver con detalle el objeto. Por ello, la función de la crítica debiera consistir en mostrar cómo es lo que es, incluso qué es lo que es, y no en mostrar qué significa. Su conclusión es la siguiente: «en lugar de una hermenéutica, necesitamos una erótica del arte» (1996:39). En cierta manera este hecho ya lo reivindicaron los propios vanguardistas en sus inicios, cuando, contra el corsé de los realismos, buscaron las posibilidades de la propia obra. Luigi Pareyson (1997) lo explica de la siguiente manera: hacer arte no quiere decir dar forma a un contenido espiritual, más bien es formar una materia, dar configuración a un complejo de palabras, sonidos, colores. Ello significa recordar que la obra de arte es sobre todo un objeto sensible,



físico, material, y que hacer arte quiere decir, antes de cualquier cosa, producir un objeto que existe como cosa entre las cosas, exteriorizado en una realidad sonora y visual.

No obstante, la propia vanguardia fue más allá de dicho presupuesto, ya que el paso del realismo a la vanguardia no consistió en el abandono de la realidad, sino de la ruptura con la convención realista, que no es lo mismo<sup>137</sup>.

Por ello, buscando el tono justo de Sontag, su teoría está inserta en un momento determinado, en el que cree que predomina el contenido sobre lo que es la obra en sí. Es decir, su propuesta es dar la oportunidad del arte de *ser algo* y no sólo referirse a algo. O dicho con sus propias palabras: «una obra de arte es una cosa *en* el mundo, y no sólo un texto o comentario *sobre* el mundo.» (1996: 39)

Pero, como nunca hay que interpretar a los autores al pie de la letra, sino interpretarlos de verdad, toda la labor crítica de Sontag es un comentario a las obras, porque por mucha y necesaria relación erótica que se viva con una obra, lo sensitivo debe de plasmarse en palabras. Es decir, en otro lenguaje diferente al artístico. Interpretar, al fin y al cabo.

Pero, ¿es cierto que la vanguardia ha desaparecido, que vivimos una etapa poshistórica?

Si hacemos caso a Lipovetsky, el posmodernismo libera al arte del marco disciplinario-vanguardista, y aboga por «la coexistencia pacífica de estilos en una sociedad en que las ideologías puras duras ya no entran, donde las instituciones buscan opción y la participación, donde papeles e identidades se confunden, donde el individuo es flotante y tolerante.» (1992:122).

Por ello el ensayista francés acaba deduciendo que el eclecticismo es la tendencia natural de una cultura libre en sus elecciones.

---

<sup>137</sup> Teoría que defiende en mi libro *Una lectura naturalista del teatro del absurdo*, publicado por la Universitat de València en la colección Teatro Siglo XX, en 1996.

En contraposición a lo dicho, mi tesis es que la vanguardia todavía puede dar de sí. De ahí el empeño, y reto, sin duda, de seguir buscando poéticas que definan el arte, y nos hablen sobre la realidad. Una vanguardia que, lejos de los marcos disciplinarios, se avenga a un pluralismo.

Volviendo a Danto, la pregunta pertinente es si lo que piensa este teórico es que se ha perdido es una visión *univocista* del arte, al defender a dicho arte como representación. Un *univocismo* que ha desaparecido tras el triunfo de una visión *equivocista*, la denominada *posthistórica*. El problema de todo estriba en cómo consideremos el término pluralismo, un concepto que más parece significar para Danto un “todo vale”. ¿Es esto cierto?

En primer lugar, habría que tener en cuenta que la pluralidad está en la entraña de nuestra modernidad, en la superación de absolutismos, de visiones unilaterales, o de disciplinas férreas, y, difícilmente debiera ponerse en duda. Por ello otra pregunta básica sería: ¿cómo lograr el pluralismo sin caer en el relativismo? ¿Cómo superar la dialéctica absolutismo y relativismo? ¿Cómo lograr definir el arte sin caer tampoco en un *univocismo*?

En fin, ¿podemos contar un planteamiento “fuerte” de arte (frente al “pensamiento débil”) sin romper con una visión pluralista? Un planteamiento que rompa también con la crítica el mero gusto, a la que no queda más remedio llegar si damos por sentado el fin de arte, es decir, de la imposibilidad de tener herramientas para valorar más allá de la visión subjetiva. Si el arte es hoy un pastiche de formas, o mera decoración, ¿la crítica de arte puede seguir teniendo razón de ser?

Unas herramientas que difícilmente encontramos en una posición absolutista, la que piensa que sólo puede haber un “un único pensamiento correcto”, pero mucho menos en un relativismo extremo, el que afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes tensiones de saber.

Actuemos, pues, del mismo modo que la hermenéutica analógica. Por ejemplo, cuando se dice que la interpretación analógica busca entender a Nietzsche en su justa medida. Por ello es interesante percatarse de la consideración de Jesús Conill sobre el filósofo alemán, al recalcar que la radicalización nietzscheana es una transformación de la *crítica de la razón pura* en una *crítica de la razón impura*, es decir, «en descubrir que en la razón humana no hay sólo elementos lógicos, sino también *corporales, lingüísticos, perspectivistas y afectivos*, que no son ‘lo otro’ de la razón, sino compuestos de la razón» (1997:26).

Hay en Nietzsche una primacía de la acción de poetizar a pensar, ¿o más bien abunda en un pensamiento enraizado en el poetizar? El “antirracionalismo” de Nietzsche, como sigue subrayando Conill, supone en realidad un modo de entender la razón que se contrapone a la primacía de la lógica y la metodología, desde los otros fenómenos olvidados, como el cuerpo y el lenguaje

A decir verdad, ¿cómo podemos considerar antirracionalista a quien nos ha llenado de razones para construir un pensamiento y arte modernos? ¿No será mejor percatarse de que un autor tiende a radicalizar su postura para contrarrestar el dominio de otra?

Algo parecido corrió con las vanguardias. Su radicalismo, su definición de “esto es arte”, surgía en contraposición a lo anterior, o de otras visiones. Pero no hace falta llegar a las vanguardias, ya que podemos quedarnos en movimientos anteriores y ver que ocurría algo parecido, el romanticismo frente al neoclásicismo, el realismo frente al romanticismo, etc.

En el fondo, la gran historia del arte ha consistido en distintas maneras de mimesis, de revelar la realidad. Lo que cambia a lo largo de la historia es la forma de ver dicha realidad, y si cambia la forma, como decía Ionesco, cambia la forma de ver el mundo. Por ello, dentro de un pluralismo de formas de expresar y representar la realidad, habría que encontrar el lugar común, cuando el arte asume el papel de revelación. Revelación en cuanto a la recuperación del concepto de representación de conflictos del hombre con su naturaleza y con su sociedad. Y ahí está lo común de autores como Beckett, Chejov o

Brecht, tan diferentes, el empeño de representar la realidad, lo que José Monleón ha denominado «la alta moralidad de lo verdadero». Si ese núcleo común se ha roto, en efecto, ha muerto el arte. No es posible interpretar un contenido si éste no existe. Pero esa historia también nos trasmite un mensaje: distintas maneras de entender el arte pueden ser correctas, pero el desafío está en encontrar unos mínimos comunes desde los que llegar a unos horizontes no franqueables.

¿El arte *posthistórico* ha rebasado esos límites?

El problema radica en que si cada vez es más difícil habérselas con la realidad, también la obra de arte se hace más compleja. Pero una cosa es que la obra de arte se haga más compleja, y otra que obvie dicho planteamiento.

Es hora, pues, de pasar al aspecto práctico, dando cuenta de que presupuestos vanguardista pueden seguir vivos, aunque moldeados por la crítica posmoderna. Un ejemplo de todo ello es lo que se denomina “estética de lo traslúcido”, un concepto que entresaco a partir de un estudio de Elisa Franceschini<sup>138</sup> sobre la obra del dramaturgo José Sanchis Sinisterra.

### **La estética de lo traslúcido.**

Lo “traslúcido” es lo que deja pasar la luz sin dejar ver claramente las cosas, lo que permite romper con la transparencia de los mensajes evidentes que mantienen la pasividad del espectador. He ahí la base para entender este modo de entender el arte que precisa de un espectador activo. Pero, para que ello acontezca, para solicitar su participación, hay que modificar sus códigos perceptivos e invitarle siempre a interrogarse. Y para modificar los mecanismos de recepción a los que está acostumbrado, el espectador, como subraya

---

<sup>138</sup> Dicho estudio está en el libro que he coordinado *Lo fingido y lo verdadero en José Sanchis Sinisterra. y que todavía está en prensa. Estética y teoría de la recepción*. En concreto, el capítulo que me refiero se titula “La estética de lo traslúcido en el teatro de J. Sanchis Sinisterra”, y lo firma Elisa Franceschini.

Franceschini, necesita someter las fronteras teatrales a una desestabilización permanente, lo que implica un cuestionamiento sistemático de la matriz dramaturgica clásica<sup>139</sup>.

La cuestión es que, en este planteamiento, la formalidad artística se adapta a dicha complejidad, pero sin dejar de seguir interpretando la realidad (la *mimesis*). A eso se añade otro elemento fundamental de “la estética de lo traslúcido”: la renuncia a la omnisciencia del autor que quiere compartir con el receptor el aspecto enigmático de la realidad.

En este sentido, la estética de lo traslúcido más que romper con la vanguardia, sigue su senda, pero sin dejar de lado elementos posmodernos. En concreto, la formalidad que impulsa está planteada a partir de la fragmentación, la dispersión y la polisemia. La distorsión y la sustracción se han impuesto como principios de la estructura. Ello permite cuestionar la representación figurativa clásica pero también interrogar el papel tanto del personaje como del espectador. Ello se produce, sobre todo, a partir de un trabajo de descentramiento de la representación.

Pero este descentramiento no surge como un capricho formal, sino porque nos permiten dar un nuevo rumbo a la vieja *mimesis*.

Al fin y al cabo, por buscar los orígenes de lo traslúcido, la propia tragedia atica ya proponía un complejo modelo interpretativo. Como se recordará, para Aristóteles, el poeta es más filósofo que el historiador, porque expresa no lo que meramente es o fue, sino lo que pudiera haber sido en virtud de la necesidad o la probabilidad. He ahí su *status* intelectual que Aristóteles le otorga al artista: sabe leer la realidad mejor que el hombre corriente, porque es capaz de hacer metáforas.

Busquemos cualquier conflicto trágico y veremos que el camino interpretativo no está tan claro. Veremos que, como nos recuerda M. Nussbaum (1995), los conflictos morales que

---

<sup>139</sup> Ya que el término surge desde el ámbito teatral, éste será central en mi disquisición, aunque con una propuesta siempre abierta a las demás artes.

propone la tragedia, desde una perspectiva racional, como la de Sócrates, se solucionarían descubriendo cuál es la opción correcta. Pero el género trágico no permite el discernimiento socrático, más bien, como señala Nussbaum, admite “una pluralidad de valores y la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos”. (1995:86). En muchas ocasiones aparecen en las tragedias dos compromisos rectores que entran en colisión, y no se produce una contradicción lógica entre ambos.

Una *díke* puede ser a menudo cuestionada por otra *díke* que se le opone. La libertad está en el conflicto. La tragedia es una dialéctica, pero sin síntesis, sin superación. Su intención es preservar los conflictos, de ahí que se hable de una “conciliación frágil”.

En última instancia, sería una simpleza pensar que las obras trágicas se limitan a rechazar “soluciones teóricas”. Lo que ocurre, ahora ya según mi opinión, es que con la tragedia se pierde una verdad segura en aras a la concepción de un saber más esquivo.

Dando un salto en el tiempo, Kafka es un notable precursor de la estética traslúcida, ya que en su obra ya aparece el recurso de la fragmentación, las luces veladas y las atmósferas oníricas e irracionales. Un hecho que se materializó con nuevos resortes expresivos en la novela y teatro de Samuel Beckett. El autor irlandés formuló una nueva manera de reflejar la realidad. Captó muy pronto (desde su novela *Murphy*, escrita en 1936) que los personajes hablan de su propia realidad, de lo que son ellos mismos, de la necesidad que cada uno tiene del otro, de la realidad del tiempo. El mundo no tiene *narratividad*, ésta la asientan los seres humanos (los personajes, en su caso).

La incertidumbre se adueña de una escena que da cuenta del planteamiento de Adorno, cuando señala, en su teoría estética, que uno de los temas que diferencian el conocimiento discursivo y el conocimiento artístico estaría en que el primero, aún pudiendo llegar hasta la realidad, hasta los aspectos irracionales que brotan de su misma ley de desarrollo, hay algo en la realidad que es reacia a dicho conocimiento también llamado racional. Por ello,

es a través de la mediación de la manifestación artística por la que podemos llegar a unas esferas del conocimiento donde la razón instrumental y la lógica se muestran impotentes.

Los personajes de Beckett dicen más con el silencio que con las palabras. Y los significados se nublan. Porque, ¿qué significa Godot? ¿Por qué seguimos sin saber qué significa “Godot”? ¿A qué puede referir ese símbolo que de alguna manera justifica la vida de Vladimir y Estragón? Léase el libro de Francisco Pérez Navarro, *Galería de moribundos*, donde nos sintetiza muchas interpretaciones (psicológicas, sociológicas, filosóficas...), en las que se incluyen la confirmación de la obra como anticristiana o, por el contrario, como muy cristiana. Y, para colmo, Beckett mismo afirma que no sabe quién es Godot. Ya se ha dicho más arriba, la renuncia a la omnisciencia del autor que quiere compartir con el receptor el aspecto enigmático de la realidad.

La cuestión es que: ¿tal apertura de interpretaciones sobre Godot no nos estarán diciendo que estamos ante un símbolo que probablemente lo signifique todo y, a la vez, nada? ¿No es cierto que si un mensaje nos informa de cualquier cosa, no nos informa de nada? Probablemente el símbolo Godot no nos informe de cualquier cosa, ni de cómo están las acciones de la Bolsa, o cómo van las discusiones en el Parlamento, o cómo solucionar las injusticias sociales, pero su polisemia podría invitarnos a pensar que no es el significado lo que importa.

El mismo Beckett nos invita a ello en el artículo que escribió sobre el pintor Bran Van Velde, toda una declaración estética. Venía a decir Beckett que la esencia del objeto consiste en sustraerse de la representación. La manifestación artística, por tanto, consiste en sustraerse de esa escapatoria, aceptarla: «no puedo ver el objeto porque es lo que es, y por otra parte yo soy lo que soy». En última instancia, para Beckett, el arte no se le puede tomar como si fuese un país conquistado (así lo ve el naturalismo primitivo), sino como la ausencia del objeto. La relación con dicho objeto será el nuevo objeto, es decir, la historia del arte es, en definitiva, la historia de un fracaso.

A partir de aquí podríamos hablar de un sentido unívoco, el nihilismo que se adueña de todas las situaciones. No obstante, Beckett tituló su obra *Esperando a Godot*, y no “Godot no vendrá”. Es decir, cuando se dejen de buscar significados a Godot (muchas veces compatibles), éste dejará de existir, será un simple decorado, y Vladimir y Estragón sólo servirán, con suerte, para anunciar cualquier producto de consumo.

Seguir buscando significados a Godot, significa, valga la redundancia, topar con un universo que rehúsa a explicarse, definirse, ser reconocido, y, lo que es más, que restringe hasta el mínimo posible su referencialidad, sus puentes con lo real.

Llegados a este punto, es hora de hacer uso del texto de Humberto Eco, *Obra abierta*, donde, a mi juicio, se expone con claridad el dilema despertado. Eco, en sus conclusiones, subraya las diferencias básicas entre un terceto de Dante y la frase de Joyce (tradicción y vanguardia). Según él, ambos proceden finalmente de forma análoga:

“Un conjunto de valores intelectuales y emocionales se mezclan con valores materiales para constituir una forma orgánica. Tanto una como la otra forma, considerada bajo un aspecto estético, se revela “abierta” a un disfrute siempre renovado y siempre más profundo. Pero en el caso de Dante, se valora de una manera siempre nueva la comunicación de un mensaje unívoco. En el caso de Joyce, por lo contrario, el autor pretende hacer saborear de manera siempre diferente un mensaje que en sí mismo (y gracias a la forma que lo realiza) es plurívoco” (Eco 1992:130).

Estas deducciones nos devuelven al camino iniciado, y colaboran a seguir comprendiendo la base por altura de la hermenéutica analógica, ya que con esta definición se busca interpretar, sí, pero en su profundidad. Y ello conlleva la admisión, como señalé al principio, de que puede haber dos interpretaciones distintas que sean válidas. Sin obviar, repito, la jerarquía.



Ése es el punto que recoge la estética traslúcida, la realidad no puede mostrarse más que de forma plurívoca. De ahí que este modelo artístico proponga lo inacabado, la indeterminación, lo borroso, la integración de lo contradictorio, la ambigüedad. El tiempo es discontinuo. El espacio es impreciso, indeterminado, descentrado. Los personajes son enigmáticos, contradictorios, en búsqueda de identidad, o integrados en una red compleja de interacciones. Las conversaciones son interferidas, la palabra ahuecada, vertiginosa.

Según Sinisterra:

“Un espectáculo, una obra, no es una emisión unilateral de signos, no es una donación de significados que se produce desde la escena o la sala –o desde el texto hacia el lector–, sino un proceso interactivo, un sistema basado en el principio de retroalimentación, en el que el texto propone unas estructuras indeterminadas, y el lector rellena esas estructuras indeterminadas, esos huecos, con su propia enciclopedia vital, con su experiencia, con su cultura, con sus expectativas” (Sinisterra 1995: 66).

La “estética de lo traslúcido” no es la “estética de la opacidad”: la luz pasa. Y esa luz tiene doble origen, como subraya Franceschini. La primera luz, la del autor, es incompleta, pero también múltiple. La segunda luz, que pasa a través de lo borroso del texto, es la luz que el receptor lleva a la obra mediante un trabajo de reconstrucción y de desciframiento, aunque esa progresión “traslúcida” no desemboca en respuestas definitivas. En todo caso circunstanciales. Esto es, no ofrece respuestas unívocas. Tampoco equívocas. No hay relativismo, hay que encontrar respuestas. Jerarquizarlas. Puede haber varios mensajes válidos. Pero hay mensajes.

En su forma de enfrentarse a la realidad, la estética traslúcida no sólo recurre a recursos artísticos, sino también recoge planteamientos de la ciencia. En concreto, como siguiendo con Franceschini, se hace eco de la Física Cuántica, y su idea de la discontinuidad de la materia. Si la física clásica consideraba que los intercambios de energía se hacían de manera regular y gradual, la Física cuántica evocó la discontinuidad de estos intercambios

entre materia y radiación en el mundo subatómico. En efecto, en el mundo subatómico es necesario renunciar a un mundo objetivo que se podría observar y describir precisamente. La Física cuántica cuestiona varios principios de la física clásica (la continuidad, la causalidad local, el determinismo, la objetividad).

Recogiendo el guante de la teoría de J. F. Lyotard (1987), las obras traslúcidas ya no son grandes relatos, pero el hecho de que mediante la fragmentación y los recursos señalados se siga divagando sobre la realidad, esta estética continua manteniéndose en un gran relato. Un gran relato con verdades múltiples, con verdades opacas. Si la verdad ya no puede ser considerada como un concepto rígido, la estética de lo traslúcido lo que hace es sustituir la claridad por la translucidez.

De todos modos, la incertidumbre no renuncia a lo racional. Redescubre una razón hermenéutica que obliga a buscar interpretaciones a través de lo borroso, un trayecto a tientas donde la luz pasa, aunque débilmente (es justamente la definición de lo “traslúcido”) y es posible avanzar. Porque si el fin no es la luz total, sí que son varias luces.

### **Referencias bibliográficas**

- ARENAS-DOLZ, F. (Ed.) (2009). *El otro y el símbolo. Hermenéutica analógica, ética y filosofía política*. México-Madrid: Plaza y Valdés.
- ARISTÓTELES. (1999) *Poética*. Traducción e introducción: Argimiro Martín. Valencia: Tilde.
- BECKETT. S. (1978) *Esperando a Godot*. Barcelona. Barral Editores.
- BECKETT. S. (1990) “Textos sobre la pintura moderna: Bran Van Velde”, *El Urogallo*, abril, pp. 29-30.
- BECKETT. S. (1990) “Pintores del impedimento, Henri Hayden, hombre-pintor”, *El Urogallo*, abril, pp. 30-35.
- BETANCOURT, R. (2002) “Lo intercultural: el problema de y con su definición”, *Revista Pasos*, nº 103, pp. 9-14. Costa Rica.

- BEUCHOT, M., ARENAS-DOLZ, F. (2008) *Hermenéutica en la encrucijada*. Barcelona: Anthropos.
- CASTRO, S. (2009) “Interpretación analógica y gracia: aplicación de un esquema teológico (irresuelto) a la problemática artística”. En: Arenas-Dolz, F. (Ed.) (2009). *El otro y el símbolo*. México-Madrid: Plaza y Valdés.
- CONNILL, J. (1997) *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- DANTO, A. (1995) “El final del arte”, *El Paseante*, nº 22-23.
- DANTO, A. (1999) *Después del fin del arte*. Barcelona: Paidós.
- ECO, H. (1992) *Obra abierta*, Planeta, Barcelona.
- HERRERAS, E. “El conflicto trágico y la hermenéutica analógica”. En Arenas-Dolz, F. (Ed.) *El otro y el símbolo*, México-Madrid: Plaza y Valdés.
- LYOTARD, J.F. (1987) *La condición postmoderna. Informe del Saber*. Madrid: Cátedra.
- LIPOVETSKY, G. (1992) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ, M., (2004) *Una dramaturgia de las fronteras*, con apostillas de J. Sanchis Sinisterra. Ciudad Real: Ñaque.
- NUSSBAUM, M. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- ORTOLI, S., PHARABOD, J.P. (1987) *El cántico de la cuántica*. Barcelona: Gedisa.
- PAREYSON, L. (1997) *Els problemes actuals de l'estètica*, Col·lecció Estètica & Crítica. Universitat de València.
- PÉREZ NAVARRO, F. (1976) *Galería de moribundos*. Barcelona: Grijalvo.
- SANCHIS SINISTERRA, J. (1995) “Por una dramaturgia de la recepción”, *ADE-Teatro*, nº 41-42.
- SONTAG, S. (1996) *Contra la interpretación*. Buenos Aires: Alfaguara.
- SOSA, M. B. (2004) *Las fronteras de la ficción. El teatro de José Sanchis Sinisterra*, Universidad de Valladolid.
- VATTIMO, G. (2008) “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagónica?”. En: Beuchot, M., Arenas-Dolz, F. (2008) *Hermenéutica en la encrucijada*. Barcelona: Anthropos.



**BORGES EN EL EXTREMO.**  
**EL MULTICULTURALISMO ANALÓGICO COMO ESTRATEGIA**  
**HERMENÉUTICA**

ALDO ENRICI-  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA AUSTRAL

**Introducción**

La estética de Jorge Luis Borges está propuesta específicamente por el autor en el prólogo de *Elogio de la Sombra*. Allí acerca la estilística a la poética, estando lejos de una filosofía del arte o de la literatura. Su multiculturalismo analógico literario, no obstante, permite sintetizar en cuentos y poesías diferentes esquemas estéticos analogizados.

Borges reconoce la recepción literaria de autores como Poe, Stevenson, Dante, Virgilio, Cervantes o de obras como *La Cábala*, *La Divina Comedia*, *las Mil y Una Noches*. También acapara su ascendencia familiar, integrada a la vez por la nobleza criolla y el crisol europeo ibérica de proveniencia semita, antepasados ingleses y escandinavos. Lo que más importa para comprender su estrategia literaria multicultural es que su escritura es en castellano y está localizada en Buenos Aires. Hay un lugar especial “elegido” por Borges para mostrar su literatura: se trata de la Argentina arrabalera en los principios de siglo XX, un estado receptor de la culturas extranjeras.

Nos proponemos generar argumentos filosóficos para el reconocimiento en la literatura de Borges, de una lengua influida por todas las lenguas, a partir de reconocer “estratégicamente” su insuficiencia y disposición para la hermenéutica analógica. Puede pensarse en una lengua de lenguas. Una lengua sin lengua se conforma como habilidad para la apropiación de estilos “desujetivando” la lengua de recepción.

La metodología aplicada consistirá en el reconocimiento, en cuentos de Borges, de actitudes literarias de recepción y apropiación de elementos literarios de otras culturas. Se encontrarán casos en los que las historias mitológicas se repetirán de modo transcultural en el contexto sudamericano.

### **Borges entre el Giro lingüístico y el pensamiento lacaniano.**

Se intentará hacer el ejercicio de admitir que la literatura de Jorge Luis Borges puede comprenderse como si se moviera entre dos extremos teóricos favorables a la aceptación del multiculturalismo analógico literario. Uno de ellos es el giro lingüístico, otro es el pensamiento lacaniano, una estrategia estética multiculturalista, consistente en basar la literatura en acontecimientos asentados en episodios de la literatura universal, llevados al campo de analogías posibles (en el presente caso el suburbio de Buenos Aires).

El "giro lingüístico" edifica el replanteamiento de la relación de representación del lenguaje, encontrando al fin que todos los problemas supuestamente reales se resuelven únicamente a través de la consideración de cuestiones de lenguaje, o de la percatación de que no se dejan plantear claramente fuera de sus implicancias lingüísticas. Ha forjado la generalizada adopción (por parte de pensadores que aunque difieren mucho en otros aspectos) de un modelo filosófico que enfatiza la intersubjetividad lingüística como "real", en cuyo contexto teórico "se produce una ampliación del logos semántico, reducido anteriormente a la función representativa de las proposiciones" (De Zan, 2002).

El pensamiento psicoanalítico lacaniano (como herramienta crítica y no clínica) está estructurado a partir de que lo inconciente se manifiesta como lenguaje independiente de nuestras propias intenciones. Nuestros valores éticos y nuestros deseos lo hacen a través de un lenguaje que tiene las aptitudes de la literatura, o más aún, de que cada vida es una literatura que debe aprenderse a leer si uno quiere conocerse o quererse mejor (Zizek, 2008,

12-13). La literatura borgeana tiene gestos favorables al lenguaje y en especial a la acción de lectura, más que a la producción literaria.

Detrás de la literatura no hay un fondo real sino un fondo simbólico-cultural que precede y permite la lectura, del que no se puede salir y del que partimos para apreciar la belleza. El pretexto o trauma de la lectura borgeana que expondremos radica en la estrategia de alimentar el multiculturalismo analógico en la literatura a partir de las grietas y permisiones simbólicas de sus lecturas vastas, más que del vacío arrabal porteño, de modo que la dificultad no fuera cómo soportar la difícil situación porteña de haberse criado como un prodigio a pocos metros de malevos y cocoliches pobremente educados. No es algo que desde afuera –desde la calle- irrumpe dislocando coordenadas simbólicas, sino que el atolladero simbólico fisurado hace surgir un trauma, la necesidad de una cultura universal, para ayudar a convivir con el impasse simbólico (Zizek, 2008).

### **Berkeley, la percepción, la existencia de dios.**

Borges define el disfrute de la lectura como “estética de Berkeley”. En el “Prólogo” al volumen que recoge su Obra poética, indica que esos breves párrafos iniciales podrían titularse “la estética de Berkeley”:

“El sabor de la manzana (declara Berkeley) está en el contacto de la fruta con el paladar, no en la fruta misma; análogamente (diría yo) la poesía está en el comercio del poema con el lector, no en la serie de símbolos que registran las páginas de un libro. Lo esencial es el hecho estético, el thrill, la modificación física que suscita cada lectura” (Borges, 1972).

Si no fuera por ese convencimiento apasionado, en las tan pocas líneas anteriores resultaría arduo transmitir con aserto un principio filosófico (*esse est percipi*) que formularíamos largamente si lo intentáramos desde argumentaciones provenientes desde la fenomenología estética, o desde la poética de la recepción. En la literatura es pensable una correlación

filosófica entre la "intuición intelectual" de Schopenhauer donde el intelecto emancipado de la voluntad y convertido en conocimiento puro e inocente, nos sitúa ante la intuición estética (Thomas Mann, 1984). Berkeley en sus Principios del conocimiento humano, en el capítulo V, declara desde un "ipseismo sensible" que "todo [mi] poder de concepción o imaginación no se extiende más allá de la posibilidad de la percepción" (Berkeley, 1939). Es imposible ver o percibir la existencia de alguna cosa sin la reinante sensación de ella, de igual modo es insostenible concebir en el pensamiento un ser u objeto distinto de la sensación o percepción del mismo. Para Berkeley se abre desde aquí también una demostración de la existencia de dios, pues no puede haber fantasmas engañosos en la sensación porque entonces dios no estaría asegurando la existencia de las cosas, cosa imposible para un ser perfecto. Dios es la garantía de que las cosas existan cuando no las percibimos. Aunque para Borges es ilusorio o cultural este episodio. La percepción es prueba del goce de lectura, hecho estético primordial, pero no un argumento teológico

La estética, como acabamos de ver, debe su racionalidad a la filosofía de Berkeley, pero la existencia de dios se explica desde la literatura. Borges ha reiterado múltiples veces la cercanía entre sueño y realidad, o la propia confusión entre ambos, lo que llevaría a la incerteza de la existencia de dios como garantía de esa separación. La existencia de dios no es para Borges una cuestión deductiva sino que se desprende de la literatura como lectura. Estamos hablando de lectura y búsqueda apasionadas de los secretos que velan los libros. La literatura puede engañarnos, o podemos tener confusión entre verdad y ficción como culturas lingüísticas hasta perder la capacidad de distinción entre una y otra. En el cuento "Historia de Rosendo Juárez" (Borges, 1970), "Borges" se encuentra con un personaje de su cuento "Hombre de la Esquina Rosada", quien le desentraña algunas dudas que el cuento había dejado al lector, provocando además advertencias "metaficcionales". Se trataría de un relato en el que un personaje proveniente de otro cuento, "Rosendo Juárez", se sale del cuento para encontrarse a pormenorizar sobre ese cuento con el autor real, aunque el encuentro es dentro de otro cuento. Más que las pruebas de la existencia de dios, la literatura puede contener metalenguajes que pueden hallarse como táctica para la persecución inagotable de libros.



### **Del destierro al idioma neutro de cultura.**

Hay un destierro cultural del joven Jorge Luis Borges con origen en su propio viaje adolescente que lo lleva a tomar contacto intenso con la literatura Europea y que no le dejó certeza, sino más bien una disyuntiva al regresar. O encontraba un fundado tema para escribir o debería tragarse, por obvia, tanta lectura. El joven Borges quiere volver a su infancia en las orillas de Buenos Aires, para hacer algo que nunca fue, o que no recuerda, o que espera que sea una experiencia de antropología barrial. El viaje a Europa dejó muchos recuerdos y muchas marcas para la literatura futura, configurando una etapa a la vez de emancipación juvenil con participación concreta como protagonista en vanguardias literarias.

En la versión argentina y porteña del castellano de principios de siglo XX, heterogéneo de inmigrantes extranjeros y gauchos que llegan a Buenos Aires desde el desierto pampeano, hallará una lengua neutra de cultura, como elemento recipiente al que se volcaría lo heredado y aprendido de la cultura literaria que importó con su viaje. Resulta preciso reconocer cómo aquel idioma argentino se vuelve potencial para la recepción de contenidos de otras culturas, sin que esos contenidos inquieten el idioma. Por el contrario, será el idioma como matriz el que problematice los contenidos.

La “ansiedad abarcativa” de Borges sobre la literatura universal se constituyó en una leyenda. La leyenda narra cómo desde un escritor podían confluír, en un suburbio de la ciudad, los conocimientos poéticos de épocas y lugares distantes, hasta opuestos. Una poética que trata de encontrar acontecimientos, personajes e historias con carácter universal, fantástico, en la gran literatura que merezcan o que acepten ser reinterpretados como eventos épicos ya cumplidos, pero “reencontrándose” en Buenos Aires como instancia multicultural. Europa y tal vez el universo cultural por obra de la hermenéutica analógica han caído en Buenos Aires y Borges los encuentra como un ser privilegiado.

Aunque la legendaria y mitológica historia, más bien se trataba de una estrategia que fue construyendo.

Tan personal resulta esta supuesta estrategia que Borges es explícitamente, con nombre y apellido, a veces con pseudónimos rastreables, el único y gran personaje de sus historias. Una secuela táctica resultante será que Borges se convierta en uno de los autores más socorridos de la literatura mundial: “cada lector-autor tiene ‘su Borges’ y lo arrulla y lo muestra con amor o con odio, de acuerdo a cómo lo engendró, con cuáles manías, dagas o sueños de sí mismo” (Pérez Bernal,2002). Borges es “cada Borges”, un episodio literario, un personaje de sus cuentos, con las características del Borges real, erudito, poligloto, amante de literaturas bárbaras, de la filosofía de Berkeley, de los laberintos, según el caso. Multiculturalismo analógico europeo y argentino como analogías.

La estrategia se desarrolla con claridad en “El Sur”. Dos sangres van a disputarse el patrimonio cultural de Juan Dahlmann, quien ya en el nombre criollo y el apellido extranjero muestra un encuentro cultural: "en la discordia de sus dos linajes, Juan Dahlmann (tal vez a impulso de la sangre germánica) eligió el de ese antepasado romántico, o de muerte romántica". Ambas culturas están colaborando en el desarrollo de una decisión. Su abuelo argentino fue un militar nacionalista que tuvo una muerte romántica y el romanticismo tiene un origen alemán, al igual que su abuelo paterno. Aunque a primera vista parezca que en Dahlmann hay una lucha entre los dos linajes, se observa que los dos se complementan, pues fue a instancias de la sangre germánica que él escogió el linaje criollo, aquel que el mismo Borges querrá recuperar en su literatura: su herencia de militares heroicos que lucharon por la independencia.

Hay un inspirador en ese Borges multicultural. Borges hace un manejo literario y exageradamente ágil de temas filosóficos, como habilitando su acceso a todo posible lector desde la imaginación. Foucault procede a afirmar que del disfrute de “El Idioma Analítico de John Wilkins” se inspira su arqueología de las ciencias sociales, en particular Las Palabras y Las Cosas. La alusión hacia una enciclopedia china que emana una clasificación

de los animales mueve a pensar que la organización de las cosas está más en una circunstancia contractual y cultural, epocal y europea, que en el mismo y real vínculo entre ellas. Foucault sugiere que frente a la clasificación de los animales, culturalmente ordenada y congruente de la biología, se nos aparece la clasificación “borgeana” de “cierta enciclopedia china” a partir de la cual “una cultura se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores” (Foucault, 1966, 15). La clasificación de Borges no respeta un orden biológico, ni económico, sino distintos órdenes posibles y “heterotopías” hasta sugerir una neutralidad hermenéutica: más que el orden importa el espacio en donde se dispone ese orden.

Lo mismo sucede con su influencia sobre Arthur Danto, cuya filosofía advierte un fenómeno de indiscernibilidad estética, es decir, cómo entre dos objetos iguales que uno es obra de arte y otro no. El fenómeno es ejemplificado en relación con obras literarias, por Borges en "Pierre Menard, autor de El Quijote". En este cuento se describen dos fragmentos de obras, una de los cuales es parte de Don Quijote de Cervantes, el otro, igual a éste en todos los aspectos gráficos, de Pierre Menard. Borges acentúa la exigencia de reescribir don Quijote, frente a la actitud a la diable de Cervantes, que escribe en un momento muy propicio: “componer el Quijote a principios del siglo XVII era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal”. (Borges, 2005, 55). Por otro lado, la preexistencia de la obra de Cervantes entra en la explicación de la obra de Menard, porque éste es consciente de su predecesor como “predecesor”. Si Menard no copia ni cita al Quijote de Cervantes, entonces el suyo es un Quijote con el mismo derecho de autoría que el del español, e incluso, para algunos, una obra más original todavía, por lo descabellado de la empresa sin predecesores en la historia de la literatura. No hay influencia en Menard como sí la hay en Cervantes. Cervantes escribe con desenfado, sin esfuerzo, no así Menard, quien debe estudiar la literatura, especializarse, reconocer que el efecto de Don Quijote es superior en su propia época que en la época de su primera escritura. Danto (2005) compara esta situación con las cajas de brillo de Andy Warhol. En su momento Warhol compuso algo que era habitual para la publicidad, totalmente desapercibido como diseño de una marca de

un producto como el jabón Brillo. Pero ahora la caja de Brillo resultaba extraña y sorprendente.

### **El multiculturalismo analógico analógico como terapia.**

“Borges” influyó en Borges, si seguimos la estrategia multiculturalista. Confundimos – cuando hablamos de lector socorrido- su obra con su imaginación, proveniente de su condición de lector agradecido de los mejores relatos que ha dado la literatura. Será difícil que confundamos su biografía y su escritura, admitiendo con razonable certeza que su vida ha sido tan solo su obra. La vida privada de Borges parece confinarse a ser un escritor desapercibido, que no ha pasado por aventuras o compromisos reales, que no ha desafiado ninguna convención. La literatura en la cual se sitúa como protagonista pasa a ser la emisión de la edición de los sueños, como si hubiera soñado más profundamente que vivido profundamente. En los sueños fue un lector que se transformaba a sí mismo en héroe y a su vecindario de Buenos Aires en escenario de de las mejores historias de la literatura. Se volvió inmortal, fue “compadrito” y pendenciero, testigo de hechos fantásticos y un escritor que buscó su otro en la literatura, casi siempre un otro infame y traidor o falso. La literatura llega más lejos que la propia experiencia, se vuelve una ontología, una organización de la realidad emparentada al giro lingüístico. Las vidas de los hombres no son sus experiencias sino sus facultades para narrar las experiencias de su “yo ideal”. Desde el giro lingüístico no habría inconvenientes en emparentar su escritura a su vida.

En la vida de los escritores sobresalientes no habría dudas en empatar los cortes ideológicos de su vida real con su producción literaria, aunque cualquier escritor siente nostalgia de haber sido criado como Borges, dentro de una ontología donde una biblioteca influye más que una experiencia áulica. Se trata de la nostalgia hacia una estrategia que retoma todas las tradiciones que puede y las reelabora, desde su propia experiencia literaria a modo de cruces multiculturales (Rosario Pérez Bernal, 2002).

Arribamos a un elemento contundente de la estrategia. Borges fabrica una terapia para soportar su lejanía de Europa, erigiéndose en alguien que se equipara a los grandes escritores transplantados a las colonias inglesas. Escritores que no pueden esgrimir su ascendencia sin asumir que también es la influencia del nuevo mundo como arrabal del mundo. Recién ha llegado de Europa en el poemario “Fervor de Buenos Aires”. Muestra un conjunto de poesías que incorpora indicios europeos, a topos muy típicos de Buenos Aires como el Cementerio de la Recoleta, la noche en el sur, el truco, el atardecer en la llanura. Aparece una idea de las más provechosas, el arrabal. El arrabal es el territorio intermedio entre la llanura y la ciudad por el que Borges percibe una atracción hacia el crepúsculo, a decir hacia algo que se va –la pampa desolada- y que hay algo que comienza –la construcción urbana-. Llevado a la acción, el arrabal conforma un acontecimiento de arribo y despedida. La ciudad y su progreso dejan atrás los atributos mitológicos del gaucho de las orillas. En el arrabal se conforma una aproximación entre el gaucho y el inmigrante. Se abre la posibilidad de interpretar el vacío que no vio por irse a Europa. Un vacío que separaba la literatura y el brutal pero real arrabal en el que había vivido cuando niño, aunque distante de él por una verja con lanzas.

Borges emprende una escritura sobre el Buenos Aires arrabalero desde su etnocéntrica cultura europea. Para describir el arrabal argentino parte de la literatura que se inserta en la cultura callejera, sin la cual le sería imposible hablar, porque su infancia, como un escudo en forma de libro o un libro como escudo, transcurre a distancia de la cultura que desea penetrar .

“¿Qué había, mientras tanto, del otro lado de la verja con lanzas? ¿Qué destinos vernáculos y violentos fueron cumpliéndose a unos pasos de mí, en el turbio almacén, o el azaroso baldío?” (Borges, 1930).

## **El arrabal en un mundo infinito y limitado.**

La biblioteca como escudo –verja con lanzas- resulta tortuosa. La aspiración a la literatura universal se confunde con la imposibilidad de escribir algo que no haya sido escrito. Se hace más insoportable imaginar un “mundo infinito con límites” – la verja, el arrabal -, que un mundo infinito sin límites. Si no se sabe si ya está todo escrito, si lo que está por escribirse es algo que no se ha leído, es preferible internarse en lo más complicado, aceptando que su mundo fuera de ese modo: infinito, aunque con límites. Un mundo con límites remite a explicar esa suposición, que no es convincente. Este tipo de naturaleza es caótica porque tiene un límite y no porque carezca de él. La busca del catálogo de catálogos, o la aceptación de la imposibilidad de ser un infinito lector es un objetivo que traza cuando relata el viaje incompleto por la biblioteca.

Tras el cristal ya gris la noche cesa  
y del alto de libros que una trunca  
sombra dilata por la vaga mesa,  
alguno habrá que no leeremos nunca. (Borges, 1972)

En “Límites” aparece lo que resulta imposible, un infinito limitado. Cómo leer todos los libros y, con eso, llegar al final de toda la escritura. Ya no hay ni qué escribir ni qué leer. Un límite atraviesa esa infinita angustia como si fuera una paradoja. Que todo haya sido escrito y que no exista el tiempo suficiente para leerlo todo o “la certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma” (Borges, 1944). Un agregado que explica en algo la paradoja estaría en pensar que la biblioteca fuese finita pero laberíntica. Aunque todo se haya escrito, habrá un texto, imposible de leer en una imprecisa biblioteca que se torna laberíntica, imposible de superar.

Del mismo modo puede sospecharse de la literatura como una literatura hecha con otras literaturas, de lo que se sigue que toda literatura ya ha sido imaginada. Es preciso encontrar un tema, un nuevo nativo para una antropología, que solucione el misterio infinito de las

literaturas. Un pequeño espacio entre una cultura urbana y la cultura rural. Suerte de limbo literario, región de yuxtaposiciones entre el orillero y el inmigrante, una literatura escrita cuando los orilleros y compadritos aflojan su reciedumbre y se involucran en los barrios populares (Beatriz Sarlo, 2007, 35-45)

En Prólogo de Prólogos, reabriendo la paradoja Borges propone pensar un libro de prólogos dedicados a libros que no existen. Un prólogo que antecede al libro y lo explica aunque queden posibilidades de que ese libro sea escrito. No parece ser un delirio hacer comentarios de lo no existente, puesto que queda espacio para ese libro, posiblemente no escrito, puesto que debería, en ese caso, tener un prólogo que aludiera al Prólogo de prólogos, que Borges debería conocer, para lo que debe suponerse un espacio infinito aunque previsto por los prólogos. De este modo, Borges ha seleccionado ya a su público al cual pretende, imaginativo y “no laborioso”, arriesgado y comprometido hasta el punto de poner en marcha un proyecto tan singular y tan devoto como el de un libro que "constaría de una serie de prólogos de libros que no existen" (Saez Tajafuerce, 2000).

### **Lo místico como lectura hermenéutica de una estrategia literaria**

Desde el giro lingüístico o desde el espíritu lacaniano, como hemos supuesto más arriba, el lenguaje puede darnos únicamente más lenguaje. Si pensamos que lo que nos lleva al lenguaje puede que sea una realidad secreta previa a las palabras. Una capacidad natural para perseguir secretos, una visión mística que no precisa palabras para comprenderla pero que no tendría lectores si así fuera.

Al místico no lo conmueven las palabras en cuanto pruebas de la existencia de lo divino, como sí conmueven a cualquiera. Por lo general expresiones como “muerte, infinito, instante, vida, felicidad” asombran como palabras aproximadas a lo que ya es Innombrable y desconocido, aunque sepamos que existe y aunque estemos muy cerca de Él. Estas dicciones aluden a una realidad anterior a las palabras, probando que no hay en el lenguaje

forma de acceder. Si lo hay, no es necesariamente resultado de la lectura y la intelectualidad sino de una experiencia directa de una creencia difícilmente testimoniable. El místico anda con la certeza de esa realidad encima de su carne. La mística en Borges suele estar asociada especialmente al camino hebreo de la religión que liga el secreto con lo prodigioso. Se accede a la verdad última a través del conocimiento de libros considerados sagrados. Pocos llegan a la sabiduría mística de este tipo, o solo los que tienen un espíritu de abnegación intelectual. Es un secreto difícilmente compartible. Durante Ficciones, una colección que alude significativamente a la religión judeo-musulmán, Borges proporciona gestos de su modo de concebir a Dios mediante el conocimiento místico. En “El milagro secreto” la historia recae en Praga, el 14 de marzo de 1939, día de la invasión nazi. El poeta judío Jaromir Hladík sueña con una partida de ajedrez extensa, que envuelve la lucha interminable de dos clanes, de dos culturas refractarias que no se toleran. Despierta con el ruido de los tanques y cinco días después es arrestado. A punto de ser fusilado, ya ante el escuadra encargada de la ejecución Hladík pide a Dios un año de vida para terminar su drama Los enemigos, con el cual deseaba redimirse. Dios le concede el año solicitado pero solamente cuenta con su memoria. El resto queda paralizado, tanto su cuerpo como los soldados a punto de fusilarlo: “lo mataría el plomo alemán, en la hora determinada, pero en su mente un año transcurría entre la orden y la ejecución de la orden. De la perplejidad pasó al estupor, del estupor a la resignación, de la resignación a la súbita gratitud”. (Borges, 1944). El cruce de culturas es explícito, aunque también lo es la estrategia de fijar un ejemplo de encuentro cultural. El ajedrez del mundo, ahora explicitado en la Segunda Guerra, se plantea como estrategia milenaria, como oposición sin fin de culturas, en algún caso un enfrentamiento entre el bien y el mal, en algunos casos la aparición de una cultura dentro de otra cultura. En el caso presente la exterminadora policía nazi y el místico poeta judío, formulan un pacto para trabar este cuento, que en cierta forma es un cuento de alianza entre lo policial y lo religioso.

El misticismo es el estadio posterior a la religión. Al sentir el hombre una alienación respecto al mundo que habita, se desarrolla debido a este hueco un sentimiento religioso en el que Dios se percibe como algo alejado. Según Gershom Scholem, el misticismo judío



posee características fundamentales que le dan su particular personalidad: la reticencia hacia la confesión personal como reserva hacia todo lo relacionado con la experiencia mística, una actitud metafísica positiva en relación al lenguaje, considerado instrumento de analogías propio de Dios, y lenguaje creador. Finalmente un continuado cuidado hacia la tradición: cuanto más pura es la mística, más cerca está de la verdadera tradición entendida como conocimiento original de la humanidad. ( Scholem, 1996).

### **Lo secreto, entre lo místico y lo policial.**

En el “Milagro Secreto” el pedido está concedido, pero tendrá que disfrutarlo solamente él. Nadie logrará saber el secreto, algo tal vez peor. La composición del drama es terminada pero solo puede deleitarlo el propio autor, de un modo místico, intransferible. Lo místico es obra del conocimiento. Más que del amor, más que de la revelación: de la constancia y de la experiencia literarias, acaso de una inteligencia que colinda con intuiciones sumamente originales, producto del desciframiento de los secretos del lenguaje, como los secretos que ligan las partes de un acertijo policial.

Algo que ha podido ligar Borges es la cultura policial con la cultura cabalística como estrategia literaria. En “La muerte y la Brújula”, hay un ejemplo de entramado constante entre la argumentación policial y la argumentación judía. El cuento se desarrolla según un pacto que contraen dos investigadores que representan los razonamientos de dos culturas singulares que a su vez encuentran formas de diálogo. Frente a un crimen puede verse en ese cuento cómo cuando Treviranus prefiere una explicación basada en el sentido común policial, que el intruso que asesinó a Yarmolinsky estaba realmente intentando robar los zafiros en el cuarto de al lado Lönnrot prefiere una explicación rabínica para el asesinato de un rabino (Balderston, 1996) .De este modo Lönnrot concuerda con la explicación de un psicótico, Scharlach, al fin y al cabo el asesino. Como si entre ambos pudiese haber un intercambio y una lucha racional.

Eric Laurent evoca que el retiro del mundo no implica ningún retiro necesario del deseo, muy por el contrario. Opone entonces el monje y el sujeto psicótico: “el monje no ha retirado sus inversiones del mundo, se retira del mundo pero para interesarse en el mundo, mientras que el sujeto psicótico sí se retira del mundo y la libido regresa a él, a su cuerpo” (Laurent, 2007). El ser les falta porque este ser los hacía gozar, el ser le daba una certeza al cuerpo, lo habitaba de un modo tal que después este goce los dejaba en falta. Otra estrategia literaria se desarrolla. El psicótico es el asesino que engaña al intelectual, aunque ambos han estado conformando un cuento, ambos han sido colegas en la construcción de una historia, como suele suceder con el superhéroe y su archienemigo. Es un punto de vista extremadamente materialista.

Al no poder encontrar lo que busca todo pensamiento agotado por el giro lingüístico o por un misticismo lingüístico, el escritor se retira del mundo como el monje penitente para desplegar la estrategia y decir lo que recogió de la literatura de otras culturas. Estas otras culturas serían las que podrían explicar su inexplicable destierro. Borges aparece como un desterrado de su propio lugar y de sí mismo. En ese destierro habría ocurrido el encuentro, “la oportunidad mística como encuentro cultural”.

## **Metaficciones**

Dentro de estos prólogos del libro *Prólogos con un Prólogo de Prólogos*, el prólogo a *Hojas de Hierba* de Walt Whitman supone la esperanza en la abolición de personajes eternos y sin límites como Ulises o Eneas. Queriendo abolir este mundo de sucesivos personajes superiores, en Whitman existe una aventura plural que contiene una trinidad de autor, personaje y lector. Se sabe que el héroe de Whitman es la democracia, pero la democracia es variable, limitada, no infinita, sino pobremente cambiante en identificaciones momentáneas: “Walt Whitman fue el primero en aprovechar hasta el fin, hasta el interminable y complejo fin esa identificación momentánea. (Borges, 1998,264).

No puede decirse que esta sea una táctica para resolver el infinito. El infinito debe compartirse como un enigma. En la medida en que se acepta que hay un problema y una solución mutua, la preocupación se vuelve infinita pero no excesiva, sino limitada, no sobrepasante, puesto que podemos proclamar tantas veces el problema como “tuyo”, como “mío”.

Una situación semejante aunque inversa es la de “el Aleph”. Carlos Argentino Daneri es un escritor que sintomatiza su literatura como Whitman, en el hecho de tener en cuenta cada pequeño sitio del universo, de la pluralidad poética.

Piénsese en un autor que le escribe a la vez a diferentes lugares del planeta, a diferentes héroes de la literatura, pero que se ufana de lo que escribe y esgrime como autojustificación su valor de escritor personal y único, luego de haber sido tan distributivo. Este escritor es Daneri que tiene como interlocutor en el cuento a “Borges”, al que trata de atormentar.

Daneri muestra la apertura de su fuente de la sabiduría a Borges en un subsuelo. Se trataba de un Aleph, un pequeño punto que Borges admiró y envidió a la vez, por tratarse de un injusto privilegio que poseía Daneri. Tanto Borges como Daneri parecen no poder hacer suyas la sabiduría encarnada de Whitman. El orgullo de haber encontrado el Aleph en un caso, la envidia por no poseer la pertenencia de ese punto los supera a ambos. No podrán usufructuar del Aleph porque ellos mismos no pueden comportarse como para coexistir en la multiplicación sencilla de conversaciones.

### **Lo místico inaccesible y el multiculturalismo analógico.**

Era paradójico para Borges que alguien como Daneri, un incompetente escritor, ávido de los reconocimientos sociales y de la competencia encarnada con la envidia, pudiera acceder a algo tan misterioso como un punto por el que se puede verlo todo. Esa paradoja es en realidad una misteriosa explicación de la inquietud de Borges. Daneri puede merecerse el Aleph, porque no está en discusión el Aleph como herramienta para la poesía, sino “la justicia poética en sí mismo”. Borges prefiere no compartir este disfrute del Aleph. Cabe

entonces aclarar cómo el autor Borges arma una pieza sobre la deslealtad y la injusticia poéticas donde muestra aborrecible al personaje “Borges”, incapaz de llegar a concebir lo místico, ese paradójico don que no había tenido, como la revelación del Aleph.

“En ese instante concebí mi venganza (...) Me negué, con suave energía, a discutir el Aleph, lo abracé, al despedirme, y le repetí que el campo y la serenidad son dos grandes médicos”. (Borges, 2005, 212).

Puede ser que aquí comience el rastro hacia el infinito multiculturalismo analógico literario que Borges habrá de aceptar como estrategia. Hay una postdata en “El Aleph” escrita ya no sabemos por cuál, si por el “Borges” del cuento o por el autor del cuento, que habla de la veracidad del Aleph. Considera que el Aleph de Daneri es falso, como lo confirma una larga argumentación que culmina en un supuesto Aleph real ligado a la inmigración. Una columna de una mezquita del siglo VII, guardaría el secreto Aleph, lugar de todos los lugares, pudiendo oírse un rumor de hombres, un balbuceo de lenguas de todos los lugares del mundo, puesto que según atribuye Borges a Abenjaldún, “en las repúblicas fundadas por nómadas es indispensable el concurso de forasteros para todo lo que sea albañilería” (Borges, 2005, 215).

Los forasteros que llegan se dedican tradicionalmente a trabajar en obras edificantes como si tuvieran que edificar para la aprobación de su llegada. A veces son extorsionados por los nativos maliciosos. La afirmación alude a un estatuto universal del extranjero, incluso del extranjero que ha llegado con un oficio. Se debe abandonar el oficio para realizar lo que aun no puede hacerse con una mecánica que no canse el cuerpo. En estos momentos los inmigrantes se aferran tanto a sus recuerdos y a sus convicciones como para concebirse como ilustres exiliados poniendo sus recuerdos en sus labores constructivas. Como si ahí dejaran la identidad de su procedencia.

## **Conclusiones estratégicas.**

Regresamos a la declaración de la tesis que mantiene en las palabras anteriores la expectativa de que Borges sea estratégicamente un multiculturalista literario. Nunca una pieza poética puede estar honrosamente escrita, ya que es mucho más lo que deberíamos saber –leer- de la literatura para estar en condiciones de sapiencia estética. Borges escribe su propuesta poética suponiendo que hay suficiente literatura detrás de sí que desconoce, suponiendo que su escritura sería la repetición, o el reverso de alguna otra escritura, que haya sido inclusive refutada y reescrita. De ahí la propuesta de una astucia de simplicidad en *Elogio de las sombras*:

"El tiempo me ha enseñado algunas astucias: eludir los sinónimos, que tienen la desventaja de sugerir diferencias imaginarias; eludir hispanismos, argentinismos, arcaísmos y neologismos; preferir las palabras habituales a las palabras asombrosas..."(Borges, 1969).

Habría un presentimiento de que toda escritura está precedida por otra escritura de la que se sabe muy poco, raíz de todas las escrituras. En el mismo presentimiento cada escritura puede volverse más sencilla, cuanto menos la abastecemos de recursos que la complican. En "la metáfora" Borges parece sentir la persecución de la literatura detrás de sí. Habría que comprender la idea de un receptor de extranjeros a los que se les da la albañilería poética para alzar una construcción tan complicada que ya no sería posible considerar algo tan accidental como un cordón de tinta que no pueda justificarse sino en ser un peldaño de la enorme escalera. Pero hay que mostrar la enorme escalera para que este trazo pueda ser "trazo" de la literatura.

Así también se explica, y parece natural, que Borges haya sido capaz de poner en palabras, mejor que muchos místicos, la experiencia del éxtasis, aún sin percibirlo. La pudo obtener en palabras porque no la había comprendido. Es (ahora podemos entenderlo mejor) lo que había tratado de decirnos sobre Whitman. El poema gana si consideramos que es la

manifestación de un deseo, no la historia de un hecho. A quien la ha vivido, le basta con haberla vivido. Quien no, necesita construirla con palabras, crear un suplente verbal de la experiencia que le ha sido negada.

De aquí proviene esa insatisfacción que nos parece inherente a la condición del artista, a diferencia del místico, que no puede concebirse sin la plenitud. El canto místico no busca palabras para decirlo, sino que lo dice aunque no sea lo importante.

### **Referencias bibliográficas**

- BERKELEY, J. (1939). *Tratado Sobre los Principios del Conocimiento Humano*, Buenos Aires (Argentina), Editorial Losada.
- Balderston, D. (1996). Fundaciones míticas en “La muerte y la brújula”, *Variaciones Borges*, 2: 125-136.
- BORGES, J. L. (1952), *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur
- BORGES, J. L. (1965), *Evaristo Carriego*, Buenos Aires, Emecé.
- BORGES, J. L. (1969), “Prólogo”. En: *Elogio De La Sombra*, Emecé.
- BORGES, J. L. (1972), *Obra Poética*, Buenos Aires, Emecé.
- BORGES, J. L. (1998), *Prólogos con un prólogo de prólogos*, Madrid, Alianza
- BORGES, J. L. (2005), *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé.
- BORGES, J. L. (2005), *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé.
- DANTO, A. Y OTROS (2005). *Estética después del fin del arte*, Madrid, Visor / Machado.
- DE ZAN, J. (2002). *Panorama de la ética continental contemporánea*, Colección de Historia del Pensamiento y la Cultura, vol 66, Madrid, Akal,
- FOUCAULT, M. (1966). *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- LAURENT, E. (2007). “Sobre la disparidad en el amor”, *Ovidio, Revista de psicoanálisis en la cultura*, nº 1.
- MANN, T. (1984), *Shopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Bruguera, Barcelona.

- PÉREZ BERNAL, R. (2002). *Borges y los arquetipos. Interpretación de tres textos de El Aleph según la teoría jungiana*, México, D.F., Universidad Autónoma del Estado de México, Plaza y Valdés.
- SARLO, B. (2007). *Borges un escritor en las orillas*, Buenos aires, Siglo XXI.
- Sáez Tajafuerce, B. (2000). “Borges: Las Estética y Ética del Prólogo”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Accesible en: URL, [http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/bor\\_prol.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/bor_prol.html). Acceso: 19/04/2012.
- SCHOLEM, G. (1941). *Grandes tendencias de la mística judía*, Barcelona, Ediciones Siruela.
- ZIZEK, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós.
- WILLAMSON, E. (2004). *Borges, una vida*, Barcelona, Seix Barral.





## **Bloque III.**

### **Impactos en las Ciencias Sociales**



## **HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO METODOLOGÍA SOCIOLÓGICA: APROXIMACIÓN A UNA SOCIO-HERMENÉUTICA PLURI-ANALÓGICA**

JUAN R. COCA Y JESÚS A. VALERO MATAS

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

La hermenéutica analógica (HA) desarrollada por el profesor Mauricio Beuchot se ha transformado en una de las grandes posibilidades metodológicas existentes en la actualidad para las ciencias sociales en general, pero –sobre todo– para la sociología. No obstante, la incorporación de la HA en el ámbito sociológico presenta ciertos problemas que deben ser expuestos para su posterior minimización y futura implementación de dicha metodología.

Antes de continuar es necesario aclarar que la HA es una corriente de gran relevancia internacional, como a nuestro juicio se puede constatar en la presente obra, y que va mucho más allá de un mero artefacto metodológico. No obstante, en el ámbito sociológico no resulta conveniente desarrollar los elementos más profundos que subyacen a dicho planteamiento y que sí son propios de ámbitos del saber tales como la filosofía en general y la teología.

Hecha esa salvedad y volviendo al tema que nos ocupa también es necesario aclarar que el texto que el lector tiene en sus manos no es otra cosa que una reflexión inicial a la problemática existente en, como hemos dicho, el desarrollo de la HA como una nueva herramienta sociológica de análisis de la realidad social. Pues bien. Partimos de un planteamiento ya expuesto por Miguel Beltrán quien afirma que “la realidad social es, pues, una realidad con significados. Pero esos significados no son subjetivos, sino intersubjetivos” (Beltrán 2001: 85). De ahí que también se pueda afirmar que “no hay significados subjetivos propios de uno o varios individuos, sino significados intersubjetivos, constitutivos de la matriz social en la que los individuos se encuentran y actúan. ... los significados intersubjetivos no pueden ser propios de una sola persona,

porque están enraizados en la práctica social. ...” (Beltrán 2001: 85). Por lo tanto, y desde un enfoque sociológico, Beltrán considera que la comprensión de la significación de la realidad (no se confunda este término con lo real) son siempre intersubjetivos y, por lo tanto, dialógicos, comunicaciones, etc.

El planteamiento de Beltrán bebe de las aportaciones de Berger y Luckman quienes trasladaron la cuestión de la sociología del conocimiento, que en definitiva es el tema que estamos tratando, a la esfera de la vida cotidiana. Para estos autores la sociología del conocimiento es una sociología del sentido común de los individuos de una sociedad (Berger y Luckman, 2001).

Estos pensadores mudaron las inquietudes sobre la relación entre existencia social y conocimiento, argumentando que, lo que un sujeto cree que es la realidad se deriva de ello. Con esto no pretendían marginar el resto de inquietudes sobre la sociología del conocimiento todo lo contrario, buscaban una mayor dimensión objeto de estudio de la misma. Proponen entender la sociedad como fenómeno dialéctico, recurren a una combinación entre el análisis durkhemiano (la sociedad que coacciona a los individuos) y el enfoque weberiano (la sociedad está constituida por acciones con significado para los individuos). Para ellos, la sociedad como fenómeno dialéctico implica que es un producto humano pero el hombre es un producto de la sociedad. Ni sociedad sin individuos ni individuos sin sociedad.

Entonces, ¿Cómo es posible una realidad dual? Berger y Luckman responden a esta pregunta recurriendo a tres procesos o fases:

- 1) La externalización: El hombre al nacer está inconcluso, los últimos desarrollos biológicos se mezclan con sus primeros momentos de formación de la personalidad y de apropiación cultural. El hombre se vuelca hacia el mundo que le rodea. El hombre crea un mundo al tiempo que se crea sí mismo. El hombre construye una cultura para brindar a su vida las estructuras de las que carece biológicamente.

2) **Objetivación:** La sociedad se resiste a los deseos de su productor. Creada por la subjetividad de los individuos, la sociedad crea una realidad objetiva. La sociedad se presenta ante los individuos como si fuera algo independiente.

3) **La internalización:** Cómo absorbe el mundo objetivado la conciencia. El individuo aprende los significados objetivados de una sociedad que le precede y los hace suyos. Estos tres puntos no se entienden por separado y sólo son posibles por el conocimiento y el lenguaje. La realidad es construida y mantenida con elementos cognoscitivos.

En base a estas tres fases concluyen que la realidad se construye socialmente. No hay una realidad universal, cambia de una sociedad a otra. La sociología del conocimiento se debe ocupar de todo lo que en una sociedad es considerado como conocimiento, sin preocuparse de la veracidad o validez de dicho saber. “La sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad” (Berger y Luckman, 2001: 67). Sostienen que el mundo es compartido de modo comunitario y no se pone en duda, salvo excepciones. ¿Cómo se conserva o transforma una realidad? ¿Qué papel juega el conocimiento en la externalización, objetivación e internalización? Primero se externaliza, después se objetiviza, posteriormente se internaliza.

Hay que convertir los problemas de la sociología del conocimiento en preocupaciones centrales de la teoría social. A esto podríamos añadir por nuestra parte que dadas las características propias de la hermenéutica, y recordando el objetivo fundamental de nuestro trabajo, la HA debiera conformarse como elemento fundamental de una nueva teoría sociológica del conocimiento: la *socio-hermenéutica plurianalógica*.

En base a lo dicho, podemos afirmar, entonces y desde un prisma meramente metodológico, que cuando realizamos un análisis observacional, una serie de entrevistas en profundidad, un análisis documental, etcétera la hermenéutica se podría convertir en una herramienta de

apoyo a la adquisición de los significados que nos permiten comprender la realidad social que estamos estudiando. Dicho de otro modo, la HA (o si se prefiere la hermenéutica en general) sería uno de los elementos de cualquier metodología multimétodo cualitativa que busque una comprensión profunda de la sociedad. Estamos de acuerdo con esto pero, a nuestro juicio, limitarse a considerar que la hermenéutica es un paso interpretativo posterior al estudio cualitativo es insuficiente e implicaría cercenar sus posibilidades epistémicas. Ello será así puesto que si la HA se limita a ser un artefacto coadyuvante del análisis sociológico no se ocupará del análisis de la construcción social de la realidad sino que simplemente servirá como elemento secundario de obtención de información.

Por lo dicho, consideramos que la HA debe constituirse como un elemento fundamental de la sociología para así poder aprehender el significado intersubjetivo de todo aquellos elementos sociales susceptibles de significación y, por tanto, de comprensión. Para ello es imprescindible establecer una serie de pasos o fases de análisis que permitan al sociológico desarrollar y ahondar sus propios análisis de la realidad.

El primero de estos pasos es la consideración y asunción de parte del planteamiento sobre el hecho de que la realidad social es una realidad con sentido y significado. De ahí que el comportamiento humano, la comunicación, la moda, el poder, etc. son elementos susceptibles de ser “transformados” en un texto que posteriormente pueda ser interpretado. Dicho texto es elaborado por un determinado autor (o autores) y será leído por el investigador (el lector). Estos tres elementos nodales de toda acción interpretativa no puede caer en un estudio excesivamente objetivista que cierre cualquier posible interpretación supuestamente no objetiva y empírica. Asimismo, tampoco se debe permitir la validez de cualquier posible hermenéutica de dicho texto social: subjetivismo. Es aquí donde la HA toma cuerpo frente a cualquier otra hermenéutica posible.

La HA permite por tanto triangular entre la información cuantitativa y el análisis cualitativo. Incrementa la posibilidad del científico a la hora de ahondar en cualquier problemática sin “preocupación” de la fuente de información que se esté empleando para

ello: datos estadísticos, datos históricos, análisis documental, etc. Estos datos funcionan, entonces, como elementos empíricos que serán “leídos” e interpretados de un modo analógico sin caer en un objetivismo rigorista, ni en un subjetivismo equivocista.

Ahora bien este nuevo proyecto necesita de la aceptación de la interdisciplinaridad (de la pluri-analogicidad) como un enfoque de trabajo básicamente transdisciplinar en el que la información filosófica y la sociológica dialoguen en equidad. Ello implica un mayor esfuerzo intelectual por parte de los agentes implicados. Pese a ello consideramos y apostamos por la interdisciplinaridad como elemento enriquecedor del conocimiento y de la investigación. Por lo tanto, afirmamos que la interdisciplina es una necesidad epistémica de primera necesidad que permite una mejor coordinación y una adecuada aproximación a los problemas existentes. Sin embargo, también es necesario tener claro que la interdisciplinaridad implica cierto nivel de pérdida de eficacia productiva al implicar la necesidad de que los agentes en cuestión tengan que impregnarse del conocimiento de las diversas disciplinas que se pongan en juego.

La razón de la reticencia hacia la interdisciplinarización del conocimiento se encontrará, fundamentalmente, en el factor de complejidad inherente a dicho proceso. De hecho, el desarrollo de teorías, modelos e hipótesis interdisciplinares implica la asunción y el manejo de herramientas conceptuales elásticas que nos permitan describir, explicar y comprender la licuefacción social (Bauman<sup>140</sup>) en la que estamos inmersos o el complejo magma de significaciones (Castoriadis<sup>141</sup>) que configura nuestra realidad. Esta problemática es relativamente asumida por pedagogos, psicólogos, sociólogos, antropólogos, etc. pero dista mucho de ser admitida por las corrientes más positivistas y por los científicos factuales. Esto no obsta el hecho de que nuestro actual mundo es sumamente complejo y requiere de la puesta en funcionamiento de una serie de artefactos conceptuales, culturales y epistémicos que nos faciliten la comprensión. En caso contrario nos quedaremos en una mera descripción de aquello que está delante de nosotros sin llegar a conocer

---

<sup>140</sup> Bauman, Z. (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós.

<sup>141</sup> Castoriadis, C. (1993): *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets

profundamente las razones de su producción y materialización, así como los condicionamientos sociales que podrían traer consigo.

Lo que acabamos de decir está vinculado con la aproximación al sentido de las acciones humanas y de los artefactos que la humanidad producimos. De ahí que la interdisciplinarización es un elemento fundamental de la elaboración de una *hermeneutización de la ciencia*. Consideramos que ello es así puesto que la hermenéutica analógica es la única que nos permite movernos con libertad entre lo objetivo y lo subjetivo, pero sin “enmarañar” las cosas dado que esta hermenéutica defiende lo subjetivo sin perder de vista lo objetivo. De ahí que sea posible diferenciar manteniendo cierto nivel de igualdad; lo que –al fin y al cabo– defiende toda consideración interdisciplinaria. Como es obvio esta relación no es directa, puesto que la mera interdisciplinaridad no implica hermeneutización. La interdisciplina es un paso previo para la consecución de la hermenéutica, de la interpretación comprensiva. Por lo tanto, la hermenéutica necesita de cierto nivel de interdisciplina, aunque esta última no necesita de la primera.

El reto de sistematización que tenemos de ahora en adelante es enorme y aunque hemos dado algunos primeros pasos en esta línea el trayecto que resta es muy grande. No obstante, el proyecto es sumamente entusiasmante y esperamos seguir dando pasos en esta línea. Aun así somos perfectamente conscientes que el camino es largo e implica un esfuerzo de implementación sociológica de la HA que no ha sido realizado hasta la actualidad.

### **Referencias bibliográficas**

Beltran, M. (2001): *Ciencia y sociología*. Madrid: CIS.

Berger, P. L. y Luckmann, Th., (2006): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beuchot, M. (1999): *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.

Beuchot, M. (2000): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM-Ítaca.



- Beuchot, M. (2002): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2003): *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: San Esteban.
- Beuchot, M. (2004): *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder.
- Beuchot, M. (2005): *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: San Esteban.
- Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F. (2008): *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Coca, J. R. (2010): *La comprensión de la tecnociencia*. Huelva (España): Hergué.
- Coca, J. R. y Valero Matas, J. A. (2010): "Ciencia, sociedad y hermenéutica analógica", *Revista de Fomento Social*, N° 260, Vol. 65, octubre-diciembre, pp. 681-693.
- Coca, J. R. (2011): *Comprensión social de la biotecnología*. Saarbrücken (Alemania): Editorial Académica Española,.
- Coca, J. R. y Valero Matas, J. A. (2011): "Renovación analógica y procomún de la política del sistema tecnocientífico", *Hermes Analógica*, 2, pp. 35- 55.
- Coca, J. R., Randazzo, F y Valero Matas, J. A. (2011): "Vindicaciones analógicas entre la tecnociencia, la realidad y la hermenéutica". En: Álvarez Colín, L. (Ed.) *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad. Homenaje a Mauricio Beuchot*. México: Educere.
- Coca, J. R. y Valero Matas, J. A. (2011): "Socio-hermenéutica pluri-analógica del compromiso tecnocientífico. El triángulo migración, tecnociencia y persona". En: Arenas-Dolz, F. y Gordo Piñar, G. (Coords.) *Márgenes de la interpretación. Historia, analogía y poesía*. Madrid: Plaza y Valdés. En prensa.



## UNA MIRADA ANALÓGICA A LA IDEA DE NACIÓN

FRANCESCA RANDAZZO

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La nación, entendida como organización e interpretación de vivencias, experiencias, conocimientos, signos, es una forma de ser y estar en el mundo. Dentro de sus límites imaginarios (Anderson, 1994), el sentido se conforma a través de marcos de referencia interpretativos del presente a partir de esquemas del pasado (Schutz, 1993). Precisamente, es en el pasado en donde se evocan y revelan los significados nos dice Castoriadis, 1975, pero “...el pasado sólo puede reconstruirse por la imaginación” (Ricoeur, 1987: 159). Aunque la memoria permite dar significado, más allá de los límites del recuerdo, volvemos a dar forma a las vivencias en retrospectiva, vamos completando los vacíos, omitiendo elementos, o inclusive trabajando en la emancipación crítica del presente y la memoria del pasado (Pintos, 2001a).

En el sentido moderno, las naciones son creaciones bastante recientes, verdaderos talleres de experimentación en donde es necesario no sólo inventar sino también inventar, perfeccionar, renovar, dar continuamente sentido. Si bien la nación es una realidad dinámica, tiende a mostrarse como fija, permanente, inmutable. Esta es una herencia del historicismo del siglo XVIII; de Vico, Herder y Hamann, que creyeron en una coherencia interna y orgánica (Said, 1990: 151). No es sino a comienzos del siglo XIX que los liberales trabajaron en “la creación de una persona nacional dueña de sí misma” (Brading, 2002: 17), tal como bien lo explica en sus trabajos Thiesse (2001). Hobsbawm (1997) acota al respecto que *los Estados inventan y construyen las naciones, y no lo contrario*.

Aunque predomine algo de la nación en su forma decimonónica, ésta continúa teniendo una profunda resonancia en las sociedades contemporáneas y predomina como forma de identificación y agrupación en la actualidad, a pesar de los múltiples *enjeux* que parecen

estar poniéndola siempre, si no en jaque, al menos a prueba. Como horizonte, además de estar bajo la influencia de los sentidos oficialmente establecidos y legitimados, encuentra una “resonancia” somática en las mayorías; de otra forma no sería percibida como propia y no podría ser comprendida sino a través del uso de un círculo hermenéutico (Heelan, 1991).

El proceso de formación identitario se nutre de imaginarios nacionales, es decir de esquemas que construyen y permiten percibir lo que se considera como realidad, lo plausible o lo inverosímil (Pintos, 2005). Heidegger habla de pre-estructuras del entendimiento, las cuales ayudan a anticipar el sentido, como las ventanas de una casa: permiten acceder a lo que se encuentra del otro lado, conllevando necesariamente un *drop out of consciousness* (Heelan, 1982), es decir que se pierde consciencia del cristal a través del que se mira... Esos prismas, incluso potentes pero sutiles prismáticos, operan dentro de la sociedad entendida como sistema de interpretación del mundo, gracias a la capacidad humana de comprensión, de dar sentido. Castoriadis (1975) considera la categoría de sentido como el lugar natural del imaginario. En vista de que parte de sus mismas ideas para referenciarse, se le considera un imaginario social primario interdependiente de otra institución imaginada, el Estado. De esa medular unidad y congruencia entre lo político y lo nacional (Gellner, 1988) emergen imaginarios secundarios tales como emblemas patrios o la figura del ciudadano.

Para Carretero (Coca et al., 2011), el imaginario social es un *cemento colectivo* que propicia la transformación de la multiplicidad en unidad, por lo que puede ser concebido como un «*centro simbólico*». Tendría que ver con las «articulaciones de sentido últimas», dotando de una sólida inteligibilidad a la totalidad del acontecer y de la praxis cotidiana, procurando una «homogeneidad de sentido» a lo social.

Las significaciones imaginarias institucionalizadas cristalizan una percepción natural del mundo. Si la realidad es el contenido del mundo tal como está dado en su percepción, ésta tiene una primacía ontológica, epistémica, contextual y hermenéutica (Heelan, 1991). La

nación entendida como una esencia perceptual, es un horizonte, un proceso de construcción-del-mundo, que se vuelve realidad en el proceso mismo de su constitución.

Desde un realismo hermenéutico (Heelan, 1982), incluye marcos de referencia que pueden ser incompatibles, pero también complementarios, los cuales pueden ser escogidos y usados dentro de una misma nación por distintas comunidades cognitivas y culturales con distintas relaciones causales, hermenéuticas, teóricas, y existenciales; por lo tanto no se puede presumir que sus horizontes de experiencia lleven a los mismos resultados. De allí parten las historias heterogéneas de pueblos rivales, las autoridades antagónicas y la tensa diferencia cultural (Bhabha, 2002).

La historia es una pieza axiomática de la nación, de hecho, la definición más utilizada -la de Stalin- le apunta como eje transversal: “Una nación es una comunidad estable, fruto de la evolución histórica, de lengua, territorio, vida económica y composición psicológica que se manifiesta en una comunidad de cultura” (Hobsbawm, 1997: 13). La historia nacional da sentido al pasado a partir del presente, en un proceso donde la narrativa histórica, señala Husserl, transforma aquello que sabemos acerca del pasado en fenómenos históricos –que están en el presente y que no tienen una existencia previa, aunque sí, en cuanto reliquias con un potencial semiótico. La narración da forma a lo informe, otorga un sentido, transforma hechos en historia dentro del orden de una hermenéutica existencial (Heelan, 1989).

El lenguaje escrito es el sustento de una historia que evoca diferencias normativas entre comunidades del pasado y las nuestras. El lenguaje habla del mundo: “Toda referencia es co-referencia, referencia dialógica o dialogal. (...) Lo que el lector recibe no sólo es el sentido de la obra, sino también, a través de éste, su referencia: la experiencia que ésta trae al lenguaje y, en último término, el mundo y su temporalidad que despliega ante ella” (Ricoeur, 1987: 154). De esa estructura pre-narrativa de la experiencia, Ricoeur habla de una *prehistoria* que proporciona un *segundo plano* -una *imbricación viva* de todas las

historias vividas- a partir del cual las historias *emergen* conjuntamente al sujeto implicado – es decir, de algo así como de las tierras insondables del imaginario.

Lo nacional no es entonces un dato, ni una construcción formal sensorial sino una simetría entre una praxis perceptual y un objeto ligado a una red de relaciones semánticas (Heelan, 1991), en donde la nación es el resultado de una escritura cotidiana que registra el advenimiento de lo memorable, y los pueblos “no son simples hechos históricos o parte de un cuerpo político patriótico. Son también una compleja estrategia retórica de referencia social” (Bhabha, 2002: 182). Se trata de reconocer que la acción social está delimitada por proyecciones de valor incorporadas por la experiencia que demandan narración.

El lenguaje literario permite *hablar* a la memoria y sus referencias históricas son piezas de edificación de modelos culturales de toda una época (Bhabha, 2002). Por lo tanto, no es más que justo reconocer el tenaz esfuerzo de organización y significación del cual es capaz la literatura (Rama, 1984). Mediante estrategias de identificación cultural e interpelación discursiva, la nación se construye culturalmente como narración en los sujetos inmanentes de relatos sociales y literarios, creándose una forma de afiliación grupal y textual (Bhabha, 2002).

La literatura nacional contribuye a la construcción de *la* realidad desde distintas perspectivas, a través de sus diferentes observaciones. Los textos literarios son planos que permiten pensar o soñar el espacio dentro de un cierto orden ideal (Rama, 1984). Con esto, no pueden desdeñarse otras dimensiones, como la poética y pictórica (Bhabha, 2002). La poesía, al *poblar* simbólicamente el espacio, permite imaginar la geografía y volver significantes los lugares (Woolway, 1996). Como referente de investigación, la novela es un espacio privilegiado de las representaciones del imaginario nacional, de hecho el papel nacionalizador de la novela en el siglo XIX ha sido abundantemente estudiado por Sommer (1991). Este no se estanca en este período pues en los años sesentas, resurge la fascinación por las novelas históricas de temática nacional, continuando la tradición del "boom" en busca de una identidad nacional estable (Browitt, 2002).

Para Rama, (1984: 38) sólo la ciudad letrada “es capaz de concebir, como pura especulación, la ciudad ideal, proyectarla antes de su existencia, conservarla más allá de su ejecución material, hacerla pervivir aun en pugna con las modificaciones sensibles que introduce sin cesar el hombre común”. El imaginario como principio de ensoñación capaz de subvertir la realidad institucionalizada es una fuente de posibilidades alternativas a la realidad socialmente dominante. Precisamente, el estudio de los imaginarios sociales permite la posibilidad de hacer visibles en las sociedades, como sugería Bachelard, las posibilidades oníricas y poéticas que han sido enraizadas en las cosas (Carretero, 2006). Duvignaud (1986: 35-36) se pregunta “¿Qué transformación de la experiencia adquirida no se debe antes que nada a lo imaginario? ¿Qué cambio no ha sido formulado simbólicamente a través de una ficción? ¿Y qué ficción no se ha opuesto, si ha sido significativa, a la cultura en la que ha aparecido? No estamos hechos de repetición ni de formalismo, sino *tejidos de la materia misma de nuestros sueños*”.

Justamente, además de comprobar los hechos, saber lo que fue y cómo fue es necesario también prestar atención a la forma cómo se representa la realidad nacional, cómo se entiende, cómo se imagina, cómo se empapa de sentido. Por un lado, la memoria colectiva actúa como una hermenéutica del consenso. Por otro lado, se encuentra la significación social y búsqueda de la verdad conveniente, según el carácter acomodaticio de la memoria (Dittus, 2008). De allí la importancia de las funciones del silencio, del olvido, de la exaltación, de la mitificación, de la resonancia de las historias no dichas. Bhabha (2002) invita a reconocer ese *minus* del origen, como ausencia de ciertos acontecimientos. Renan considera, de hecho, de fundamental importancia el error histórico en las conformaciones nacionales: “interpretar mal la propia historia forma parte de ser una nación” (Hobsbawm, 1997: 20).

La figura ambivalente de la nación no reside, únicamente en su historia transicional y su indeterminación conceptual, sino en que constituye un proceso abierto, no una serie de elementos fragmentados con los que se le identifica. La imaginación históricamente ha

podido entrever otros mundos posibles y descubrir las variaciones en su seno mismo (Heelan, 1989). Cuando Ledrut hace énfasis en una *función desequilibradora* de lo imaginario, implica una realización y movilización de lo real, y paradójicamente está pensando en esta facultad creadora y ensoñadora de elaborar posibilidades confrontadas a la realidad establecida, inclusive de subversión del orden social (Carretero, 2006). “No hay nada predeterminado, sino producción de lo nuevo a partir de umbrales donde se concentra la fuerza del rompimiento y en cada nuevo instante se saldan cuentas con la historia” (Tischler, 2009:40).

Si bien la nación se encuentra atrapada en la liminaridad discursiva a través de la cual es significada, el lenguaje escrito como construcción positiva de un imaginario nacional implica necesariamente la existencia de otras formas de entendimiento. Queda por buscar otros lados, quizá en los sentidos y las prácticas residuales y emergentes (Williams, 1980), en las temporalidades disyuntivas (Tischler, 2004, 2005), en los márgenes de la experiencia contemporánea de la sociedad (Bhabha, 2002), pues la nación no se encuentra recluida en la forma que le fue dada en el pasado, sino que es constantemente re-elaborada e inclusive re-escrita. Ni el pasado ni el futuro están cerrados, como suponemos. La conformación nacional no es un proceso acumulativo cuyos pasos permitirán algún día alcanzar un fin anhelado y usualmente llamado progreso o, en términos más contemporáneos, desarrollo. La nación está atravesada por relámpagos que iluminan temporalidades en la noche de su historia. Promesas, ideales irrealizados, pasado en deuda, nuevas traducciones de esos signos del pasado que viven en el presente a través de nuestras nuevas interpretaciones.

### **Referencias Bibliográficas**

- ANDERSON, BENEDICT (1994) *Comunidades Imaginadas*. México: FCE.
- BENJAMIN WALTER (1982) “Tesis sobre filosofía de la historia” en *Para una crítica de la violencia*. Editorial Premiá: México.
- BERGER, PETER Y LUCKMANN, THOMAS (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.



- BERIAIN, JOSETXO (2005) *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos editorial.
- BEUCHOT, MAURICIO (2005) *En el camino de la hermenéutica analógica*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- BEUCHOT, MAURICIO (2006) “Verdad”. En: Beuchot, M. y Arenas-Dolz, F. (Dirs.) *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- BEUCHOT, MAURICIO (2011) *Metáforas de Nuestra Vida. Antropología e Interpretación*. Huelva: Hergué Editorial.
- BHABHA, HOMI (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Santa Fé.
- BRADING, DAVID (2002) *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRETERO PASÍN, ANGEL (2006) *Pouvoir et imaginaires sociaux. La légitimation de l'ordre social dans les sociétés postmodernes*. Paris: L'Harmatan.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- COCA, JUAN (ed.) (2008) *Las posibilidades de lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- COCA, JUAN; VALERO, JESÚS; RANDAZZO, FRANCESCA; PINTOS, JUAN LUIS (coords.) (2011) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Santa Uxía de Riveira: CEASGA.
- DITTUS, BENAVENTE, RUBÉN (2008) *Cartografía de los Estudios Mediales en Chile*. Concepción, Chile: Universidad Católica de la Santísima Concepción.
- DUVIGNAUD, JEAN (1986) *Hérésie et subversión. Essais su l'anomie*. Paris: Éditions la découverte.
- FERNÁNDEZ ALVARO, comp. (2000) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.
- GEERTZ, CLIFFORD (2000) *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press.
- GELLNER, ERNEST (1988) *Naciones y nacionalismos*, Madrid: Editorial Patria.
- HEELAN, PATRICK A. (1982) “Hermeneutical Realism and Scientific Observation”, *PSA*, Volume 1, Philosophy of Science Association. pp. 77-87.

- HEELAN, PATRICK A. (1983) *Space-perception and the philosophy of science*. California: University of California Press.
- HEELAN, PATRICK A. (1989) "Hermeneutical Phenomenology and the History of Science". In: Dahlstrom, Daniel (Ed.) *Nature and Scientific Method: William A. Wallace Festschrift*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press: 23-36.
- HEELAN, PATRICK A. (1991) "Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, and Literature, Continental Philosophy". In: Silverman, Hugh (Ed.) *Continental Philosophy IV*. New York: Routledge: 213-228.
- HOBBSAWM, ERICK (1997) *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica.
- KOSELLECK, REINHART (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós: Barcelona.
- LAKOFF, GEORGE Y JONSON, MARK (1995) *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra: Madrid.
- LIBERMAN, JEAN (1997) *Hablando con Cornelius Castoriadis. El avance de la insignificancia*. Le Nouveau Politis 434, número 2, marzo.
- PINTOS, JUAN LUIS (1995) *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Bilbao: Instituto Fe y Secularidad/Sal Terrae.
- PINTOS, JUAN LUIS (2001a) "Construyendo realidad(es): los Imaginarios Sociales", *Realidad. Revista del Cono Sur de Psicología Social y Política*, 1, 7-24.
- PINTOS, JUAN LUIS (2001b) "Apuntes para un concepto operativo de Imaginarios Sociales", dans Albuquerque, L. y Iglesia, R. (ed.), *Sobre los imaginarios urbanos*, Buenos Aires, FADU-UBA, 67-103.
- PINTOS, JUAN L. (2005) "Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29): 37-65.
- RAMA, ANGEL (1984) *La ciudad letrada*. Hanover USA: Ediciones del Norte.
- RICOEUR, PAUL (1987) *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- SAID, EDWARD (2004) *Cultura e imperialismo*. España: Anagrama.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, CELSO (2003) "Apuntes para una biografía intelectual", *Revista Anthropos*, monográfico "Cornelius Castoriadis", nº 198.

- SCHUTZ, ALFRED (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- SOMMER, DORIS (1991) *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California.
- THIESSE, ANNE-MARIE (2001) *La création des identités nationales*. Paris: Editions du Seuil.
- TISCHLER, SERGIO (2000) "Rigoberta Menchú: memoria y sujeto. El tiempo roto de nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala". Revista *Chiapas* No. 10. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- TISCHLER, SERGIO (2004) "Tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación", *Revista Herramienta*, abril. Buenos Aires.
- TISCHLER, SERGIO (2005) *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala: F y G Editores.
- TISCHLER, SERGIO (2009) *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*. Guatemala: F y G editores.
- WOOLWAY, JOANNE (1996) "Spencer and the Culture of Place" en *Early Modern Studies*, April 17. Oxford: University of Oslo.
- WILLIAMS, RAYMOND (1980) *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.



## EL ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO EN EL BOSQUE DE LAS ANALOGÍAS

EDUARDO FERNÁNDEZ GIJÓN  
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

*La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laisser parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers*

*Comme de longs échos qui de loin se confondent  
Dans une ténébreuse et profonde unité,  
Vaste comme la nuit et comme la clarté,  
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

Charles Baudelaire : Correspondences. Les fleurs du mal

*La creación es un templo donde vivos  
pilares/hacen brotar a veces vagas voces  
oscuras;/por allí pasa el hombre a través de  
espesuras/de símbolos que observan con ojos  
familiares./Como ecos prolongados que a lo  
lejos se ahogan/en una tenebrosa y profunda  
unidad,/inmensa cual la noche y cual la  
claridad,/perfumes y colores y sonidos  
dialogan.*

(Versión de Ignacio Caparrós)

En medio de un inagotable surtido de matices, contemplando atentamente y en silencio la coloración de la frondosa arboleda, el caminante, de pronto, ha sido presa de un fognazo sobrecogedor al tener la certeza de ser observado él mismo por todo aquello que percibía en el bosque con gran deleite. Está seguro de que los árboles han alzado la vista y le han mirado, sí, le han devuelto la mirada. No es de extrañar, entonces, que se haya estremecido en presencia de ese eco tenebroso que empujaba sus confusos pensamientos hacia la idea de una “profunda unidad”, una “analogía universal”. Algo repentinamente surgido de toda la inmensa calma y hermosura le sacudía como la amenaza más temible y peligrosa, o ¿acaso ambas sensaciones eran resonancias de una misma cosa, reverberación de la misma voz? ¿Por qué no cesaba ese diálogo entre los colores, los aromas, los rumores? y ¿por qué se revelaba con creciente nitidez la coexistencia de lo bello y lo aterrador, lo podrido y lo floreciente, la quietud y la turbulencia? El aturdido caminante, espectador fascinado de todo ese torbellino de relaciones en el espacio que contemplaba, de correspondencias insospechadas en lo exterior y en su interior que le llevaban, de pronto, a oler colores o ver sonidos, se encontraba asimismo transportado a un tiempo de puras reminiscencias. Las hojas que el viento removía entre los árboles se le asemejaban a hojas caídas de un calendario, volando libremente al encuentro de jornadas remotas sin registro consciente en su memoria.

No podría asegurar cuánto tiempo ha permanecido inmóvil y desorientado ante la avalancha de figuras reflejo de otras figuras, o de sí mismas, o también de su propia figura, centelleando en esa arboleda de espejos que le ha hecho recordar aquella escena de la película de Orson Wells, *La dama de Shangay*. Ahora, poco a poco, avanza lentamente y le alegra pensar que sus pasos, todavía vacilantes, inauguran un pequeño sendero en la espesura del bosque. Su caminar se orienta en alguna dirección, asoma el sentido, la coherencia, la proporción, un deseo de proseguir y mantenerse alerta, impulsado por una idea que cobra cada vez más fuerza en sus pensamientos: está en el bosque, es el bosque. Lo curioso es que esa sencilla idea ha aparecido en forma de recuerdo. Sin duda lo sabía, pero lo había olvidado.

Sigue andando con cierto entusiasmo, contento con el minúsculo camino que va hollando. Sin embargo, le desasosiegan remordimientos y dudas que prefiere enfriar dándoles forma de una autocrítica razonada. Yo mismo –se dice–, junto con tantos otros caminantes y colegas ilustres, he contribuido a cercenar este bosque tan esclarecedor de las correspondencias, ofrecido como un libro abierto a mi lectura, repleto de indicios y señales, de significados que, de paso, me ayudan a refrescar mi ofuscada memoria y, en tantos sentidos, avivan en mí una nueva pasión por estos paseos demasiado rutinarios y deportivos. Y todo en nombre del Orden y la Medida, del sacrosanto Análisis, a menudo aquejado de cuantofrenia y manía clasificatoria. Pues, sí: las correspondencias y analogías sacuden nuestra memoria, nos hacen notar el daño de un vacío, como, según dicen, se siente el dolor de un miembro amputado. Nada tiene de fantasía o arrobo místico esta emocionante iluminación del enlace entre lo más nuevo y lo más antiguo. No es sólo la satisfacción que le proporciona sentirse testigo y partícipe a la vez de tantas y tantas historias entrelazadas en el bosque. Le parece estar recibiendo información de mundos olvidados o, tal vez, voces enmudecidas hasta ahora en alguna era protohistórica... nada que ver con los típicos relatos del érase una vez del historicismo. Después de todo, si algo hay de arrobo místico en lo que considera juiciosas iluminaciones, siempre puede recurrir, como tantas otras veces, a la admirable autoridad de Bertrand Russell.

Pero, no cree estar voluptuosamente embebido en los misterios de la inefabilidad, explorados con gran inteligencia por otro genial místico racionalista, Ludwig Wittgenstein. Simplemente, capta el significado de cosas que le hacen recordar aquella broma del caúsico Bertolt Brecht en su “Teoría de la Radio”. Se preguntaba Brecht si la radio no sería un invento antediluviano y escribía lo siguiente: “Recuerdo una vieja historia en que se quería demostrar a un chino la superioridad de la cultura occidental. El chino preguntó: ¿qué tenéis? Le dijeron: ferrocarriles, automóviles, teléfono. Siento tener que decirles –replicó el chino cortésmente– que eso nosotros ya lo hemos vuelto a olvidar /.../ Por lo que a la radio respecta, tuve enseguida la terrible impresión de que era un aparato incalculablemente viejo que quedó relegado en el olvido por el Diluvio Universal”.

¡Qué sorprendentes analogías!- exclamaba el caminante- . Un gran mosaico en construcción, inestable, movedizo, formado por fragmentos similares y diferentes, se ofrecía a su interpretación. Semejanzas, asimetrías, encrucijadas. Todo eso requería ser comprendido... confirmado, desmentido. El vínculo entre la última novedad y lo más arcaico, la percepción de lo cotidiano como gran misterio y de lo más misterioso como cosa cotidiana... “Moda: ¡Señora muerte! ¡Señora Muerte!” - recordaba haber leído en Leopardi- . Nunca antes había experimentado con tal claridad que instinto y razón eran armas indisociables para realizar este ejercicio interpretativo; lo eran en cualquier tarea de traducción. No le preocupaba saber que en esa tarea no perseguía un objetivo fijo, pues éste se remodelaba continuamente. “Aquí estoy –pensó- en este bosque que también soy, tejiendo y destejiendo como nueva Penélope”.

Sabía que muchos otros habían explorado los mismos bosques, abriendo caminos y localizando claros con mucho mayor arrojo y valentía que los suyos, pero no aceptaría reproches de estar deleitándose en el puro conocimiento intuitivo o perdiéndose impulsiva y románticamente en una condena genérica de toda forma de racionalismo.

Lo que intentaba no era un ejercicio de “simpatía intelectual”, afanado en introducirse en las cosas para apresar lo que es único en ellas y, por lo tanto, inefable. No renunciaba a la búsqueda metódica de la verdad. De buen grado, estaba dispuesto a admitir que su método de conocimiento no se basaba en el estricto análisis, ni pretendía elaborar consistentes estructuras teóricas legaliformes. Debía seguir el camino emprendido desde el punto en que tomó conciencia de ser una humilde criatura de aquel bosque y, a la vez, uno más entre la muchedumbre de insignificantes creadores del mismo. Una partícula de aquel ecosistema expresivo, polifónico, en continua expansión.

...

Lo que había aprendido estudiando los textos de aquellos que más apreciaba, Marx, Weber, Mannheim, Walter Benjamin, Elías Canetti, era el bagaje heurístico que podría orientarle ahora en la traducción de estos otros grandes textos vivos. Hacía tiempo que los trabajos



interpretativos, de corte hermenéutico y dialéctico, estaban sólidamente respaldados en ciencias sociales y se valoraba crecientemente, incluso en ese campo tan controvertido, la importancia enorme del lenguaje en el estudio de los hechos sociales. A decir verdad, la controversia y las discrepancias, la proliferación de interpretaciones construidas metódicamente por los científicos sociales aconsejaban acogerse al principio de un “racionalismo bien temperado”. En esto no albergaba dudas: la objetividad era un ideal, no una propiedad intrínseca de las ciencias sociales. La noble aspiración de lograr consensos en el seno de la comunidad de expertos científico-sociales seguía pareciendo una perspectiva bastante remota, más aún en un presente en que, demasiado a menudo, la denominada reflexividad de los resultados obtenidos en campos como la sociología, la economía, la ciencia política, saturados de ideología, distorsionaba y ensombrecía lo real más que iluminarlo.

En estas divagaciones andaba el caminante, miembro al parecer de alguna comunidad de expertos, y a cada paso más acuciante se le hacía reconducir su atención en un sentido retrospectivo, pues demasiado volcado estaba –pensó– en elaboraciones exclusivamente proyectivas. O quizá es que en estas últimas había ignorado ingenuamente la poderosa ligazón con el pasado y , más concretamente, con episodios menores, descuidados, borrados de la crónica oficial y la memoria colectiva. Volvía, pues, al principio: correspondencias, reminiscencias. Notaba que no podría avanzar, que el bosque se convertiría en selva impenetrable, realidad incomprensible, si no escuchaba la voz de la derrota, el clamor de los sueños y deseos incumplidos, el eco lejano de todo lo vencido, lo malogrado. Le resultaba perentorio, como caminante desnortado, como experto, ética y racionalmente, escuchar o hacer algo por restituir esas voces acalladas, sepultadas en el pasado . Dejaba, por tanto, que sus ideas volaran en una doble dirección, hacia delante y hacia atrás, hacia la complejidad y la incertidumbre del futuro y, de regreso, vuelta a la complejidad de vislumbres de un origen del sentido, ¿grado cero? No, no... a esto último renunciaba. Renunciaba a encontrar, a la manera del genial incendiario Karl Kraus, una meta en el origen. Sin embargo, tenía que esforzarse en abrir esa perspectiva sobre el pasado, sobre el significado de la vida insólita, catastrófica y desdichada, si pretendía que sus pesquisas

servieran para algo. Nada comprendería de los inciertos deseos, esperanzas e intenciones humanos si no se imponía esta tarea cognitiva y moral.

Entretanto, continuaban rebotando unas en otras formas expresivas cuyo contenido era ambiguamente prometedor y amenazante. El lenguaje de las cosas, de las acciones humanas –pensaba- no proviene del interior de las mismas, sino del mundo en que se encuentran... este bosque enmarañado de analogías y oposiciones. ¿Por qué, entonces, la búsqueda de las correspondencias habría de ser patrimonio exclusivo de artistas o metafísicos? Es hora ya de que nosotros, desconcertados herederos de las Luces –se dijo burlón-, reivindicemos nuestra modesta función ¡materialista! en esta búsqueda sin término, en este balbuciente nombrar el mundo y ser nombrados en él, junto a los poetas geniales y los pobres de espíritu. Y si no hay más remedio, disparemos a los espejos como Wells en la dama de Shangay y, así, no se dirá que no practicamos el análisis reductivo, profundizando en el examen de los pedazos resultantes del estallido. Luego habrá que recomponer lo despedazado y despertar a los muertos... De entrada, no estaría mal que procuráramos comprender con el mayor rigor posible en qué consiste este huracán que llamamos progreso.

Voluptuosidades místicas aparte, se sorprendía afirmando, un poco enfáticamente, su concepción materialista de la historia que nada tenía que ver con la retrospectiva sentimental ni con la recreación de relicarios pretéritos. Rechazaba más que nunca esas formas de empatía con el pasado que terminaban siempre haciendo la corte a los triunfadores y despejando el camino para el desfile de la victoria. Mucho debía a Dilthey en la forja de su afición a estos paseos por el bosque, pero se acrecentaban sus dudas acerca de la idea de comprender el comportamiento de los otros a través de la figuración de sus motivos e intenciones. La valiosa conceptualización weberiana del significado de la acción social, deudora de aquella filosofía de la historia, indispensable en el análisis sociológico, le parecía por momentos más desiderativa que este disparatado empeño en descifrar... sí, el silencio, mejor dicho, lo silenciado. ¡Qué nadería! El poder, por supuesto.

El significado, como es bien sabido, es una categoría social y, por tanto, políticamente armada. Árboles y más árboles, Foucault, Habermas versus Gadamer, idealismo y positivismo, las palabras y las cosas... Nuestro tiempo, nuestras historias y, como nos gusta decir, nuestro compromiso intergeneracional. Pues bien, ¿por qué no conjugar los ideales de un futuro mejor para nuestros descendientes con la cabal comprensión del sometimiento de nuestros antecesores? Este huracán –repetía-, esta concepción del progreso lineal y homogéneo como estrategia de tierra quemada arrasa espacio y tiempo, borra lindes y blanquea memorias, ignora los contextos en que podemos desvelar las condiciones políticas del significado. Es la fosa común que hay que destapar sea como sea: Hermenéutica analógica . La esperanza está – y reconocía la exageración de la metáfora- en el depósito de cadáveres.

Clamor y silencio en el bosque. Si el funambulismo cognitivo y el idealismo tienen permiso para andar en la cuerda floja, no se proscriba, entonces, la cuerda floja materialista. Indignémonos ante todas las promesas de futuro que nada consuela a quienes razonan sobre el presente. La felicidad analógica es representación y proyecto imaginario que vibra en las esperanzas frustradas. El eco de esa vibración le llegaba, por tanto, bajo la forma del fracaso y la desdicha, de lo malogrado, y sólo así sentía que podía captarlo y transmitirlo.

El discurso convencional que compartía sobre la historia de la civilización y el progreso del conocimiento estaba siempre asociado a imágenes de acumulación y crecimiento, agregación natural a “hombros de gigantes”. En cambio, ahora, le parecía indispensable acometer asimismo labores de despojamiento y depuración. No había nada de extraño en el hecho de que en el bosque abundaran obstáculos y maraña que había que desbrozar para abrirse camino. Lo que para él no era tan habitual era esta apremiante exigencia de purificación destructora que calaba hondamente en su conciencia. Debería aligerar su carga, soltar lastre. Desbrozar el camino, claro, pero también desaprender y perderse en el bosque para conocerlo mejor. Le venía a la cabeza toda la obra genial de Robert Walser, “Jacob von Gunten”, escuela de “desaprendizaje”

Errar, volver y volver al punto de partida no podía ser, desde luego, el mejor procedimiento para orientarse en la extensa arboleda, pero en su vacilante búsqueda si no había lugar para la autocomplacencia, tampoco lo había para la autocompasión: llora porque le va quitando capas y capas a la cebolla, no por aflicción o miedo. Al contrario, se regodea puerilmente viéndose como cazador furtivo de formas escondidas en un mundo residual, en el subsuelo de lo real, ocultas bajo la ideología, en el sentido marxiano de falsa conciencia, no registradas en eso que llamamos ridículamente “opinión pública internacional”. Alegría: por ahí han de estar las reservas de esperanza y los sueños de felicidad.

Sin duda se envanece más de la cuenta, pero no puede aplacar la furia con que aborrece el espectáculo que contempla –y protagoniza- a diario, la tragedia representada por personajes de ópera bufa, el estruendo de voces alimentado por los medios, las tertulias de expertos y divulgadores, las cínicas declaraciones de los poderosos, toda esa losa de cháchara y opiniones que sepulta el lamento de las víctimas. En la introducción a “Los últimos días de la humanidad”, drama para ser representado en un teatro del planeta Marte, Karl Kraus, en vísperas de la 1ª Guerra Mundial, escribe lo siguiente sobre una furia semejante: “El público de este mundo no sería capaz de soportarlo. Pues es sangre de su sangre, y el contenido es el de todos estos años irreales, impensables, inasibles para una mente despierta, inaccesibles para la memoria y sólo conservados en algún sueño sangriento, años en que personajes de opereta interpretaron la tragedia de la humanidad”. . Suplantación de la realidad por su artificial escenificación manipulada. Segunda realidad, reflejada, hiperrealidad (Baudrillard) que se impone a la realidad de la vida misma... viejas y actuales cuestiones en torno a la “sociedad del espectáculo” (Guy Debord). Típicas desmaterializaciones (¿sólo en economía?), dessubstanciación de lo real, transferencia, sublimación de la vida en su representación fantasmagórica. Apenas un eco del horror, del sufrimiento humano en las imágenes que construimos con nuestros prodigiosos medios de información y comunicación. ¿Sociedad del conocimiento? Imposible desdeñar un ideal de objetividad en las ciencias sociales.

Trabajo hermenéutico necesario para recuperar la memoria perdida, para captar esa experiencia inasible. Porque para toda forma expresiva hay una trama de experiencias que cuenta y otra que queda relegada o tiende a desvanecerse como sumergida en un sueño. Por eso perdemos el hilo de su relato. Necesaria rememoración. Correspondencias baudelaireanas, platónicas... científicas.

Envanecido de nuevo, se ve a sí mismo como inquilino de las encrucijadas, renuente a encontrar un claro en el bosque. No quiere evitar poner a prueba sus pensamientos en territorios incómodos y movedizos. Como si la inestabilidad y la vacilación, fueran prueba de la hondura. Como si la aventura intelectual más noble fuera esa que nos aleja de los motivos más genuinos, nos desarraiga, nos exige desaprender y soltar lastre, purificarnos, empobrecernos.

Si le asaltaban dudas sobre la empatía como clave de todo ejercicio de comprensión era, tal vez, porque entendía que, con frecuencia, faltaba el complemento necesario del examen concienzudo de los contextos de posibilidad de los hechos de lenguaje. Sin esta segunda operación, la empatía sin más, ausente el análisis de los fenómenos de la dominación y del poder desigualmente distribuido en concretos contextos sociales, podía quedarse en un mero juego de compenetración emocional. No cuestionaba en modo alguno las clásicas tesis metodológicas sobre la interrelación del sujeto y el objeto en cualquier investigación científica de la realidad social, saturada siempre de formas simbólicas, de lenguaje. Pero, pensaba que junto a la identificación con el objeto de estudio, podía también desempeñar un papel nada desdeñable algo parecido a eso que Brecht valoraba como imprescindible en su teatro épico: un efecto de distanciamiento. Recordaba que entre las coincidencias intelectuales de Walter Benjamin y Bertolt Brecht, ésas que disgustaban bastante a Adorno, aparte de su común afición por el ajedrez y las novelas policíacas, aparecía aquel curioso aprecio compartido por una novela de Stevenson, “El Señor de Ballantrae”. Benjamin valoraba esta obra como una de las mejores piezas de la narrativa clásica, tal vez la más lograda –dijo en cierta ocasión- después de “La cartuja de Parma”. En la magnífica novela de aventuras de Stevenson la figura del héroe llegaba a imponerse de una forma muy

peculiar y contraria a los usos narrativos convencionales. Al estar la biografía de Ballantrae escrita por el enemigo, es decir, adoptando el autor una postura abiertamente desfavorable hacia su personaje, el efecto resultante es que el lector termina, paradójicamente, volcándose hacia él con mayor determinación. “El Señor de Ballantrae –dice Brecht- es el ejemplo extraordinario de una novela de aventuras en que la simpatía del lector hacia el aventurero (que es lo único de lo que viven las demás novelas de aventuras) sólo a duras penas llega a imponerse”. No es que fuera a suscribir incondicionalmente el razonamiento de Brecht, aceptando sin más que contra la identificación y la empatía se obtienen siempre mejores resultados. Además, una cosa era el teatro épico y otra la realidad social, aunque tampoco faltaran analogías entre ambas. Como es sabido, el gran dramaturgo rechazaba la empatía y el encantamiento, considerados elementos emocionales imprescindibles para el disfrute estético. Se proponía sustituirlos por el efecto de distanciamiento, un medio artístico muy antiguo utilizado en la comedia, en ciertas formas de arte popular y, sobre todo, en el teatro oriental que tanto admiraba. Era un procedimiento que actuaba en contra de la sugestión y el encantamiento del espectador, en contra de su acrítica inmersión contemplativa en el relato. “Para ver a nuestra madre como esposa de un hombre- bromea Brecht- necesitamos un efecto de distanciamiento; esto se obtiene por ejemplo cuando adquirimos un padrastro” . Salvando las distancias y sin forzar demasiado las analogías, le parecía al caminante que también en su trabajo era preciso desnaturalizar y desacralizar (desaprender) el texto de las relaciones sociales para atrapar su sentido. Romper el hechizo para que la magia de los hechos de lenguaje revelara su truco, manifestándose éstos como lo que son, construcción social, artificio históricamente cambiante.

Por más sensible e incisiva que fuera la capacidad de “ponerse en el lugar del otro” para efectuar la interpretación de los hechos sociales, prestando la máxima atención a su componente intencional, se escapaban siempre datos esenciales del sentido de los mismos si no se trataba de desenredar la madeja en la que se entrelazan lenguaje y poder. No era la primera vez que recurría a aquella graciosa cita de Lewis Carroll con la que se topaba a menudo y que, a pesar de lo manida, conservaba toda su fuerza epigramática. “Cuando yo empleo una palabra –insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso-

quiero decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos. La cuestión –insistió Alicia- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes. La cuestión –zanjó Humpty Dumpty- es saber quien es el que manda..., eso es todo”.

En los últimos tiempos le tenía sumamente desconcertado, por ejemplo, ese zumbido mutante que acompañaba en sus usos sociales al eco de una entrañable palabra: confianza. La vieja fiducia, tan venerada en las grandes obras del pensamiento económico clásico, indispensable asimismo en las abstracciones del análisis sociológico, antropológico, histriográfico, politológico... ¿qué demonios significaba ahora, tanto para expertos como para legos? O, dicho a la manera de Humpty Dumpty, ¿quién había ordenado rebautizar a esa pobre criatura lingüística, consiguiendo que ya nadie confiara en el significado social de la palabra confianza? De acuerdo, en los dramas sociales el guión se escribía y reescribía continuamente, nada estaba predeterminado, todo era obra en construcción. Sin embargo, el grosero sesgo semántico operado sobre esa palabra no dejaba de sorprenderle... y le indignaba. En este mismo instante en que él avanzaba errabundo a la búsqueda de un claro en el bosque donde reposar un rato y quizá lograr asentar un poco sus confusos pensamientos, los dos grandes partidos políticos españoles, en la oposición y en el gobierno, estarían a punto de acordar una insólita reforma constitucional que permitiría incluir en la denominada Carta Magna un compromiso de estabilidad presupuestaria, relativo al déficit del Estado, marcado ideológicamente de forma intolerable y contrario al más elemental escrutinio racional. Naderías, de nuevo. El oficiante de esta ceremonia sacramental en que se rebautizaba a la criatura confianza era un oscuro ente de nombre Mercado (en singular y con mayúscula). Él mandaba y la cuestión quedaba zanjada. A partir de este momento el vocablo confianza designaba la acción a que estaban obligados todos los habitantes de la Polis de obedecer y redinrle pleitesía a Él, con el fin de facilitar su primordial función sustentadora de todo orden y convivencia... Quedaría consagrada en la Constitución una norma que plasmaba tan sólo una determinada concepción de la Economía, sin demasiado apoyo en la evidencia empírica históricamente disponible, origen de encendida controversia teórico-política en el seno de la comunidad científica que, a buen

seguro, no tendría demasiada trascendencia en la ciudadanía. La violencia funda Derecho y la mentira funda sentido. Se avecinaba tormenta...

A vueltas con el Logos. Del tenaz e incesante enfrentamiento de la mente y las cosas, de subjetividad y objetividad, emanan los lenguajes con los que vamos dando nombre y sentido a los mundos que habitamos, construimos y entretejemos en un sinfín de interacciones sociales de muy diversa naturaleza. De todas formas, además de las formas expresivas y los conceptos, lo que más interesa al paseante ahora es explorar en el frondoso bosque las condiciones de posibilidad en que surgen tales formas y conceptos.

Ahora, en este claro del bosque que por fin había alcanzado, fantaseaba con la idea de que el imponente y gran árbol, génesis de tantas metáforas y analogías, el árbol del conocimiento, de la ciencia del bien y del mal, se alzaba ante él, pobre descendiente de aquellos primeros pecadores. Desearía ordenar imágenes y alegorías que en este momento invaden su mente en avalancha. Adán y Eva desnudos en el Paraíso ni tan siquiera tienen conciencia de su desnudez, pues permanecen al margen de los contextos en que los humanos cargamos con nuestra dramática capacidad de discernimiento, conocemos la vergüenza y la culpa, asumimos y evadimos responsabilidades. Cuando la serpiente incita a Eva a mordisquear el fruto prohibido ya sabemos que ésta sucumbirá irremediablemente, pues no tiene baza alguna que jugar en el juego que le propone el maléfico reptil. El bien y el mal son indiscernibles antes de su inserción en las historias mundanas. Qué intimidante arrogancia del árbol de la ciencia como representación ahistórica de toda la verdad y del poder suficiente para solucionar todas las penalidades de la existencia humana. Qué típica manifestación de una forma social (¿global?) que se recrea en su superioridad cognitiva y técnica sin parangón con ninguna otra forma de vida pasada o posible. Superioridad tecnocientífica que, en el colmo de la arrogancia, proporciona a quienes saben, a los “expertos”, una superioridad hermenéutica, una perspectiva homogénea desde la cual juzgar cualquier otra forma de vida en sociedad. Se ignoran o desdeñan conflictos, resistencias y relatos refractarios a dicha superioridad hermeneútica... y a sus correlatos políticos de corte tecnocrático.



Las luces en el claro son a menudo cegadoras, deslumbrantes. Siempre conviene recordar que el sueño de la razón... En fin, halla una contradicción flagrante en la antedicha visión de una superioridad interpretativa basada en la razón tecnocientífica . Zygmunt Bauman sintetiza con claridad tal paradoja en su refutación de los argumentos que Ernest Gellner presentaba como prueba de la superación del relativismo: “Lo esencial del argumento de Gellner es que en la medida en que aceptamos los valores de nuestra civilización como parámetros de progreso, consideramos su dominio universal como confirmación de que el conflicto histórico de los propósitos y los significados tiendan a ser resueltos mediante la obtención de la verdad. Este argumento podría haber sido usado por cualquier civilización de tendencias ecuménicas, no importa cuáles fueran sus pautas cognitivas y sus interpretaciones. El argumento de Gellner contra el relativismo como tal ha sido formulado desde la superioridad relativa de una forma de vida histórica; indirectamente puede leerse como una confirmación, más que una refutación, de la relatividad”.

El trabajo hermenéutico en ciencias sociales no proporciona una verdad antídoto contra todo relativismo, ni siquiera siempre una verdad más humilde consensuada intersubjetivamente. Sin embargo, –pensaba- en la senda, nada rectilínea ni homogénea, abierta desde antiguo por “analistas de formas” como Walter Benjamin, por toda la fecunda tradición sociológica interpretativa, de Max Weber a la etnometodología, el pensamiento dialéctico negativo, la económica conductual interesada en los animal spirits keynesianos..., el enfoque hermenéutico realiza una valiosa contribución a la elucidación crítica de los contextos de posibilidad de comunicación, conversación e interacción simbólica, es decir, convivencia en sociedad.

Este claro del bosque no es utopía inmutable y segura. Ni razón pura ni puro relativismo. Este imponente árbol es Logos semántico, cargado de historia y de significados cuya verdad o falsedad no puede determinarse recurriendo a libro alguno que contenga un perfecto sistema de contrastes y verificaciones. Al traducir, nuestro idioma tiñe el texto traducido con notas y colores idiosincrásicos que éste nos devuelve generosamente con colores y notas del suyo propio. Evidentemente, no hay interpretación sin diálogo. Por eso

le parecían algo inapropiadas las imágenes al uso, ponerse en la piel del otro, ponerse en sus zapatos... Mejor frotarse la piel y caminar juntos, cada uno con los zapatos de su talla. No hay pues superioridad metalingüística, ni cuadratura del círculo hermenéutico. Por desgracia, toda razón es impura, como lo es todo relativismo sin fronteras. Desde Aristóteles sabemos que el ser humano es un animal que tiene Logos y, también, que es un animal político. Precisamente, junto a otros concibe su individualidad: en eso nos parecemos, todos somos distintos. Y en esta necesidad de comunicarnos, de hacer uso del lenguaje, radica el carácter político de nuestro ser social. Logos, antes lenguaje que razón, y ambas cosas mucho antes que Tecnociencia (también con mayúscula y en singular). Este claro del bosque, lleno de Luces, no es mal lugar para la crítica de la razón instrumental, del lenguaje meramente funcional. Un buen lugar para la negación del relativismo vital, apasionado y romántico, y mejor lugar aún para rechazar con razonable rabia todas las variaciones ultra, post, tardo, hiper, racionalistas.

¿Serán racionalismo y relativismo, como dice Emilio Lledó, dos ingenuidades terminológicas? Dese luego, la vida ya nunca más fue lo que era desde que las neurociencias nos hicieron saber que aquello que llamábamos alma no residía en el corazón, sino en el cerebro. En fin, deslocalización orgánica que en absoluto resolvía todos los problemas de la comprensión. Habría que seguir profundizando en el estudio de los contextos culturales en que se produce la comunicación entre los humanos. Seguirían siendo pertinentes las preguntas acerca de quién habla, qué grupos humanos se atribuyen el derecho a emplear cierto tipo de lenguaje, en qué marcos institucionales se elaboran los discursos. Y la clave epistemológica no se hallaba ni en el absolutismo racionalista ni en el relativismo vital.

La jugosa manzana le estaba diciendo cómeme igual que a otros estaría tentando la carne del asqueroso gusano o la horripilante iguana. De gustibus hay mucho escrito y est disputandum. Prosiga la disputa, pues nada tiene de relativista un debate racional sobre formas expresivas relativas, producto de tramas sociohistóricas donde siempre quedan

cabos sueltos. A la búsqueda de esos cabos sueltos, de los hilos más ocultos de la trama, la hermenéutica no renuncia al ideal de objetividad.

...

Concluye el paseo y ya está en la carretera. *On the road*, la magnífica novela de Cormac McCarthy le hacía llegar nuevas correspondencias y analogías: desolación y esperanza, vida y muerte. Esta última, gran analogía universal. “Permanece en mí, veneno de la aflicción – había escrito Canetti- que no me olvide de los hombres que están muriendo”. Lenguaje y autoconciencia de la muerte, atributos esenciales y constitutivos por excelencia del ser humano. Llevaba consigo el latido de una experiencia de religación con el misterio que le hacía pensar en la atrofia del sentido operada en el relato posmoderno de los fenómenos de la desdicha y de la muerte. Cualquier pretensión de acceder al significado de la vida era inviable huyendo como alma que lleva el diablo de todo lo que nombra el misterio de la muerte. Huida y miedo reflejados en las banalidades de eso que ahora se llamaba “pensamiento positivo”. Narcisismo y miedo analógicamente emparentados, y ambas cosas revelando su condición de armas poderosas de control social. Al mal tiempo buena cara, porque todo depende de uno mismo y en su interior están todas las oportunidades (¿?). Además, Robinson ya no está solo; tiene todo un equipo de consejeros emocionales, coaches y predicadores que orientan su autoayuda. Pero, ¿cómo podrá Robinson hacer frente a todas las adversidades si no valora las circunstancias en que se halla? Muy sencillo: recurriendo al optimismo y al pensamiento positivo que presenta los factores externos como meras incidencias, recalcando que lo que verdaderamente cuenta es el estado interno, el buen ánimo, la actitud...

A pesar de todo, en sucesivas excursiones y paseos por el bosque de las analogías se proponía volver a estar atento y vigilante, a la escucha de voces que no cuentan el cuento de los triunfadores.



**LA EDAD SIMBÓLICO-ANALÓGICA DE LA RAZÓN.  
ONTOLOGÍA DE LOS PROCESOS, TRASCENDENCIA Y CONCIENCIA AFECTIVA**

LUIS ÁLVAREZ COLÍN  
UNIVERSIDAD DE LA AMÉRICAS

*“El amor es, objetiva y subjetivamente del ser, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad. Donde no hay amor no hay verdad. Sólo es algo quien ama algo; no ser nada es idéntico a no amar nada. Cuanto más es uno, tanto más ama, y viceversa.*

*Ludwig Feuerbach*

*“All actions are emotional, and at the same time they have their reasons and explanations. This is the nature of intentional behavior. [...] Emotion is essential to all intentional behaviors. [...] Emotion is defined as a property of intentional behavior”.*

*Walter J. Freeman*

*“Si la analogía que revela la verdad de la carne demuestra ser lo ontológico, la ontología se salpica de una multitud de imágenes.”*

*Julia Kristeva*

## INTRODUCCIÓN

***Por una recuperación integral de los procesos interpersonales y arqueológico-teleológicos de la experiencia humana.***

Razonar, argumentar y comprender analógicamente los objetos y las personas y sus contextos y relaciones señala un modo peculiar y único y además productivo, de ejercer el quehacer propio de la filosofía: la reflexión. Ahora bien, poseer una racionalidad analógica de cuerpo presente (*embodied*), implica algo más. Equivale a ver lo real como un *todo* que –bajo una permanente tensión- integra y ritma las exigencias del ser y al mismo tiempo las tareas del ser-del-sujeto corporal-afectivo. Ambas exigencias quedan representadas en una

“gestalt” que, como saber articulado, mantiene afectiva y cognitivamente una doble fidelidad: hacia las profundidades del *óntos* y hacia la carne del mundo. Racionalidad que es oscilación permanente y creativa entre la universalización y la vivencia individual. Decir pues analogía, desde Platón y Aristóteles hasta Ricoeur y Beuchot, pasando por San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Hume, Leibnitz, Kant, Husserl, Stein, Blondel, Peirce, Pzywara, Siebert, entre otros -sin contar a los científicos, los artistas y los poetas- es evocar y convocar un modelo de pensamiento creativo, transgresor, integrativo, asistido por el movimiento de la *trascendencia* que descubre el “más allá” justo al integrar la empiría en la más profunda interioridad y autoposición del sí-mismo. Pero si lo anterior es importante, para la *Hermenéutica Simbólico-Analógica* la analogía, más allá de ser una forma de razonamiento, una robusta y audaz argumentación y un poderoso mecanismo de cambio conceptual, se constituye en un *principio trascendental*.

Este principio, no sólo recoge, explicita y articula el itinerario de la analogía en sus diferentes fases de afectividad, trascendencia e intencionalidad sino que nos lleva a una comprensión integral de la experiencia humana en sus diversas instancias, especialmente las *kinético-estéticas* y las que configuran *la conciencia afectiva y emocional*, uniendo lo ontológico con lo ético y lo social. Este principio es trascendental porque, surgiendo de los modos corporales y afectivos genera un impulso “más allá”. Este “más allá”, en lugar de alejarnos de la experiencia (como lo afirman Husserl, Stein, Heidegger, Marcel, Jaspers y Ricoeur, entre otros) nos permite comprenderla mejor en su entrecruzamiento de intencionalidad y sentido, en su esencia y apariencia y finalmente en su núcleo más íntimo.

Uno de los objetivos de este trabajo consiste en desarrollar este *principio trascendental* (apartado V) para con ello desvelar y plantear una nueva aproximación al estudio de la analogía que haga justicia a las dimensiones –hoy puestas en la penumbra- del *sí-mismo*: las que dan cuenta de la conciencia corporal y su dinámica auto-trascendente. Las que contemplan las fases temporales de la afectividad y de la emoción. Y aquellas que articulan la alteridad y la intersubjetividad.

Si razonar analógicamente en el campo de la hermenéutica haciendo de esta tarea un *acoplamiento* al estilo Beuchot, es ya una escandalosa audacia, entonces utilizar la inhesión mutua de símbolo-analogía para crear una hermenéutica es quizás una osadía. Pero voy más lejos y más a fondo con mi modelo de *Hermenéutica Simbólica-Analógica*. Crear una recirculación permanente de *analogía-metáfora-símbolo*, (no sólo como ha querido Hayden White –con los tropos- viendo en ellos el sustrato más profundo –“metahistórico”- de cualquier obra histórica),<sup>142</sup> es decir, considerar esta configuración primigenia, ontológica y carnal, lingüística y social como la *razón formal* de la hermenéutica puede parecer un despropósito y una temeridad. Sin embargo, algo me impulsa hacia adelante. Si logramos descubrir que el enigmático viaje de los significados y su *enactment*, la maravilla del cambio semántico, el *disclosure* de la referencia y la formación de la conciencia histórica y sus diversos modos justo pasan *por* esta triada y *en* ella y *a través de* ella se articulan y re-articulan los diferentes contextos corporales y afectivos, históricos y culturales, entonces habremos llegado a una hermenéutica que se aleja ora de los idealismos, ora de los empirismos para ser fiel al fenómeno, a la mostración de la carne del mundo y a la ostentación de la carne, transfigurada por la analogía-la metáfora-el símbolo.

El camino que sigue entonces tal hermenéutica, es el siguiente. Con *étonnement* y prudencia utilizará mejor el oído y el ojo y bajo el régimen del conocimiento y la afectividad como sistemas integrados, se podrá entonces lanzar a recoger y comprender *lo-manifestado-lo oído--lo-visto-lo-sentido-lo-vivido* sensorial, afectiva y corporalmente por la *analogía-la metáfora-el símbolo* y por sus silenciosos y geniales acompañantes: la metonimia, la sinécdoque y la ironía. Toca a los lectores juzgar los planteamientos, la lógica interna de la argumentación, el horizonte y la visión de este modelo y sus posibles aplicaciones.

Históricamente la primera línea de investigación que se ha generado a partir del tronco común de la Hermenéutica Analógica y la que muestra mayor desarrollo es la propuesta propia de la *Hermenéutica Simbólico-Analógica*. Este trabajo mostrará en qué se diferencia

---

<sup>142</sup> WHITE HAYDEN (2002): *Metahistoria*, México: Fondo de Cultura Económica, e *Idem*, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona: Paidós, 2003.

ésta de la actual Hermenéutica Analógico-Icónica de Mauricio Beuchot y en qué mantiene semejanzas. Se esbozarán –teniendo en cuenta especialmente el concepto de analogía- su punto de partida, su núcleo central, sus tesis fundamentales y su abordaje particular.

## PROPOSICIÓN CENTRAL

La existencia, el desarrollo y la aplicación de la *Hermenéutica Simbólico-Analógica* (HSA) se fundamentan en una ontología histórica, encarnada y cultural, basada no en la sustancia sino en los acontecimientos y mayormente en los *procesos* y gobernada por el *principio analogía* que surge *de y en* la vida concreta y cotidiana para emigrar hacia lo abstracto y es tributario de un contexto sensorial-afectivo y empático-cognoscitivo. En último término, esta ontología que explica mejor no sólo la afectividad que constituye al sujeto en su carácter de radicalidad sino también su “ser historiado”,<sup>143</sup> su dimensión intersubjetiva y su ámbito praxeológico que se vuelcan en una actitud estética, una acción ética y política, apela vía el concepto de *trascendencia-inmanencia* a una metafísica realista donde *ser y amar son coextensivos*.

A partir de esta visión de los procesos de la constitución, la *Hermenéutica Simbólico-Analógica* se encarna en la experiencia humana, no sin antes declarar que en consonancia con los avances actuales de la fenomenología, de la neurodinámica<sup>144</sup> y de la actual ciencia

---

<sup>143</sup> La fenomenalidad y pre-reflexividad del “ser historiado” del hombre, que existe antes de lo narrativo y lo constituye ontológicamente no sólo es planteada e insinuada por Paul Ricoeur, especialmente en *Tiempo y Narración* y en *Poética y Simbólica* sino que encuentra su posición más lúcida y radical en Wilhelm Schaap, *Geschichtenverstrickt. Zum Sein von Mensch un Ding*, Klosterman, 2004. Efectivamente “el ser humano encuentra su ser-primero-en-sí, anterior a cualquier objetividad, en un enjambre de historias que lo abordan y lo desbordan sin llegar a comprenderlas del todo. Constituido por este mundo de historias primigenio y fundante, el ser humano camina por la vida en búsqueda de una narración que asuma y sintetice su vida”. En Luis Alvarez Colin, El papel del sujeto en la investigación cualitativa. Retos y Tareas, p.49. en *Octavo Coloquio de Investigaciones Doctorales*, Universidad de las Américas, A.C, abril de 2011.

<sup>144</sup> FREEMAN WALTER J (2000): Emotion is essential to all intentional behaviors. In M.D. Lewis and I. Granic, eds., *Emotion, Development, and Self-Organizations: Dynamic Systems Approaches to Emotional development*, pp.209-235. Cambridge: Cambridge University Press.



cognitiva<sup>145</sup>, *el yo y el tú*, vinculados por una trama intersubjetiva viven y se manifiestan bajo una recíproca interacción de cerebro, cuerpo y mundo. En consecuencia, para este modelo hermenéutico los distintos modos del ser humano: desde la auto-regulación del cuerpo, la actividad sensorio-motora y la interacción intersubjetiva hasta las acciones concretas de imaginar y comprender, de narrar y actuar en los diferentes ámbitos de las prácticas humanas, se articulan y rearticulan *-formalmente-* mediante un permanente y novedoso agenciamiento de analogía/metáfora/símbolo.

Ahora bien, esta triada es la explicitación de la matriz arqueológico-teleológica que surge de la aurora de la existencia en la relación interpersonal madre-infante-padre y está compuesta de *Ilusiones-Símbolos-Mitos-Rituales*. Esta matriz es para el niño y la madre no sólo el horizonte del éxtasis y el espacio doxatélico<sup>146</sup> primigenio sino que se constituye en el fundamento arqueológico-teleológico que configura la vida toda. En otras palabras, con la empatía en el centro como un acto trascendente, intencional y gratuito, se pone en marcha la conciencia pre-reflexiva como afecto-de-sí y vincula la aparición de los movimientos corporales del sí mismo, la temporalidad y la reflexión. En último término, la epifanía de la auto-conciencia que ocurre en este espacio primigenio “no es la cercada

---

<sup>145</sup> Los nuevos planteamientos de la fenomenología que mantienen un diálogo permanente, cercano e iluminador con la llamada *Cognitive Science* de corte hermenéutico o llamada “enactive” y que mi modelo sigue de cerca al discutir e incorporar críticamente algunos de sus conceptos, son los expuestos por: Francisco J. Varela, Evan Thompson, Shaum Gallagher, Dan Zahavi, Natalie Depraz, Giovanna Colombetti, A. Meltzoff y E. Rosch, entre otros.

<sup>146</sup> Psicoanalítica y fenomenológicamente la *doxatelia* es una regresión al servicio del yo. Una manera única que tiene el *sí-mismo* de apropiarse -momentos antes del proceso creativo- de una energía emocional, trascendente e intencional de características excepcionales. Con un aumento de narcisismo, con un excedente de auto-confianza y con un señorío que experimenta una auto-posesión clarividente y un encumbramiento sereno sin parangón, el *sí mismo* se dispone a plasmar el acto creativo en acciones y productos concretos. Para ampliar el concepto de doxatelia, se puede consultar: Antonio Santamaría Fernández, La creatividad como sustentáculo del sí mismo. *Cuadernos de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Mexicana, Vol. X, Números 3-4, julio-diciembre de 1977, México, pp.14-27. Agradezco al Dr. Santamaría, psicoanalista didáctico, profesor inolvidable y amigo entrañable, los comentarios y ampliaciones de este concepto total en el desarrollo de la persona y en el fomento de la creatividad.

inmanencia que busca revelarse sino una apertura hacia la alteridad, un movimiento de perpetua auto-trascendencia”.<sup>147</sup>

Volviendo a la analogía-metáfora-símbolo, la HSA postula que esta triada kinético-estética y onto-semántica nos puede dar elementos valiosos para investigar cómo se conecta un significado con otro y hacer que se produzca el cambio semántico y también observar cómo operan en el espacio y el tiempo los cambios de significado. En una palabra, la experiencia, los cambios semánticos y la creación o rearticulación de significados *pasa* necesariamente por la red interactiva del-cerebro-el-cuerpo-el-mundo donde el conocimiento se considera como una forma de “acción de cuerpo presente”, (*cognition is a form of embodied action.*)<sup>148</sup> Las consecuencias para re-plantearnos una nueva inteligencia hermenéutica de la *comprensión/interpretación/aplicación*, que rescate varias tesis fundamentales de la fenomenología y se aleje de modelos cognoscitivistas o fisicalistas e incluya un modelo integral de la mente (“Hermeneutical Approach” or “Enactive Approach”)<sup>149</sup>, son enormes y representan un reto para la hermenéutica.

Finalmente, la HSA al rescatar el *personalismo* del yo-tú (desde el proceso original de la vida), lo hace revalorando el contexto de la *intersubjetividad* que es donde se forma la *conciencia humana*. Al mismo tiempo se replantea el valor de la *empatía* como un tipo único e irreductible de intencionalidad y como un modo de trascendencia. De acuerdo con lo anterior, la co-determinación *el-sí-mismo* y *el-otro*, constituida intersubjetivamente y “de cuerpo presente” (*embodied*), está vinculada con el (re)descubrimiento y la importancia del *afecto* y *de la emoción* en el conocimiento.

En resumen, la propuesta de la *Hermenéutica Simbólico-Analógica* quiere desterrar una visión fragmentada, estática y maciza del ser, del sí-mismo, de la reflexión y del lenguaje y

---

<sup>147</sup> ZAHAVI DAN (1999): *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* Evanston, Northwestern University Press, p, 200.

<sup>148</sup> THOMPSON EVAN (2005): Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4 (4): 407-427

<sup>149</sup> THOMPSON EVAN (2007): *Mind in Life*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

presentar caminos más ensanchados y con un horizonte más amplio: del ser de la *vida* a de la vida del *ser*. Y, al mismo tiempo, esta hermenéutica intenta arrimar esquejes para producir raíces más profundas en la trascendentalidad y luminosidad de la carne, en la difusividad de la afectividad y en la opacidad polisémica y ambigüedad cambiante del siempre misterioso encuentro interpersonal. Se trata de procurar que crezca y se ensanche una *nueva conciencia hermenéutica* que situada en el mundo de la vida cotidiana y en el horizonte del ser se lance a buscar, una más imaginativa *correspondencia de relaciones* (núcleo de la analogía) entre “el cuerpo, la comunidad, el lenguaje y el mundo”<sup>150</sup>

### **EL PUNTO DE PARTIDA DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICO-ANALÓGICA: LA EXPERIENCIA DEL AMOR EN EL DESPERTAR A LA VIDA<sup>151</sup>**

***Ser y Amar: procesos que se vinculan para instaurar el nacimiento a la vida interpersonal.***<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> PATOCKA JAN (1998): *Body, Community, Language, World*, Chicago, Open Court.

<sup>10</sup> Desde el año de 1985 vengo planteando esta *originaria experiencia existencial* como un antropológico universal que debe incluirse en la reflexión filosófica, en la comprensión hermenéutica y en las ciencias sociales particularmente en la psicología y en la psicoterapia en sus diferentes modalidades. Por esta razón el tema de la familia, dentro de mi modelo hermenéutico, ocupa un lugar preponderante. Más aun, he afirmado que la renovación espiritual y social que espera el mundo en este momento histórico, es posible que no venga del ámbito político, ni del mundo de las religiones. Menos aún de los avances tecnológicos. Vendrá, si aunamos dedicación y cuidado, de la familia donde todavía, si bien silenciosa y anónimamente, se viven virtudes, valores y experiencias únicas que nos llevan sorprendentemente a la afirmación de la vida en sus diferentes formas.

Remito a los lectores a los siguientes escritos: Luis Alvarez Colin, *From Epistemology to Hermeneutics: Towards an Integration of Family Therapy*, Trabajo presentado en el 2nd International/43 Annual Conference of Family Therapy, New York, NY, October 1985. *Idem*, La Psicología Familiar a la luz de la interrelación Hermenéutica-Analogía, pp.93-107 en Alberto Carrillo Canán, Coordinador, *Hermenéutica Analógica y Diálogo Intercultural*, México, CONACYT/Benemérita Universidad de Puebla, 1999. *Idem*, La Hermenéutica Simbólico-Analógica como fundamento de una psicología histórico-crítica, pp. 233-256 en Jorge Issa y Luis Reygadas (Eds.), *El Sujeto. Construcción y Deconstrucción*, Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, México, No.50, enero-junio, 2001; *Idem*, *El Universo Simbólico de la Familia. Un Estudio de Psicología Hermenéutica*. México, D.F, Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, No. 5, Editorial Ducere, 2002; *Idem*, Familia, Desarrollo y Cambio Social. Claves para un Estudio Interdisciplinario, pp, 11-46, en *En-Claves del Pensamiento*, Revista del Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México, 04, diciembre de 2008.

<sup>152</sup> Esta tesis, basilar en mi Hermenéutica Simbólico-Analógica, la he planteado desde 1985.

La Hermenéutica Simbólico Analógica tiene como punto de partida para su reflexión integral, sistemática y contextualizada el contenido, la significancia y el impacto de un universal concreto. Irrecusable en su aparecer, sorprendente en su gratuidad y sublime en su significación simbólica. Experiencia *originaria, existencial y fundante* de todas las demás experiencias de la vida, ella es la vivencia del amor entre la madre y el infante (bajo la mirada del padre), en la escena original de la vida. Enfatizo. En la aurora de la existencia: ¡una triada, que no diada! Desgraciadamente las implicaciones de esta configuración trina han sido olvidadas y minimizadas. Para una Antropología Hermenéutica este grave olvido ha producido, además de una dolorosa errancia y una desmemoria emocional, consecuencias funestas para la comprensión y la vivencia de la trama interactiva y la historia *relacional* de las personas. Incluso en el mismísimo campo de la psicología del desarrollo y en las prácticas de las diversas escuelas de psicoterapia este olvido sistemático ha restado lucidez para comprender –tanto fenomenológica, como ontológica, epistemológica y educativamente- el nacimiento y desarrollo interpersonales de la conciencia humana.

¡Qué grandiosidad y qué sencillez! En un escenario interpersonal, el primero y el más importante en la vida de una persona, el mundo aparece como un don. El amor se impone frente a todas las adversidades como la razón de ser de la vida. Primer y paradigmático ejemplo de lo que significa la *trascendencia*, que se hace presente en la donación. Donación que afirma al infante como persona. Acto de datidad que asegura la libertad del ‘tú’ y por ello despierta –gratuita y amorosamente- la conciencia del ‘yo’ para que venga el anuncio un futuro total de plenitud. Unión de lo pre-reflexivo y lo explícito que nos lleva a afirmar el núcleo más espiritual de la persona. Experiencia de *totalidad* que parece imposible reducirla, en su profundidad, trascendencia y fulgor a lo experimental. Misterio de la palabra entre un “tú” y un “yo” que permanece para siempre como la promesa de una vida futura.

Y con todo lo anterior queda instalado el *locus arqueológico-teleológico* de nuestra existencia.<sup>153</sup> Una matriz que potencializando el esplendor y el júbilo del cuerpo espiritual pone en movimiento *Ilusiones-Símbolos-Mitos-Rituales* como el primer modo de existencia, de comunicación y de interacción que inaugura el fundamento de la conciencia personal y de la identidad relacional. Se pone en marcha, por siempre, la *ilusión* como anticipación del gozo. Ilusión como condición radical de la vida personal. Queda instaurado el *símbolo* como imagen-concepto-norma social que busca señalarnos en la dramaturgia de la vida nuestro lugar en una totalidad. Surge el *mito* como remedio para la fragmentación y como una alternativa para el fracaso de nuestra “omnipotencia.” Nace el *ritual* para recordarnos que el ingreso a la vida interpersonal, transforma el tiempo ordinario y nos coloca en estado de de contemplación y de fiesta inaugurando una nueva dimensión: la comunión de los seres celebrando la totalidad, la trascendencia.

Como el hombre es, por naturaleza un ser ambiguo, “problemático y auto-problemático”, es preciso afirmar que si esta primera experiencia ocurre empáticamente en una medida razonable, tendremos la fuerza suficiente para afrontar y tolerar la ambivalencia, ley de la vida. Para bien o para mal, la familia permanece a lo largo del curso de la vida, como el primer escenario y el más importante del desarrollo humano. Los logros y las deficiencias como también la vulnerabilidad, los grados de patología y la capacidad de resiliencia dicen relación a este origen. Pero no soy determinista. El triple tiempo de cada persona: el tiempo personal, el tiempo familiar y el tiempo socio-histórico (entrelazados), junto con los factores de riesgo y los factores protectores y las transiciones, me llevan a una conclusión: hay que estar abiertos al cambio y a la sorpresa; a la plasticidad del desarrollo humano y al dinamismo creativo del hombre. No se puede escribir, por anticipado la historia de ninguna persona.

Por otro lado, el sentido precario del hombre y los ciclos de desilusiones y colusiones y reparaciones no le restan nada al universal concreto que he planteado. El germinar de la

---

<sup>153</sup> Para el Locus Arqueológico-Teleológico de la existencia se puede ver Luis Alvarez Colin, *El Universo Simbólico de la Familia*, pp. 197-265.

vida que es sublime, silencioso y completo, nos muestra aquí el fenómeno en sus comienzos, es decir, cuando bienaventuradamente se inicia el círculo hermenéutico inaugural: de la profundidad del ser al aparecer del amor para volver nuevamente a nutrirnos del ser y así instaurar la *coextensividad ser y amor*. Este doble proceso, óntico-ontológico, que funda el primer círculo hermenéutico con un sello analógico-simbólico-sinécdotico, permanece en lo sucesivo como una figura paradigmática de la creatividad.<sup>154</sup> Este doble proceso constitutivo y constituyente, lejos de denigrar las emociones nos alerta para decirnos que parece más moral y más retórico la *empatía* que la razón y el *ethos*, justo porque la primera nace de la gratuidad, la intencionalidad y la trascendencia. Gran lección para nuestra mostrenca y atribulada época y todo un camino a recorrer en el campo de las relaciones interpersonales, en el caso único y especial de la amistad y en la convivencia social y la vida política hasta terminar en la sabiduría práctica.

Con esta escena inaugural de la vida se revela un triple proceso complementario: corporal-afectivo, personal e interpersonal. En otras palabras, a la alteridad llegamos *con* y *mediante* la presencia, el esplendor y el “excedente del cuerpo”<sup>155</sup> que impulsado por la riqueza de emoción-pensamiento y con su fuerza y dirección, enciende la empatía como un prerequisite de la conciencia y como el fundamento de una vida intersubjetiva, intencional y trascendente.

### ***La afectividad como principio trascendental de la experiencia humana***

---

<sup>154</sup> Desde el punto de vista psicoanalítico se puede consultar la tesis, ya clásica de D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, New York, Norton, 1984. En su hermoso capítulo titulado Living Creatively comenta lo siguiente: [. . .] “Creativity is the doing that arises out of being. It indicates that he who is, is alive. Impulse may be at rest, but when the word ‘doing’ becomes appropriate, the already there is creativity. [. . .] Creativity, is the retention throughout life of something that belongs properly to infant experience: the ability to create the world. [. . .] The origin [of creativity], therefore, is the individual’s genetically determined tendency to be alive and to stay alive and to relate to objects that get in the way when the moments come for reaching out, even for the moon”. pp.39-54.

<sup>155</sup> DEPRAZ NATALIE (2001): *Lucidité du Corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*, Phaenomenologica 160, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Al consignar esta inefable experiencia como punto de partida de la HSA, reconozco y afirmo que la *afectividad* -nacida por vez primera en el sagrado (puesto-a-parte) escenario de la familia donde aparecen *las-Ilusiones-los-Símbolos-los-Mitos-los-Rituales* (núcleo arqueológico teleológico de la existencia)- es el fundamento de la conciencia intencional y el principio trascendental de la experiencia humana. La afectividad, encendida y puesta en marcha en la constelación familiar es aquella que no se agota en ningún objeto y funda radicalmente al sujeto original. Es, en palabras de Michel Henry: [...] «l'essence de toute 'épreuve' ». <sup>156</sup>

Fieles a este suelo fenomenológico que en su espontaneidad, frescura y radicalidad se impone por sí mismo, se puede afirmar que la vida es, que la vida comienza y la vida se sostiene *en y por* el amor (*ser y amor son coextensivos*). Y por cierto, aquí tenemos la primera analogía de la existencia: la *analogía amoris*. El *como* del amor de la madre resonará a lo largo de la existencia y se encontrará, algún día, con el *como* del amor trinitario. De cualquier modo, en la fenomenología de este encuentro –verdadero *kairós*- nace también una Antropología Hermenéutica bajo el signo del *ordo amoris*, patencia sublime del *ordo libertatis*. Así y todo, las estructuras del hombre, las más profundas y a la vez, las más trascendentes, se abren al Infinito, a la Totalidad desde la más íntima y misteriosa interioridad.

### ***La experiencia originaria existencial: fuente de la creatividad***

En tiempos de incertidumbre y agobio, como los nuestros, se acrecienta la desmemoria. Por ello es oportuno recordar que las fuentes de la creatividad surgen de este escenario privilegiado y primigenio: la-madre-el-infante-el-padre. Insisto en la “terceridad”. En la metafísica del desarrollo que se abre para la *Hermenéutica Simbólica-Analógicas triadas* y no las diadas ejercen un rol decisivo. Por último. En el silencio de este encuentro trádico, en el júbilo íntimo de esta mutua contemplación nace la “fe filosófica” de la que habla

---

<sup>156</sup> HENRY MICHEL (1991) : *Phénoménologie et psychanalyse*, p.106-107, en P. Fédida et J. Schotte, *Psychiatrie et Existence*. Grenoble, Jérôme Millon.

Jaspers<sup>157</sup>, la “fe perceptiva” de Merleau-Ponty<sup>158</sup>, la fe de Kant, transmutada en esperanza. Fe que no es sino la afirmación de la libertad que nace, crece y se expande con la inmediatez del *pathos* y la fuerza del amor. La tarea de la HSA es de descubrir si es posible comprender este *fenómeno* y el *ser* que lo sostiene y lo hace visible (con todo y sus prolongaciones y emanaciones), sin distorsiones fenomenológico-hermenéuticas y sin reduccionismos reflexivos.

### ***De la familia a la política***

A las preguntas que algunos colegas y alumnos han hecho al referirse al por qué hablo y escribo con especial interés y ‘afecto’ de la familia, aquí respondo con algunas razones. Si queremos allegarnos recursos para renovar hoy nuestro mundo, nuestra sociedad y de paso nuestros discursos filosóficos, aquí tenemos, más allá de las apariencias y las crisis, un silencioso pozo de luz. Quizás toca ahora a la familia, con su amoroso azul, renovar tanto la desprestigiada vida política con muchas de sus estructuras que se caen a pedazos, como también la vida social que desarticulada se asemeja, cada vez más, a un conjunto de fragmentos que a la deriva se precipitan río abajo.

### ***Fundamentos metafísicos de esta originaria experiencia existencial***

El análisis filosófico de esta *originaria experiencia existencial*, experiencia de diálogo y amor, nos muestra que la persona se encuentra y se realiza a sí misma fundamentalmente por la comunicación con los demás. Ahora bien, a la luz de esta ontología personal e histórica (*ser y amor son coextensivos*), la razón por la cual la persona es ella misma es también la razón por la cual puede y debe comunicarse con los demás. Es aquí donde entra la cuestión del *ser*, no sólo teóricamente sino en la práctica de la vida. En efecto, la razón por la cual la persona es persona es el *ser* cuya manifestación supera todos los límites e

---

<sup>157</sup> JASPERS KARL (1968): Filosofía, Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente. Y también *Idem*, *La Fe Filosófica ante la revelación*, Madrid, Gred.os. 1958

<sup>158</sup> MERLEAU-PONTY MAURICE (1964) : *Le visible et L'invisible*, Texte Établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard.



incluye todo. La persona, permaneciendo abierta al ser –es su condición radical- lo está también a *todo* y a *todos* y por ello puede dialogar y finalmente amar y confiarse a otro.

### ***La naturaleza misteriosa del ser (esse) y la originaria experiencia existencial***

El *ser* es lo que más dista del hombre, lo más diferente de la persona y al mismo tiempo lo que más hace a la persona idéntica a sí misma. En otras palabras, la máxima *trascendencia* del ser es al mismo tiempo la máxima *inmanencia*. Si el ser supera infinitamente al hombre, es éste también lo que lo constituye como persona. De lo anterior se deduce que es un constitutivo esencial de la persona el tener una relación fundamental hacia el ser (*habitudinal ad esse*). Las conclusiones para la personalización, que se realizan mediante el diálogo y finalmente en el amor, son de suma importancia.

### ***El horizonte del ser y del amor determina la conciencia primeramente como una realidad metafísica***

Esta experiencia de la *madre-el-infante-y-el-padre*, es vivida en el horizonte del *ser* y se convierte en una experiencia encarnada, sublime y normativa. Se constituye en un *a priori* de la existencia que orienta toda la vida del hombre. La persona, por la llamada del otro, ha encendido su conciencia a la *totalidad*, lo que quiere decir que la conciencia se fundamenta, en primer lugar, como una realidad metafísica. Esta primera experiencia original, vivida en el horizonte del *ser*, en el “sí” ilimitado significa plenitud, alegría y libertad y se convierte en el único criterio válido y suficiente que norma la vida en su cotidianeidad. Frente a todos los desengaños o deficiencias de la vida, esta experiencia permanecerá como una medida de todo lo existente, como una exigencia intrínseca del dinamismo trascendental del hombre: sólo en la relación interpersonal –cuyo culmen es el amor- se da interioridad, trascendencia y libertad de comunión. En breve, este punto de partida se constituye, por su misma fuerza fenomenológica, por su densidad metafísica y por sus consecuencias antropológicas en la tarea fundamental de la *Hermenéutica Simbólico-Analógica*. La tarea se convierte en reto: ¿seremos capaces de hacer explícito el principio metafísico *ser y amar son coextensivos* sin

traicionar su inmediatez pática, sin darle la espalda a la sustancia fenomenológica de la vida que se afirma en su aparecer?

## **OCHO TESIS FUNDAMENTALES DE LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICO-ANALÓGICA**

1. Entre el silencioso fluir de la *analogía* y el rumor infinito de la metáfora, irrefrenable, misterioso y multivariado surge el *símbolo*. Como un arco tensante, apoyado *en* e influido *por* ambas instancias, a manera de *dramatis personae* recoge los mandatos creativos del ser análogo; con la fuerza discursiva de la metáfora orienta y prescribe los roles que los sujetos desempeñan en un *todo* (comunidad, sociedad, religión, etc.) y bajo una cada vez más sorprendente combinación de imagen, concepto y regla social, determina las articulaciones del vínculo social y escenifica el itinerario ético-político y cultural de las personas y las comunidades.

Inhesión mutua de *analogía-metáfora-símbolo*, que surgiendo de la originaria experiencia existencial señalada en el punto de partida, se despliega en la multitud de contextos, relaciones y significados. En efecto, este es el curso de nuestra vida: *acontecimientos* y *procesos*, entrelazados y únicos de analogías-metáforas-símbolos que van creando el “momento presente” donde el pasado se encuentra y el futuro se aproxima. Este es también el tejido de *tramas* que hilvanados por esta triada conforman el “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) que la Hermenéutica Simbólico Analógica (HSA) tematiza y busca comprender. Estas son las *mediaciones onto-poiéticas centrales* que vinculando el ser y el aparecer constituyen la razón formal de la HSA.

He aquí el horizonte que reconoce y asume, como contexto histórico, social y cultural, la HSA. Este vasto campo, que abarca desde lo pre-verbal y lo pre-reflexivo en su más pura fenomenalidad hasta lo social con sus reglas e instituciones pasando por la imaginación poética, la palabra, el concepto y la acción, convoca las formas más misteriosas y sublimes para revelarnos la experiencia humana en la circulación siempre viva y sorprendente entre

la naturaleza y el espíritu. En este enorme arco, sensorial, emocional y conceptual, se despliega el “mundo de la vida cotidiana” para dejarnos ver en claves, cifras y formas logocónicas, lo que puede acontecer cuando Trascendencia y Encarnación se esposan bajo el signo de una tensión que “está a caballo de las raíces mismas del Ser, de las fuentes impalpables de las sensaciones.”<sup>159</sup>

2. Queda pues establecido. La Hermenéutica Simbólico-Analógica (HSA) naciendo de la experiencia interpersonal y originaria del amor madre-hijo, toma forma y se despliega bajo el signo y el patrocinio de la inhesión mutua y la recirculación permanente de la triada *analogía-metáfora-símbolo*. Esta configuración tripartita, marca con un sello esencial la naturaleza y el ejercicio de la HSA. Al mismo tiempo que se ve conformada por una ontología peculiar que le da forma específica al ejercicio reflexivo a través de un lenguaje mixto, también este triple principio ontológico determina tanto la temporalidad histórica y el sujeto como la acción humana y la vida ético-política. Los problemas particulares de la comprensión, interpretación y aplicación hermenéuticos son vistos no aisladamente sino bajo la óptica formal de la interacción de *analogía-metáfora-símbolo*.

3. A la luz de esta triada, la HSA recoge, comprende y articula la *tensión onto-poiética* del sujeto como un ser historiado y encarnado (*embodied self*) que oscila dramáticamente entre la trascendencia y la creatividad de los modos-de-ser y el acontecer dramático de la conciencia histórica, de la competencia narrativa, de la representación de las prácticas sociales, de la construcción simbólica de la cultura y del empeño y compromiso éticos. Dicha tensión, vista especialmente en sus procesos, captura la atención de la HSA hasta convertirse en un foco principal de estudio.

4. La ontología que preside, gobierna y acompaña el ámbito total de la HSA y configura -paso a paso- el estudio del sujeto, de la intersubjetividad y de la acción ético-política es una *ontología de los procesos y de los acontecimientos* que da cabida a un plan de desarrollo de la persona, mismo que se constituye en una exigencia fundamental para que el sujeto:

---

<sup>159</sup> CÉZANNE PAUL, BERNARD EMILE (1986) : *Conversations avec Cézanne*, Paris, Macula.

4.1 Pueda optar por el primer imperativo categórico: la afirmación de la-vida-en-sí-misma, vida para sí y para los demás conformada y afirmada, una y otra vez y que tiene su más alta, profunda y genuina expresión en el amor en todas su formas.(*dimensión material* de la HSA).

4.2 Las formas sensorio-motoras, simbólicas y afectivo-discursivas para alcanzar una y otra vez, en la configuración espacio temporal de la existencia, el triunfo de la vida sobre la muerte, se suceden e integran en el rango armónico y trascendente de lo simbólico-lo analógico-lo narrativo-lo poético–lo retórico (*dimensión formal* de la HSA).

4.3 El sujeto, en su aparecer fenomenológico y en su dimensión ontológica, no puede ajustar sus acciones éticas de acuerdo al *ser-para-la-vida-como-experiencia-afectiva* y conformar una existencia digna, honesta y justa si no está habilitado y es formado con un repertorio de diferentes recursos, competencias y estrategias, que le permitan *-en, con y a través de* su comunidad- ejercer con libertad, imaginación y creatividad un responsable “cuidado-de-sí-mismo” y una generosa “preocupación-por-el-otro”.(*dimensión instrumental* de la HSA),

4.4 En último término, asumir el propio destino, ejercer la sabiduría práctica y de este modo disponerse a ejercer la conciencia histórica para escoger -entre la estabilidad y el cambio- los cursos de acción que puedan llevar *-en, con y a través de* su comunidad(es)- a construir un mejor futuro afirmando con ello el valor tras-generacional de las personas, rescatando lo mejor de la tradición y afirmando los *no lugares*, es la gran tarea hermenéutica que brota de la vinculación necesaria de la ontología, la estética y la ética (*dimensión final* de la HSA). En efecto, sin el empeño por la creación de un proyecto utópico, cifrado en el principio de la esperanza, simplemente no hay futuro.

5. La HSA se mueve dinámica e integrativamente entre el ámbito de la constitución (*el ser*) y la textura de la realidad cotidiana (*los fenómenos*) utilizando para ello tanto el lenguaje

metafísico-especulativo como el lenguaje poético-retórico. Separar el ser del aparecer, escindir el entendimiento de la emoción, no sólo significa fracturar la armonía de la experiencia sino también romper la unidad del lenguaje (que existe como una totalidad). De acuerdo a esta visión integrativa, una hermenéutica de corte fenomenológico como es la HSA no puede exponerse gravemente a atomizar la realidad y a vivir en las regiones del reduccionismo, del positivismo y de la metodolatría. Por ello mismo, la HSA acepta una doble fidelidad que integra el principio filosófico perenne del *ver* y el *comprender*<sup>160</sup>. En otras palabras, fidelidad al ser y a la vida ya que el ser sin la vida no se deja aparecer y la vida sin el ser carece de hondura y de trascendencia. Finalmente búsqueda conjunta y entrelazada de Trascendencia y Encarnación.

6. La HSA considera la *analogía*, más como un principio trascendental y como una conciencia afectiva que como un razonamiento y un argumento. La HSA rescata la *trascendencia* y la rehabilita como un movimiento al servicio de la analogía que pone a prueba la libertad y la creatividad del hombre al permitirle transgredir diversos órdenes o esferas del *ser*, del *estar* y del *actuar* para de este modo utilizar los recursos del ser y promover en el sujeto histórico-encarnado el ejercicio de las capacidades y educar su sensibilidad y reflexión para una toma de decisiones sabias en los asuntos contingentes.

7. Si bien la HSA se mueve entre la esencia y la apariencia, entre las profundidades del ser y la carne del mundo, su énfasis radica, como “un ejercicio de la sutileza de la aplicación”, en los *campos de la praxis* que es donde el capitalismo posindustrial desorganizado ha transformado brutal y aceleradamente las configuraciones del espacio y del tiempo y es justo ahí donde necesitamos comprender y denunciar sus desplazamientos y los estrechamientos, desigualdades y despojos que está creando.

8. Por último el sujeto de la HSA es un sujeto cuyo primer contexto, antes de lo narrativo, lo retórico, lo hermenéutico, está constituido por la empatía en un escenario interpersonal y se ve investido por un “enjambre o madeja de historias” (*Verstrickung*) que lo conforma en

---

<sup>160</sup> PATOCKA, JAN, *op.cit.*, pp. 3 y ss.

el tiempo y en el espacio. A través de la empatía, se constituye la conciencia y la dimensión interpersonal de la propia existencia. Y a través del nudo de historias se constituye su ser más íntimo a tal punto que sólo un *ser historiado* puede tener significado, sentido, referencia.

Este sujeto –vulnerable pero libre- vive en tensión continua su proyecto de vida y su realización biológico-estética, social y política a tal grado que su compromiso con el ser, su relación interpersonal que es senso-perceptiva y afectivo-empática y su desempeño ético forman una unidad, lo que implica que existe un vínculo indisoluble entre biología-ontología-estética-ética.

## **EL PRINCIPIO ANALOGÍA Y SU CONTEXTO EMOCIONAL, INTERPERSONAL Y SIMBÓLICO-TROPOLÓGICO**

### ***En búsqueda de un nuevo horizonte de comprensión de la analogía***

Si la analogía revela el exceso y el esplendor de la carne, ilumina la intencionalidad de las trayectorias del discurso y reconfigura el sentido de la acción es porque desde que nace – como relámpago de futuro- ilumina un amplio campo atravesando fronteras y trasgrediendo distintos órdenes de trascendencia. Desde lo sensorio-motor y lo perceptual hasta lo afectivo-emocional (empático) y de éste a lo intersubjetivo y narrativo, se nos muestra al sujeto como capaz de crear figuras simbólico-tropológicas (la analogía no camina sola) para con ellas dar en el blanco: crear un nuevo significado y con él cambiar el tejido de relaciones y procesos de la vida personal, social, política y religiosa en un determinado campo de conocimiento y *más allá*. Ahora bien, si queremos entender el amplio, complejo y creativo itinerario de la analogía, necesitamos, al menos tres cosas: (1) no sólo debemos ubicar los diferentes contextos (*source, path and target*) donde ésta crea y recrea diferentes “modos de ser”y “presencias” sino también (2) reconocer que no hemos tomado en cuenta la naturaleza pre-reflexiva y pre-verbal de la conciencia corporal del sí-mismo como tampoco las fases temporales de la afectividad y de las emociones, y finalmente (3) si

queremos comprender la analogía en su núcleo central como una *correspondencia trascendental e intencional de relaciones*, entonces debemos superar la dicotomía pensamiento-emoción, desechar la idea que la percepción es sólo pasiva e instaurar el rol de la empatía en todo el proceso de construcción de la analogía.

### ***El itinerario de la analogía: las diversas facetas de la intencionalidad***

La intencionalidad, que no es otra cosa que la dimensión praxeológica (operativa) de la trascendencia, encuentra en la analogía no sólo el componente intelectual o lógico sino el emocional y el perceptual que junto con el lenguaje se conjuntan para ir trasgrediendo esferas y crear combinaciones de relaciones y con ello pasar de lo conocido a lo desconocido. En otras palabras, cada vez que ocurre una analogía, la intencionalidad arranca del yo corporal, que en el acto de la percepción, como una acción hermenéutica<sup>161</sup> y en la vinculación pensamiento-emoción, como dinamismos selectivos y teleológicos, logra crear una trascendencia que se analogiza con otra trascendencia de una esfera diferente o más avanzada o de mayor complejidad para presentar un nuevo campo de relaciones y una nueva *totalidad*.

Ahora bien, no debe olvidarse que esta totalidad ha sido el fruto de una increíble cooperación entre la “percepción y la emoción como aspectos dependientes de la acción intencional”<sup>162</sup>. Totalidad que sólo puede entenderse a la luz de la red dinámica que a gran escala integra todas las actividades del ser humano sobre la base de sus propias pautas de referencia interna y autónoma. A la luz de esta totalidad trascendente, la analogía es el resultado, en cada escala del tiempo, de un modelo de auto-organización emocional que bajo una permanente integración de emoción-pensamiento y acción, en su punto más alto de elaboración –el encumbramiento doxatélico- trabaja intersubjetivamente produciendo, al ritmo de una continua correspondencia de relaciones, instancias de percepción, de

---

<sup>161</sup> HEELAN PATRIK A (1983): Perception as a Hermeneutical Act, *The Review of Metaphysics*, Vol.37, 1, p.65-71.

<sup>162</sup> THOMPSON EVAN, *op.cit.* p.366.

evaluación y de acoplamiento que la mayor parte del tiempo son pre-reflexivas y culminan –mediante la empatía– en una nueva comprensión de la *subjetividad intersubjetiva*.

Lo que para Proust era la imaginación (“mi único órgano para gozar de la belleza”)<sup>163</sup> lo es ahora la analogía (siempre en entrelazamiento con la metáfora y el símbolo) para la *Hermenéutica Simbólico-Analógica*. En efecto, mediante la analogía se trasgrede para trascender, se trasciende para crear relaciones y se crean (nuevas) relaciones para descubrir y combinar y reubicar nuevos campos de conocimiento, antes no conocidos o mejor dicho para crear totalidades de mayor magnitud o complejidad o figuras simbólico-sinecdóticas de un valor singular. Ahora bien, cada vez que nace una nueva analogía, está comprometida la empatía como acto intencional-gratuito-trascendente. Es decir, la analogía vive en la anticipación gracias a la emoción y la afectividad que intencionalmente la disparan “hacia afuera” y “más allá” no sin antes darse un movimiento corporal de auto-afección. El entendimiento, que vive esposado con la emoción y el auto-afecto pre-reflexivo, le pondrá posteriormente orden y cauce a la energía y fluidez emocionales. En otras palabras, en y desde el más profundo acto de inmanencia (el auto-afecto y la auto-posesión doxatélica), el sujeto se trasciende empatizando con todo aquello *posible* que siente y percibe mediante todo su ser corporal y que se ve enriquecido por el entrelazamiento de emoción-pensamiento, precedido por la percepción activa y pasiva. En breve, sin estos componentes perceptivos-emocionales-cognitivos que culminan en los “esquemas imaginales”<sup>164</sup> y en un “mapping”<sup>165</sup>, no habría estados corporales, auto-afecto, motivación e impulso hacia fuera, como tampoco atención, empatía, trascendencia e intencionalidad. Y finalmente, tampoco existiría la analogía.

### ***La analogía, por derecho propio y por partida triple es un proceso afectivo-emocional***

---

<sup>163</sup> PROUST MARCEL (1987-1989): *À la recherche du temps perdu*, Paris: Pléiade, T.IV.

<sup>164</sup> JOHNSON MARK (1987): *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason, and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>165</sup> GENTNER DEDRE et alii (1997): Analogical reasoning and Conceptual Change: A Case Study of Johannes Kepler, *The Journal of Learning Sciences*, 6(1), 3-40.



A lo largo de todo este escrito he afirmado varias proposiciones que al vincular tanto la neurodinámica<sup>166</sup>, el psicoanálisis<sup>167</sup> y la psicología<sup>168</sup> como la fenomenología<sup>169</sup> y la ciencia cognitiva<sup>170</sup>, llegan desafiantes y programáticas para ensanchar el campo de la hermenéutica. Por espacio de tiempo las resumo. Primero, sin emoción no se da ningún acto intencional. O dicho de otra forma, todos los actos intencionales son emociones, es decir, la emoción debe entenderse como anticipación de una acción intencional. Segundo, sin emoción no hay acción. Tercero, y esto en el nivel más arqueológico-teleológico de la analogía. Sin auto-posesión afectiva y doxatélica que se da en un nivel pre-reflexivo y pre-verbal, no se da ningún movimiento de trascendencia como tampoco ningún proceso creativo.. Y finalmente, desde el momento en que sin empatía no hay auto-conciencia como tampoco conciencia relacional, entonces se puede establecer que la analogía—especialmente en su versión moderna- o es afectivo-emocional o no es nada ya que si es emoción, es acción y si es acción, es acción“de cuerpo presente”, intencional, trascendente e intersubjetiva, donde entra la empatía y se la vive para trascenderla.

***La analogía, como principio trascendental, recoge e integra el ser de la naturaleza, el ser de la afectividad y el ser de la historia mediante la intersubjetividad***

La analogía, más allá de sus audaces mecanismos de razonamiento, se concibe dentro de la *Hermeneútica Simbólico-Analógica* como un *principio trascendental* que recoge e integra no sólo los objetos del mundo de la vida sino la naturaleza del sujeto desde lo carnal-espiritual, lo senso-perceptivo, lo poético-simbólico y afectivo-cognoscitivo para extenderse a la historia misma en la interrelación pasado-presente-futuro y abarcar también

---

<sup>166</sup> FREEMAN WALTER J, op.cit.

<sup>167</sup> ORANGE DONNA (1995): *Emotional Understanding. Studies in Psychoanalytic Epistemology*, New York: Guilford Press.

<sup>168</sup> LEWIS M.D., and GRANIC, I, eds (2000): *Emotion, Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*. Cambridge: Cambridge university Press

<sup>169</sup> ZAHAVI, DAN, op.cit. Nathalie Depraz, *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: J. Vrin; Shaum Gallagher y Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*. London: Routledge, 2008.; Don Welton, *The Other Husserl. The Horizon of Transcendental Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000; Jean Grondin, La contribución silenciosa de Husserl a la hermenéutica, pp.37-50, en Idem, *El Legado de la hermenéutica*, Cali, Colombia: Universidad del Valle, 2009.

<sup>170</sup> THOMPSON EVAN, op.cit.

la vida ético-social en su fábrica de ilusiones, símbolos, mitos y rituales. En efecto, sin analogía no tendríamos esferas de trascendencia donde los modos-de-ser y las presencias-encarnadas pudieran dibujar intencionalmente (y sin emoción no hay acción intencional), el abanico del descubrimiento y del progreso recreando la dinámica intersubjetiva de la subjetividad que es el núcleo en torno al cual se está articulando la analogía en sentido moderno, es decir *una analogía de la subjetividad intersubjetiva*. En resumen, la analogía no sólo crea doxatéricamente *los modos de ser* sino que poiéticamente los combina y los recrea en cuanto *presencias* mediante la conciencia interpersonal, cuyo elemento clave es la empatía, la afectividad y la emoción.

### ***El impacto de la analogía en el mundo de la vida cotidiana y su comprensión hermenéutica***

¿Qué sucede cuando, fruto de la doxatelia, de la afectividad y de la intencionalidad creativa, *aparece* una analogía? ¿Cómo *aparece* la continuidad de la mente y de la vida cuando la profundidad del óntos creando –mediante un salto de trascendencia– una analogía, se hace presente en la carne del mundo? Es entonces cuando se encuentran dos totalidades que, simbólicamente ensambladas, nos dicen que “la vida sólo puede ser conocida por la misma vida.”<sup>171</sup> y que la empatía es la pre-condición para comprender no sólo al “otro” sino la “alteridad”, reflejada en el orden vital del mundo. He aquí las dos totalidades.

#### ***Primera Totalidad***

Cuando en el silencioso y sorpresivo aparecer de la existencia viene a presencia una analogía, surge entonces un *todo kinético-poético-moral*. Los reinos que aquí se dan cita y hacen su aparición son reinos que enseñándonos, nos responsabilizan e ilustrándonos, nos conminan. Lúdicamente la imaginación productora, desde las consecuencias sensoriales

---

<sup>171</sup> JONAS HANS (1999):*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Chicago: University of Chicago Press, p.91.

que esto implica para la intencionalidad, los invoca y los llama por su nombre : la Poética de lo *posible*, La Estética de lo *sublime* y La Capacidad primordial para crear *mundos morales*. Es entonces cuando debemos pensar en la responsabilidad que tenemos al crear una analogía. Ejercemos esta triple capacidad biológico-ético-estética en nuestro trabajo filosófico mientras afirmamos, por lo alto y en la más profunda interioridad, la sinfonía sensorio-espiritual del bien, de la verdad, de la belleza y de la unidad. O en otras palabras, esta vez con el genio de Santo Tomás: el hombre se vivencia y actúa como “quodammodo omnia.”<sup>172</sup> Finalmente tres campos imaginativos resumidos, por el milagro de la analogía, en uno solo: la Poética de lo *Posible*.

### ***Segunda Totalidad***

Cuando en el insólito aparecer de la vida viene a presencia una analogía, también surge un *todo estético-lúdico-festivo* que pide ser recreado en la contemplación y en el júbilo y en la fiesta. Este todo estético, *como* figura hilemórfica y empírico-trascendental, nos hace revivir la plenitud de la vida a través de la unidad cerebro-mente-mundo. Nos comunica que estamos vivos y nos empuja a construir nuevos futuros. Es entonces cuando se puede decir que la analogía tiene una dimensión arqueológica–teleológica: arranca desde lo más profundo del cuerpo espiritual *como* excedente de lo sublime para presentarse, *más allá*, como figura de un nuevo futuro. Quizás nazca como “tiniebla luminosa” allá en el suelo antropológico más íntimo de ‘las bodegas del alma’ y de los movimientos del cuerpo pero una vez que levanta el vuelo y llega a su zenit aparece como relámpago de futuro para iluminar el mundo y la cultura por mucho tiempo. Pensemos en las analogías de Leonardo da Vinci, de Kepler; en las de Darwin, en las de Kant y Husserl y Blondel y en las de Ricoeur, por cierto hasta ahora desconocidas para una gran mayoría.

***La unión de las dos totalidades explicita la conciencia interpersonal como núcleo central de la analogía***

---

<sup>172</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO: Summa Teologica, I, q. 91 a. 1.

He aquí el misterioso viaje de la analogía. Aquel que va de la esencia a la apariencia para conducirnos al ser que aletea en la singularidad cambiante y a partir de ahí, elevarnos al ser que abarca la totalidad de lo universal. Universal antropológico que ilumina nuestra vida cotidiana y que constituye, en algunos momentos luminosos, el punto de partida de una nueva conciencia histórica.

He aquí la analogía contemplada y analizada a la luz de en un amplio arco que va desde lo kinético hasta lo estético y moral integrando la biología, la psicología y la fenomenología. Y con ello se postula que debemos caminar con los logros de Santo Tomás, de Kant y de Husserl; de Ricoeur y de Beuchot pero también más allá de ellos. La analogía analizada aquí implica dos *todos*: uno kinético-poético-moral y otro estético-lúdico-festivo que se necesitan mutuamente, se entrecruzan y se vivifican uno al otro, uno en el otro, formando un círculo hermenéutico de comprensión, o mejor, una espiral de creatividad. Dos todos que al crear los *modos de ser* y escenificarlos en *presencias concretas* logran articular y rearticular –en el tiempo y el espacio históricos- el milagro afectivo-emocional-empático de la conciencia interpersonal, núcleo central de la analogía y lugar por excelencia del estudio y la aplicación de la *Hermenéutica Simbólico Analógica*.

### ***Contra mis adversarios***

Los filósofos cognitivistas a ultranza, los reduccionistas *simpliciores*, algunos analíticos de la vieja guardia y todos aquellos que sostienen que la analogía es un proceso únicamente lógico, ¿querrán aprender una parte esencial de la intencionalidad que brota de las consecuencias sensoriales de nuestras propias acciones o están dispuestos a negar el yo corporal-afectivo con todo y sus aspectos de autonomía, contextualidad y complejidad? Su fatigosa y artificial distinción de lo “racional” versus lo “emocional” parece que el fondo aboga por la alta intensidad caótica de los componentes del cerebro frontal pero ignoran la dinámica cooperativa de la conciencia y de todos sus subsistemas y de camino pasan por alto el “yo concreto” de Husserl y el “yo corporal” de Freud.

Finalmente, para todos aquellos reduccionistas que ven la analogía alejada de la vida y como un obstáculo para una filosofía de largo aliento, les quiero decir que ha sido su propia lógica la que ha matado a la analogía justamente en el acto onto-poiético de su nacimiento, cuando doxatético, empático y emocional el sujeto – *sortie de soi hors de soi*- emerge trascendiendo para co-crear su subjetividad intersubjetiva y así dar forma a un nuevo modo de “presencia”. Y suspendidos en el vacío –*nulle-part jamais*- estos filósofos se han quedado con una metáfora muerta en las manos y los ojos llenos de terror. Pero hay un remedio. Del vacío (y del terror) sólo se sale con la fuerza de la afectividad, con la emoción que es intencionalidad y acción y en un contexto intersubjetivo de empatía

## A MODO DE CONCLUSIÓN

### *¿Podremos caminar hacia la creación de una nueva conciencia hermenéutica?*

Necesitamos una Hermenéutica “de cuerpo presente”. No una hermenéutica donde la experiencia sea solamente un tipo de pensamiento. Una hermenéutica donde la analogía sea algo más que pensamiento sin temporalidad afectiva y emocional y sin enraizamiento en los ritmos corporales. Necesitamos una hermenéutica que considere las cosas no sólo en su esencia, es decir en la forma de sus determinaciones objetivas sino que analice los procesos de cómo el sujeto, en el fluir afectivo-cognoscitivo, crea analogías, símbolos y figuras tropológicas para comprender, apropiarse y vivir la encarnación de la mente y la trascendencia del cuerpo espiritual.

Necesitamos volver a la “existenz” de Kierkegaard, apropiada y enriquecida por Jaspers y replanteada por Ricoeur. Necesitamos una hermenéutica que concilie, por caminos posibles y creativos, la trascendencia y la encarnación tanto del ego como del cuerpo. Requerimos una existencia con su dramaturgia cotidiana y sus ‘situaciones límite’ pero sin olvidar “la experiencia profunda del ser” del gran Luis Cencillo que se anticipó a su época. Necesitamos volver al “aquí y ahora” sin olvidar el “allá y entonces”. Se precisa tomar en consideración que los modos de ser, que son *presencias* e implican un “estar” y un “llegar a

ser,” con su carga unitaria de emoción-pensamiento, son espacios prioritarios de reflexión para la hermenéutica.

Queremos una hermenéutica donde el mundo y la vida no sean sólo para pensarlos y comprenderlos sino para percibirlos (y la percepción es una acción intencional) y sentirlos (con los sentidos y con la afectividad) y quererlos (con la emoción y el pensamiento como unidad de energía y orden) y celebrarlos en la contemplación y el silencio del júbilo íntimo, en la calidez y ternura de la relación interpersonal y en la solidaridad y la identidad social de la comunidad.

Necesitamos una hermenéutica que, en tensión continua y aceptando sus recursos y sus limitaciones, se sienta y se sepa jalonada por una *doble fidelidad*: hacia la profundidad del óntos y hacia la carne del mundo, para con ello y en todo momento, recobrar la *imaginación poiética* que lo mismo crea el lenguaje simbólico-tropológico haciendo nacer nuevos significados, que se eleva para establecer el lenguaje especulativo desvelando así la constitución del ser para finalmente articular el lenguaje de la acción y de las decisiones éticas en la contingencia de lo cotidiano y en los conflictos graves.

Queremos y necesitamos, entre círculos de comprensión, entre correspondencia de relaciones y bajo el cobijo de la misteriosa inclusión empiría-trascendencia, una *nueva conciencia hermenéutica*. Si tal empresa es posible, será obra lenta y prolongada, realizada no por aquellos que se aferran a defender su parcela de conocimiento sino por los que con imaginación disciplinada se lancen a fertilizar la filosofía con varios enfoques y a dialogar con las ciencias sociales y humanas y a tomar en cuenta los esfuerzos y resultados de algunos modelos de la ciencia cognitiva que han dado muestra de un diálogo abierto, audaz y fecundo. Si esto sucede, estaremos rehaciendo el tejido precioso que une y comunica la profundidad del óntos y la carne del mundo y habremos dado un paso más: avizorar una nueva edad, es decir, la edad simbólico-analógica de la razón, aquella que es capaz de comprender e interpretar el ser de la vida y la vida del ser sin temor a utilizar *the four master tropes* que circulan entre el símbolo y la analogía como un halito de vida, que

conectan el ser del cuerpo y el ser del yo, que le dan continuidad y frescura a la vida, contribuyendo a crear la *analogía como un todo kinético-poiético-estético y moral*, que articula mediante sus símbolos el amplio arco vital que va desde las imágenes hasta las reglas sociales pasando por los conceptos.

-----

Deseo ahora presentar tres enfoques de los que tengo conocimiento más cercano y directo – sin ser los únicos- y que brotando de la Hermenéutica Analógica están haciendo contribuciones significativas. Me refiero a las propuestas de Coca y colaboradores, de Buganza y de Otero León.

***Los objetos tecnológicos: una nueva metodología fenomenológico-hermenéutica y más allá***<sup>173</sup>

Juan R. Coca, Jesús A. Valero Matas y Francesca Randazzo vienen trabajando, desde la sociología, el estatuto epistemológico de los objetos tecnológicos con el fin de articular una nueva propuesta que respete tanto el objeto como el sujeto y la misteriosa interacción entrambos. Saben que las categorías de los objetos tecnológicos sólo se pueden describir fenomenológicamente y así lo aceptan. Pero surge el siguiente problema: ¿por qué caminos y cómo se da el conocimiento de estos objetos?

Después de analizar varias teorías, llegan a la hermenéutica analógica de Beuchot para lograr varias cosas. (1) Reconocer la tensión que ocurre entre el *aparecer* del objeto tecnológico y la apropiación del sujeto; (2) respetar los grados de conocimiento y verdad

---

<sup>173</sup> Las obras de Juan R. Coca y colaboradores que he consultado para la presente reflexión son: (1) Juan R. Coca y Jesús A. Valero Matas, El Integracionismo como Solución a las guerras de las ciencias, *Intersticios*, Vol. 3 (2) 2009, pp.279-283. (2) Juan R. Coca y Jesús A. Valero Matas y Francesca Randazzo, Vindicações analógicas entre la tecnociencia, la realidad y la hermenéutica, en Luis Alvarez Colin (ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad*, Colección hermenéutica, Analogía e Imagen, No.12. México, D.F: Ducere, 2011, pp.215-232.

que ocurre en la interacción y (3) rescatar una interacción donde se da una transformación mutua, si bien el anclaje se opera sobre una base ontológica: el realismo metafísico.

La postura de Coca y colaboradores –en cuanto sociólogos- es muy pertinente y oportuna desde el momento en que buscan llenar un vacío: “una de las debilidades de las ciencias sociales ha sido la incapacidad para desarrollar una teoría adecuada del cambio tecnológico”.<sup>174</sup> Sin embargo, creo que la interacción endógena y exógena que se da entre ciencia-tecnología-cultura, implica que estos autores asuman -de manera explícita- que se están moviendo “más acá” y “más allá” de una propuesta y una tarea epistemológicas. Es decir, su propuesta si bien tiene un *focus*, (“explicar el sistema tecnocientífico [STC], rompiendo las dicotomías, en especial la guerra entre la sociología y la filosofía de la ciencia”), sin embargo su propuesta necesariamente camina, por una lado, entre la ontología, y por el otro, entre la estética y la ética, teniendo como recursos el “integracionismo” de Ferrater Mora, (en cuanto método y como un punto de vista filosófico) y “la hermenéutica analógica” de Mauricio Beuchot en tanto instancia interpretativa. Me voy a explicar brevemente.

El “más acá” de los objetos tecnológicos es una *ontología implícita* que subyace a la formulación de los criterios y a la preparación de los métodos de las diversas fases tecnológicas y que supera el conocimiento objetivo tal como lo concibe la tecno-ciencia. Es decir, ésta mantiene en todo momento una visión del ser humano que mediante la modelización llega hasta la misma operacionalización de la tecnología, con objetivos muy precisos. Ahora bien, los objetivos de la ciencia y la tecnología que viven en continua relación son pragmáticos, precisos y rentables (buscan tan sólo el crecimiento) y se ejercen bajo un control puntual. Precisamente por lo anterior, no se puede afirmar que estos objetivos se puedan erigir en valores para dictaminar los criterios de la situación existencial de las personas en su significación ética. Se apela entonces a una conciencia crítica, más allá de los límites del desarrollo técnico-científico y de sus valores. En otras palabras, más

---

<sup>174</sup> FREEMAN CHRISTOPHER (1988): Préface dans Jacques Perrin, *Comment naissent les techniques. La production sociale des techniques*, Paris: Publisud.



allá de los objetos concretos y utilitarios de la tecnología, nos debemos plantear una conciencia fiel, tanto a los llamados del ser, como a la significación ética.

El “más allá” es una *ética*. Es decir, una visión totalizadora que engloba, respeta y cultiva los intereses existenciales del ser humano, como sujeto y como colectividad. Es un ejercicio de “razón ampliada”, más allá de los beneficios y limitaciones de la “razón tecnológica”. Pero, y debemos poner especial atención en ello, esta ética brota de las aportaciones que la fenomenología hace sobre la comprensión de la existencia: la unión *cuerpo-temporalidad-alteridad*. Sólo abarcando la interacción de estas tres dimensiones se puede hablar de significación existencial y de significación ética. Más aun, ambas significaciones se co-determinan.

Y ¿dónde entra la hermenéutica? Surge a partir del análisis que hacemos del *sentido existencial* de las situaciones que afrontamos en la cotidianidad. Y además se pregunta: ¿por qué tales situaciones tienen significado para una vida ética? Y esta pregunta, que primero es hermenéutica y versa sobre las tres dimensiones fenomenológicas de las situaciones vividas existencialmente, concluye con la significación ética, es decir, en los dominios de la acción para iluminar las situaciones contingentes mediante la razón práctica.

En otro orden de cosas, cuando Coca, Valero Matas y Randazzo hablan de las metáforas y de los imaginarios sociales<sup>175</sup>, es muy acertada su postura siempre y cuando consideren que tanto aquellas como éstos son poderosas *representaciones con valor simbólico*, es decir configuraciones que vinculan, por una lado, la identidad de una persona o de un grupo de personas, y por el otro, las prácticas sociales. Para el enfoque sociológico que desea estudiar las nuevas sociedades tecnológicas, entendidas de este modo las representaciones significan un gran valor heurístico - doble, por cierto- que se aprecia desde la vertiente semántica por sobre la pragmática. Primero, el momento semántico de las representaciones

---

<sup>175</sup> COCA R. JUAN and VALERO MATAS. JESÚS A (2010): (BIO)Technological Images about Human Self-Construction on Spain Context: A Preliminary Study, *Studies in Sociology of Science*, Vol. 1, No.1, pp.58-66.

nos permite analizar cómo se constituye el fenómeno social y segundo, el análisis semántico nos coloca directamente frente al fenómeno en sus contextos de interacción práctica. Lo anterior es tanto más importante cuanto que hoy la sociedad del capitalismo de la posorganización, nos ha lanzado a vivir:

Una específica ‘economía de signos y espacio.’ El orden global contemporáneo, o el desorden, es así una estructura de flujos, un conjunto des-centrado de economías de signos en un espacio. [...] Hay cambios en la naturaleza no sólo de los sujetos, sino de los *objetos* mismos arrastrados en esa movilización. Se van vaciando de contenido material. Cada vez más se producen *signos*, no objetos materiales.<sup>176</sup>

Así y todo, se abre un gran campo de investigación de *sociología hermenéutica* (al estilo del gran Georg Simmel), siempre y cuando hermenéuticamente tomemos en cuenta que entre la totalidad corporal del ser humano y la totalidad existencial, se ubica *la totalidad simbólica* que enmarca, configura, articula y rearticula la relación entre sujetos y objetos, que cada vez más veloces, tanto los unos como los otros, circulan con interacciones pasajeras, intensas y diversas, quedando el “sentido” en suspenso y contrayéndose el espacio y el tiempo. Justo aquí surge también la dimensión estética (una dimensión del sistema cultural) en las investigaciones de Coca y asociados. En efecto, sin el estudio de la estética, nuestros autores no podrían visualizar y analizar “formas cargadas de significación que de modo único unen una configuración concreta, inscrita en un material y una ‘esencia’ individual.”<sup>177</sup> Por ello, muy atinadamente Coca y colaboradores hablan de las metáforas, menormente de los símbolos (que de paso sugiero que se amplíe más su estudio) y centralmente de los imaginarios sociales. En efecto, contemplar puntualmente la evolución afectiva, intencional y efectiva de las formas estéticas, seguramente les dará frutos magníficos en sus análisis. A guisa de ejemplo veamos lo que sucede en nuestros flujos tecnológicos y culturales que hoy corren veloces en el capitalismo de consumo. ¿Qué

---

<sup>176</sup> LASH SCOTT and URRY JOHN (1998): *Economías de Signos y de Espacio. Sobre el Capitalismo de la posorganización*, Buenos Aires: Amorrortu, pp.16-17.

<sup>177</sup> LADRIERE JEAN (1978): *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Sígueme, p.145 y ss.

sucede? Es la función poética, simbólica y estética de los objetos tecnológicos la que primariamente se apodera de las masas vía la afectividad, la emoción y el diseño hasta constituir verdaderos íconos. Esto opera intensamente en la música, en el cine, en los automóviles, en las computadoras, en la telefonía, en la ropa de marca, en el football, etc. Y todo ello implica la tecnología en sus diferentes fases: (1) el polo funcional (actividades); (2) el polo genético (el futuro) y (3) el polo ontológico (estructura).

Finalmente quiero señalar dos puntos clave sobre el contenido y el abordaje de los interesantes y prometedores trabajos de estos tres sociólogos.

1. Desde el momento en que la heurística de la tecnología –un campo emergente de conocimiento- tiene un carácter transversal y de esencia transdisciplinar, los recursos de *pre-modelizaciones* pueden aportar luz para la formulación de hipótesis. Ahora bien, para lograr este objetivo la hermenéutica analógica, como punto de partida para el análisis de lo real, puede ser de gran ayuda. En complemento a lo ya dicho, sugiero que sería interesante seguir profundizando en la analogía, no sólo como razonamiento y argumentación sino especialmente como “principio trascendental”<sup>178</sup>, que también encuentra apoyo en especialistas en ciencias sociales como Edgar Morin:

“le but même de l’activité cognitive est de ‘stimuler’ le réel perçu en construisant un *analogon mental* (la representation), et de stimuler le réel conçu en élaborant un *analogon idéal* (théorie).”<sup>179</sup>

2. Los límites tanto internos como externos de la tecno-ciencia nos llevan a pensar que estamos lejos de que este complejo pueda convertirse en el principio integrador último en relación a los sistemas culturales, la ciencia y la tecnología. Parece ser que la mediación adecuada entre los sistemas es *la acción*. Y es dentro de su ámbito y características donde

---

<sup>178</sup> Para analizar el “principio analogía como principio trascendental se puede ver este trabajo en su primera parte, bajo el apartado V: *El Principio Analogía y su contexto emocional, interpersonal y simbólico-tropológico*.

35 MORIN EDGAR (1986): *La méthode -3- La Connaissance de la connaissance*, Paris. Seuil.

se puede plantear el problema de la integración. La razón de fondo, tanto ontológica como hermenéutica y ética la podemos encontrar en que:

“la acción tiene su propio destino, no se limita de ningún modo a ser sólo el soporte transitorio de la dinámica de los sistemas. Este destino se expresa en términos de valores, y especialmente de valores éticos. [...] La verdadera significación humana de los sistemas debe encontrarse en la acción. Se realiza por medio de ellos pero también, asumiéndolos en su propio devenir, los eleva a su valor objetivo y los convierte en componentes de un destino singular.”<sup>180</sup>

Celebro jubilosamente los comienzos de esta aproximación sociológica a los objetos tecnológicos que están realizando, desde España, Coca, Valero y Randazzo. Su proceso de maduración se está gestando como una mirada desde “la sociología hermenéutica”. Los factores críticos de su propuesta, que provienen del vincular e integrar fenomenología, hermenéutica ontológica y ética con el ‘principio analogía’ en el centro, están articulando sus hallazgos por buen camino y los están llevando más allá de lo descriptivo, de lo taxonómico y de las explicaciones lineales.

***La Antropología filosófica entre la ontología y la ética. La hermenéutica y la vuelta a los trascendentales.***<sup>181</sup>

La integración que el joven filósofo Jacob Buganza está realizando en el campo de la hermenéutica analógica apela básicamente a cuatro cosas: (1) a recobrar la actualidad del pensamiento de Santo Tomás; (2) a rescatar una ontología tomista que considera la

---

<sup>180</sup> LADRIERE JEAN, op,cit. pp.180-186.

<sup>181</sup> Las obras de Jacob Buganza que he consultado para hacer el presente análisis son: (1) Jacob Buganza, *Introducción a la ética General*, Córdoba: Verbum Mentis,2008, 2ª ed. (2) *Idem, El ser y el bien*, Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010. (3) *Idem, la hermenéutica analógica: ¿una posición filosófica?* En Jacob Buganza (Coord.), *Hermenéutica Analógica, Filosofía y Educación*, México: RIHE/Torres Asociados, 2010, pp.15-29. (4) *Idem. Panorama de los sistemas éticos de los siglos IXI y XX*, México: RIHE, 2011. (5) *Idem, La analogicidad del bien y su relación con el valor moral*, en Luis Alvarez Colin (Ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad*, Colección hermenéutica, Analogía e Imagen, No.12, México, D.F: Ducere, 2011, pp. 335-360.

constitución del ente, en cuanto dotado de *essentia* y *esse*; (3) a plantear la posibilidad y oportunidad “de una antropología de corte hilemórfico.” Y (4) a “sostener una filosofía clásica, la cual se renueva especialmente en el campo de la ética.”

Comenzando por su ontología, se puede decir que la composición dual del ente le permite a Buganza incidir tanto en la antropología como en la ética bajo dimensiones muy particulares. La concepción del ente en tanto conformado de *esse* y *essentia*, le permite al filósofo veracruzano presentar una antropología filosófica con “visión hilemórfica o analógica del hombre”, donde inteligencia y volición (*intellectus* et *voluntas*), integrados, impulsan al hombre a “realizar actos genuinamente humanos”.

¿Y cómo surge en Buganza el vínculo entre antropología y ética? Éste sostiene que “la volición puede dirigirse a cualquier ente, no sólo a las entidades materiales sino también a entidades inteligibles como los valores.” Su base ontológica y su visión antropológica del hombre lo llevan a contemplarlo como un ser lleno de posibilidades o “potencialidades.” Ahora bien, justo en este punto entra la ética como una dimensión ampliadora de las capacidades del ser humano. En efecto, para nuestro filósofo, preocupado especialmente por “el fenómeno moral”, por “el perfeccionamiento moral”, las potencialidades antes aludidas, que se convierten en la razón material “del perfeccionamiento moral” [...], redundan en la excelencia entitativa del agente moral y se llaman en este contexto virtudes, como lo hace la tradición clásica.”

Los alcances de esta hermenéutica de Buganza, lejos de las críticas de Heidegger sobre el olvido del ser que por cierto, en su opinión, no se aplican a la ontología tomista, rescatan y actualizan de una manera serena y armoniosa el trascendental del *bien* al señalar que “si el ente es analógico, de igual manera lo es el bien. En este contexto, el bien moral es un sobreañadido y se trata del bien más radical al que puede acceder el hombre, [vinculándose también] el bien moral con la noción de valor, tan importante para la ética fenomenológica.”

La verdad, la belleza y finalmente la unidad, si bien no están explicitadas en la obra de Buganza, aparecen sin embargo como implícitas en toda la coherencia de su propuesta. En efecto, el hombre busca la verdad, que es el desvelamiento de la unidad y la belleza del ser (esse) que lo abarca y lo sostiene y lo actualiza. Y mediante el ejercicio proyectivo y actualizante de las capacidades puede crear, como visión práctica de vida, una ética de las virtudes, en cuanto hábitos que permiten ejercitar estos trascendentales. La unidad –que viene al último y sintetiza verdad, bondad y belleza, la ejercita el sujeto como un proyecto central que le otorga una nueva conciencia en la temporalidad de su vida.

Por caminos sin estridencia, con una gran lógica interna y con fundamentos muy sólidos en Aristóteles, en Santo Tomás, en Rosmini, en Etienne Gilson, Cornelio Fabro, Derisi, Echauri, McIntyre y otros, Buganza está encontrando no sólo un rescate del tomismo y de la ontología sino que está trazando puentes para construir una hermenéutica ontológica con aplicación especialmente ética, señalando puntos importantes y particularmente olvidados en la antropología filosófica como son el perfeccionamiento del ser humano y la dimensión hilemórfica que integra la tensión del hombre en el devenir de su experiencia. Por el camino, hoy puesto en la sombra, de una ética de las virtudes, que media entre los valores y las prácticas, está priorizando adecuadamente el reino de la acción, dimensión esencial de una ética hermenéutica. La analogía de Beuchot le ha servido como clave de bóveda para realizar una vinculación no sólo de la *essentia* y del *esse* sino también de sus procesos. Exhorto a Jacob Buganza a seguir por este camino de reinención de la filosofía clásica y del tomismo y a seguir planteando propuestas de diálogo frente a los problemas, las esperanzas y los retos que nos plantea nuestra época actual, especialmente en el campo de la ética.

### *La Hermenéutica Analógica y una Estética del Símbolo.*<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Agradezco a la Dra. Lourdes Otero el haber puesto a mi disposición el documento inédito que lleva el título con que encabezo el presente análisis. Todas las citas están tomadas del mismo trabajo que en breve será publicado.

Lourdes Otero León, si bien trabaja la Hermenéutica Analógica en varios temas como la literatura, la teoría literaria, el psicoanálisis, la intermediación de conflictos y cruza diferentes fronteras descubriendo conexiones, pliegues y oquedades, a mi manera de ver es en el campo de la Estética donde más está logrando una síntesis personal, creativa e integradora.

En efecto, Otero León superando las actuales estéticas del símbolo que se originan tanto en la tradición de la estética romántica, subjetivista y vivencial del siglo XIX, como las estéticas inspiradas por el neoplatonismo que encuentran un vivo ejemplo de convergencia en Gadamer, afronta la problemática actual del objeto artístico. En sus escritos<sup>183</sup> la autora plantea una pregunta inicial: “¿El objeto artístico es una realidad autónoma y autosuficiente, es decir, la obra más allá de sí misma no posee referencia alguna?” Su respuesta, acudiendo entre otros autores, al realismo metafísico de Beuchot y al planteamiento fenomenológico-cognitivo de Alvarez Colín, de donde toma una racionalidad reveladora, encarnada y afectiva, concluye que la racionalidad propia del arte sería: “la racionalidad simbólico-analógica-metafórica que supera, más allá de Beuchot, el

---

Las referencias al pensamiento de Beuchot están tomadas principalmente de (1) *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México: UNAM/Itaca, 2005, 3ª ed. (2) *Idem, Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, 1999. (3) *Idem, Hermenéutica Analógica y del Umbral*, Salamanca: San Esteban, 2003.

Las referencias al pensamiento de Alvarez Colin la autora las vincula, (1) con “La Edad Simbólico-Analógica de la Razón. Ontología de los Procesos, Trascendencia y Conciencia Afectiva” que aparece en esta revista. (2) Con *Idem*, “La hermenéutica analógica. Aportación fundamental de la filosofía mexicana.” *Contrastes*, Volumen IX (2004), 5-25. (3) *Idem*, “El ser en Paul Ricoeur y el juego de tensiones entre el poder de la imaginación y el ámbito del aparecer en su conjunto”. En Luis Alvarez Colin (Ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad*, pp. 141-168. (4) En *Idem*, “La Ontología de Paul Ricoeur. Aproximaciones Poético-Hermenéuticas.” Trabajo presentado el 21 de octubre de 2008 en la UNAM, México, durante el V Coloquio Internacional de Hermenéutica. Y (5) por último, en *Idem*, “La sabiduría práctica de Paul Ricoeur y la creatividad de su itinerario analógico.” Documento inédito de próxima publicación.

<sup>183</sup> El pensamiento estético de Lourdes Otero León se haya fundamentado principalmente en: (1) *Experiencia Estética y razón práctica en la hermenéutica literaria de H. G. Gadamer y H. R Jauss*. Tesis doctoral, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, España, 2007. Y (2) En un trabajo comparativo, penetrante y que como tapiz se teje en mil hilos y resulta apenas una propuesta inicial que debe ser retomada: De la Estética como fisiología en Nietzsche a la curación como obra de arte en Gadamer, *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XIII (2008), pp.19-35. Universidad de Málaga.

idealismo que ha lastrado a las estéticas del símbolo.” Con este punto de partida, es decir cabalgando entre algunas propuestas de Beuchot y otras de Alvarez Colín pero yendo *más allá* y en una síntesis propia, Otero León plantea cinco proposiciones centrales que intentaré no sólo poner a consideración sino muy brevemente comentar su contenido y alcance.

*Primera Proposición:* “La importancia del símbolo, no como camino hacia la idea sino como integración del sí mismo y de la trascendencia.”

Para Beuchot, dice Otero León, la verdad del arte parte del “razonamiento analógico que es el procedimiento que permite pasar del fragmento conocido al todo desconocido y así se explica la estética como una intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad”. Para Alvarez Colín, “la estética queda vinculada a la ética desde el contexto sensorial-perceptivo y empático-afectivo, logrando la trascendencia en la inmanencia.” Si en Beuchot el símbolo icónico es el elemento determinante para ir y venir entre fragmento-totalidad, el planteamiento de Alvarez Colín, teniendo como punto de partida la inclusión mutua de analogía-metáfora-símbolo, le sirve para integrar lo ontológico y lo carnal, lo lingüístico y lo social y “superar un pensamiento meramente referencial y llegar a la arqueología del ser y a la utopía.”

*Segunda Proposición:* “Estética y ética quedan vinculadas a través de la conciencia afectiva.”

Otero León se hace la siguiente pregunta: “¿En qué consiste entonces la verdad de la obra de arte? [...y responde] La verdad consiste en la ‘transformación’ que opera en quién está implicado en su experiencia, una verdad ésta de la que no podemos disponer, al igual que nunca podemos disponer de lo que somos. Más que de verdad habría que hablar de experiencia de verdad y como tal experiencia va ligada en Álvarez Colín al amor y a la conciencia afectiva,” entonces siguiendo su tesis, Otero León afirma lo siguiente: “Si tomamos el vínculo indisoluble que éste propone entre biología-ontología-estética y ética y



a la luz de su principio metafísico de *ser y amar son coextensivos*, entonces quedan vinculadas tres experiencias fundamentales: el arte, la fiesta y el amor.”

*Tercera Proposición:* La recuperación de la intersubjetividad, el arte como experiencia comunitaria.”

“Después de la muerte del arte, el arte ha dejado de ser un vínculo capaz de crear una cohesión en una comunidad, ¿los símbolos en el arte han perdido su carácter comunitario?” Y la autora, analizando las posiciones de Beuchot y Alvarez Colín, responde: “Según Beuchot podríamos resolver este problema entendiendo la comunidad también en claves analógicas y por medio de la simpatía. Sin embargo, para Otero León, “más allá de la posición de Beuchot, a la hora de entender el carácter intersubjetivo y comunitario del arte, hay que dar cuenta de la importancia otorgada a la *conciencia afectiva* de Alvarez Colín, para quien la co-determinación del sí-mismo y del otro está vinculada con el re-descubrimiento y la importancia del afecto y de la emoción.”

*Cuarta proposición:* “Del intelectualismo a la recuperación de la carga expresiva del arte: al arte después de la muerte del arte.”

Para Otero León “el fin del arte suele asociarse a la pérdida de su destino comunitario, [...] pero también a un exceso de reflexión. Dicha sobrecarga especulativa termina convirtiendo el arte en teoría del arte, en conciencia filosófica”. Pero ¿qué caminos se nos ofrecen para superar este problema? Según la filósofa vallisoletana el concepto gadameriano de mimesis nos pone en la pista “del giro icónico que lleva a convertir la imagen (*Bild*) en una fuerza reveladora del mundo capaz de llevar a presencia la realidad.” Un segundo camino más evidente, dice Otero, “lo encontramos en el símbolo-icónico de Beuchot”. Un tercer camino nos sale al encuentro en la obra de Alvarez Colín para quien, dice Otero, “el símbolo aún a reflexión y expresión porque la racionalidad simbólica concierne al pensamiento-acción del ojo, el oído y la afectividad.”

*Quinta Proposición:* “La estética desde lo vivencial a sus fundamentos antropológicos: el arte como fiesta.”

Se pregunta Otero:” ¿Dónde encontramos lo específico del arte?” Y responde: “No en el dolor ni el sufrimiento, sino en el placer y la celebración de la vida.” Y atinadamente nos recuerda que se hace urgente recuperar en la literatura y en el arte “el suelo antropológico en que se fundamentan”, es decir, ese sueño vivido y esa vida soñada que compartimos y que se llama ‘*el azul y silencioso pozo de luz*’ que, en sus palabras, “hace posible la risa, la danza y el placer de estar vivos”.

El poder de la mirada poética de Otero junto con su sensibilidad y su fuerza conceptual nos transmiten una *estética* que incluyendo cuerpo, mente, mundo y comunidad, nos invita a “la celebración de la vida”; nos motiva a expresar “el sentimiento lúdico de la existencia” y nos propone interiorizar el júbilo por “el placer de estar vivos”. Si su propuesta es una *utopía*, ella nos recuerda que para no paralizarnos es necesario crear futuros. Si es una *tarea*, necesitamos conocer y disfrutar mejor nuestros recursos afectivo-empáticos y si es un *desafío*, se debe aprestar la imaginación constructiva para articular los mundos *posibles*, que efectivamente son fruto de una conciencia interpersonal. Si su propuesta contempla las tres condiciones, Otero ha integrado ya –y no es una empresa menor- el carácter emocional, intersubjetivo y comunitario del arte a través de una base corporal de la imaginación y de la afectividad, del razonamiento y del significado, de lo ético y lo social.

## LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO INSPIRACIÓN PEDAGÓGICA DE NUESTRA ÉPOCA

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL DE MÉXICO

PRESIDENTE FUNDADOR DE LA RED INTERNACIONAL DE HERMENÉUTICA EDUCATIVA

### Ubicación de la hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica hoy es un movimiento cultural activo en Iberoamérica, y en otras partes del mundo según se puede apreciar en el libro de N. Conde titulado *El movimiento de la hermenéutica analógica*<sup>184</sup>, y en consecuencia es una práctica extensa, profunda e interdinámica —entiéndase *compleja*— que para ser dilucidada adecuadamente requiere estudio, parte del cual se expone en esta publicación, que instiga precisiones. La primera se refiere a la delimitación utilizada para referirme a la hermenéutica analógica, y explicita que la entenderé como la filosofía concebida por Mauricio Beuchot, planteada en esta ocasión como inspiración pedagógica para nuestra época, y no a la filosofía surgida del movimiento de la hermenéutica analógica, ahora mucho más extensa que la original de su creador.

En la actual publicación —y en otras<sup>185</sup>— puede encontrarse una caracterización de la filosofía dicha, que como toda es una concepción acerca de la vida, el mundo y la historia, que en su especificidad profesional ha sido nombrada como clásica o conservadora, en tanto responde a los parámetros permanentes de construir y exponer una filosofía profesional —desde una ontología hasta una filosofía de la historia pasando por una ética, una antropología filosófica, y las demás disciplinas que constituyen una filosofía

---

<sup>184</sup> Cfr. Primero Editores (Col. Construcción Filosófica – Serie Textos Básicos), México, 2008.

<sup>185</sup> Precisamente con el título de “La filosofía de Mauricio Beuchot” he publicado un capítulo en el libro *La hermenéutica educativa de la salud mental*, publicado en el año del 2008 por la Universidad Pedagógica Nacional de México, véase las ps. 143-155.

formal—, y se sustancia según el adjetivo de “analógica”, convertido en un sustantivo, en tanto presenta una conceptualización precisa para entender, comprender y *hermeneutizar* al ser de la realidad, según las proporciones que lo integran en su formación, conformación, dinámica y sustanciación, propia o impropia<sup>186</sup>.

En este sentido la hermenéutica analógica es antes que nada, o en primer lugar, una ontología, en cuanto al referirse de inicio al ser y significarlo, lo hace por las referencias que en él encuentra, y desde ellas busca y simboliza las proporciones del ser considerado, en tanto su metodología puede ser considerada como de lo concreto, dada una semejanza fuerte que posee con la forma de indagar pensada por otro filósofo, el alemán decimonónico Carlos Marx, como he precisado anteriormente<sup>187</sup>.

Por ser la hermenéutica analógica una ontología se constituye como la inspiración pedagógica de nuestra época, en tanto la educación también es una ontología, pues el mundo es lo que hacemos los seres humanos y lo hecho, lo ontológico, lo realizamos partiendo de los significados que nos animan, de la hermenéutica que ejerzamos, significación y sentido que posee las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo, significados producidos por la educación, fuerza constructora del mundo, y por ello una ontología<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> El concepto de “proporcionalidad” es central en la filosofía beuchotiana, y por ahora citemos un texto básico del *Tratado de hermenéutica analógica* (citado por la tercera edición UNAM-FFyL – Editorial Ítaca, México, 2005), que afirma: 186 “La analogía es límite entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, aunque participa más de esta última. Tiene, por ello, más diferencia que semejanza. Pero les toca a ambas en el límite de una y otra, ve hacia las dos partes”. “La analogía se divide en analogía de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica”.

<sup>187</sup> Véase al respecto el capítulo “Metodología marxiana y hermenéutica analógica”, en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2004, ps. 63-91.

<sup>188</sup> He expuesto estas tesis en mi libro de síntesis y cierre de mi producción directamente educativa *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, co-edición Red Internacional de Hermenéutica Educativa – Torres Asociados, México, 2010, especialmente ps: 18, 47, 54, 99, 161-2 y 162, donde remito a este otro texto “La educación como ontología”, en el libro *Emancipación y tragedia en filosofía de la educación*, Plaza y Valdés (Colección *Biblioteca de Filosofía y Educación* # 1), Antonio Valleriani, Coordinador, México, 2008, ps: 187-242.

Seguramente se ha entendido, pero para hacerlo más comprensible subrayemos que aprovechamos el término *ontología* en sus dos sentidos básicos: identificación del ser de lo existente y como sistematización conceptual que lo interpreta, disciplina filosófica.

La hermenéutica analógica es una filosofía clásica y/o conservadora pues en su sistematización parte de caracterizar al ser de lo existente, en tanto él conforma el universo referencial al cual se le atribuye significado vía la actividad simbólica con que el ser humano actúa sobre la objetividad. Dada esta referencialidad y el reconocimiento de la capacidad humana de dar significado y sentido, es que la hermenéutica analógica es una filosofía realista que permite ir más allá del dilema creado por el empirio-positivismo cuando divide la realidad en *objetividad* y *subjetividad* —escindiendo lo real, y diluyéndolo en su integración y totalidad—, para plantear la necesidad de indagar y dilucidar *lo real* y no solamente lo objetivo o lo subjetivo, alguna de las partes de *lo real*, siempre vinculadas, pues juntas integran lo realmente existente, y si queremos entenderlo y comprenderlo, debemos significar sus integridad encontrando las proporciones de su conformación.

Es decir: la hermenéutica analógica es una filosofía que permite entender y comprender lo real, vía la dilucidación de sus partes y la ponderación de sus integraciones según extensiones, profundidades e interrelaciones, que han de ser ubicadas en el tiempo y el espacio, para recobrar su concreción y dinámica.

Por tanto, es una filosofía que por su poder —y sistematicidad—, permite referirse al ser considerado para distinguir sus integraciones y movimientos, de tal forma que por su precisión y sutileza, puede ser útil para inspirar la educación de nuestra época, requerida tanto de un nuevo significado de la referencia vigente en la actualidad —altamente modificada por las actuales circunstancias históricas—, como de un sentido que permita construir una nueva sociedad, pues la surgida desde el Renacimiento y actuante aún hoy, es un proyecto fracasado por estar viciado desde sus mismos orígenes, raíces intrínsecamente dañadas en cuanto surgen de la historia de la propiedad privada, un desarrollo de muerte y

destrucción, que habrá de volverse a significar, pues hoy, se puede documentar ampliamente, que la sociedad está derrotada por el capitalismo.

### **La hermenéutica analógica como crítica**

La filosofía de Mauricio Beuchot surge de la crítica realizada al empiro-positivismo, entendido como filosofía analítica o lo que después se llamará univocismo hegemónico<sup>189</sup>, epistemología dominante que unía a aquél —el empiro-positivismo— y al *univocismo*, que como corriente hermenéutica era una desviación del positivismo constituida como tal en la confrontación con el *equivocismo*, la corriente hermenéutica surgida en el último cuarto del siglo XX, que en réplica al univocismo, sostenía que toda interpretación era válida y por tanto, *todo valía*.

Es decir, la hermenéutica analógica surge de la confrontación filosófica vigente en la última parte del siglo XX, y se conforma como una filosofía de síntesis asociada a lo que el mismo Mauricio Beuchot llamó “Ilustración no-oficial”<sup>190</sup>, y por lo mismo perteneciente a la tradición moderna que al reconocer el carácter materialista o referencial de la interpretación de la realidad, recupera así mismo el significado de la sensibilidad —como sensoriedad, percepción y afectividad—, y puede construir una antropología filosófica igualmente realista.

---

<sup>189</sup> Consúltese al respecto el capítulo “El univocismo hegemónico en los estudios sobre la cultura, la hermenéutica y la hegemonía” de A. Martínez de la Rosa, en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, ed. cit., ps: 19-62.

<sup>190</sup> *Hermeneutizo* esta idea de Ilustración no oficial, con la idea de “Modernidad oficial” planteada por Mauricio Beuchot en su ensayo “La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la post-modernidad”, publicado en la Revista *Analogía filosófica*, Año XV, # 2, México D. F., julio-diciembre del 2001, p. 208.

En resumen: la hermenéutica analógica está asociada a la crítica y en cuanto su ética propugna el “bien común”<sup>191</sup>, legítimamente se la puede vincular a la crítica histórica contra la sociedad actualmente vigente, pues incluso Mauricio Beuchot ha escrito:

“El empobrecimiento de las masas [producido por el neoliberalismo], en su aspecto económico... y político, no es tan grave como el empobrecimiento y la dependencia en cuanto a lo simbólico, que trae en su aspecto cultural<sup>192</sup>. Esto es lo más grave: la miseria de la simbolicidad, del sentido, que trae el neoliberalismo. Mata al hombre; pero no por lo que más frecuentemente se cree, a saber, sus economías injustas y sus políticas elitistas, sino porque mata en el hombre la capacidad simbólica, lo vacía de sentido”<sup>193</sup>.

El carácter de la hermenéutica analógica recién destacado agrega un factor más para pensarla como la inspiración pedagógica de nuestra época: al ser una hermenéutica de la referencia, buscar el bien común y la re-significación del sentido de la vida actual, se convierte en una inspiración pedagógica para construir una filosofía de la educación fundada en las tesis básicas de la hermenéutica analógica, que al ser referencial —en las especificaciones y relaciones que logremos precisar— y buscar dar un nuevo sentido a la educación, entendiendo que la educación triunfante en la actualidad es tan fracasada como la sociedad que la ha generado, puede impulsar una educación biófila, integradora, extensa, profunda, interactiva, del cuidado y comunicativa, para hacerla posible en esta época de transición y peligro.

---

<sup>191</sup> El concepto y tema del “bien común” es central y recurrente en la obra de Beuchot. Quizá el mejor libro para referirlo es su *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004, ps: 21, 96, 97, 97-98, 98, 101, 105, 115 y 117.

<sup>192</sup> En la p. 74 de *Virtudes, valores y educación moral*, Universidad Pedagógica Nacional (Col. Textos), México, 1999 ha escrito: “La cultura es el mundo simbólico del hombre” y en la p. 99 encontramos este interesante texto: “El filósofo en la actualidad se encuentra con un mundo sociopolítico que le pide lucidez. Para ello tiene que interpretar”; y “esa lucidez es para transformar. Tiene que impulsar la transformación. Y esta se da sobre todo desde el fondo simbólico de cada cultura. Tiene que cuidar ciertos símbolos, los buenos, y destruir otros, los malos”.

<sup>193</sup> Ídem, ps. 75-76.

## Las referencias a considerar

Planteamos de esta forma a la hermenéutica analógica como una filosofía de la educación que como tal se ocupa de la formación humana, pues así entiende a la educación —yendo más allá de lo que he llamado falacia escoleadora<sup>194</sup>—, e inspirada en la reflexión reiterada sobre el vínculo macrocosmos-microcosmos (todo-parte, mayor-menor, sociedad-persona), destaca de manera especial la formación de la persona en tanto ésta concreta el macrocosmos y la sociedad, y es la ejecutora la actividad social. Por esta razón es que Beuchot se ha ocupado extensamente de la ética, pues como norma de la acción moral, ofrece una regulación posible a dicha acción social.

Y de la vinculación ética-filosofía de la educación surge la recomendación de Beuchot para una educación de las habilidades, sentimientos, virtudes e intelecto, formación que debe hacerse por la imitación icónica y la enseñanza de las capacidades para simbolizar proporciones.

Es decir: las referencias a considerar mencionadas hasta ahora son las diversas de la formación de la persona, concretas en la constitución de las capacidades con las cuales actúa en el mundo y la naturaleza; esto es, de sus habilidades, sentimientos, virtudes e intelecto, a las cuáles hay que agregar las vinculadas a la educación como escolaridad, también considerada por Beuchot.

Esto es: la hermenéutica analógica ha recuperado los lineamientos centrales para conformar una filosofía de la educación que sirva como inspiración pedagógica de nuestra época, y permite avanzar en una pedagogía útil en la empresa educativa central para la formación humana: la formación de la persona, y sus habilidades operativas, relacionales y auto-

---

<sup>194</sup> Véase sobre esto Primero, Luis Eduardo y Beuchot, Mauricio, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006, ps. 12, 25, 30, 32 y 36, donde inicia el apartado “Propuesta de una nueva falacia”.



cognitivas y auto-gestivas, por lo cual desarrollada a profundidad puede ser una guía fuerte en la construcción de la sociedad requerida para una mejor vida.

### **Recordar la hermenéutica del sí**

En el contexto reflexivo convocado por nuestros argumentos, que subrayan la importancia de la persona, cobran especial significado los aportes de Mauricio Beuchot para reflexionar sobre el auto-conocimiento, pues con ellos se sitúa en la larga tradición del Oráculo de Delfos, también actualizada por el filósofo francés Michel Foucault.

En el libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*<sup>195</sup>, Mauricio Beuchot escribió el:

“arte de vivir está en la línea de lo que Foucault llama *el cuidado de sí*, vinculado con ciertas estrategias o tecnologías del yo. Esto lo desarrolló él como actividades interpretativas o hermenéuticas... Uno de los trabajos de Foucault en esta perspectiva se llama «La escritura del sí», lo cual es muy significativo; pero podemos decir que, antes de escribirse hay que interpretarse, por lo que hay que plantear primero una «Hermenéutica de sí» que nos puede capacitar para pensar, escribir o delinear el sí mismo” (p. 49).

Destacamos la *hermenéutica del sí* por ser una importante contribución de Beuchot en la inspiración pedagógica resaltada, y en tanto con ella encontramos un cruce de caminos en el argumento construido. Si se puede reivindicar la tradición crítica de la hermenéutica analógica y se la aprovecha para impugnar a la sociedad vigente caracterizándola como queda dicho, al tiempo que se impulsa una filosofía de la educación capaz de promover la construcción de una nueva sociedad donde el bien común sea una guía efectiva para la vida en colectividad, y se plantea la centralidad de la persona como concreción de lo macro —

---

<sup>195</sup> Cfr. *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2003, Mauricio Beuchot y Luis Eduardo Primero Rivas, co-autores, ps. 49, 75 y 79.

cósmico y social—, entonces se le atribuye a ella un poder especial, centrado en la autoconciencia, que da la oportunidad de la hermenéutica del sí, y que debemos vincular, por oposición, a la des-enajenación y des-fetichización, conceptos poco trabajados en la obra beuchotiana pero centrales en el proyecto educativo que debemos impulsar.

Si reivindicamos el poder de la persona al recuperar la inspiración pedagógica contenida en la hermenéutica analógica, lo hacemos suponiendo su centralidad real en la vinculación de la parte con el todo, y planteándola como la mediación indispensable entre el individuo y la colectividad y partiendo de la tesis beuchotiana de la hermenéutica del sí, profundizándola al resaltar que el ejercicio de una hermenéutica supone el de la conciencia, y de suyo la reflexión —o auto-reflexión—, y asumiendo que la conciencia es el antónimo de la enajenación y fetichización y el principio de la libertad.

Esta tesis conduce a un principio educativo central de la filosofía de la educación, que contempla a su vez una de sus teleologías medulares: la socialización como meta de convertir al ser individual e infantil llegado al mundo por el nacimiento, en una persona capaz de actuar bien en sociedad por tener el desarrollo suficiente, con base en su maduración bio-fisiológica y psíquico-afectiva, como han demostrado las principales psicologías del desarrollo.

### **Volver a la maduración**

La hermenéutica del sí supone la conciencia y la reflexión para poder ejercer el autoconocimiento, y a su vez, y más primigeniamente supone el desarrollo humano suficiente como para haber alcanzado la maduración que permite ejercer la conciencia, y por ende la superación de la enajenación primitiva de la amalgama de la niñez con el entorno materno y cotidiano, para alcanzar la descentración suficiente que permita arribar a la adultez y de suyo a la independencia psico-afectiva y social, vía la construcción de las condiciones personales para la participación común productiva, autónoma y analógicamente libre.

Dicho de otra manera: para poder ejercer la hermenéutica del sí se han de tener condiciones psico-afectivas de maduración, que lleven a la adultez y a una capacidad de auto-reflexión, que permita “pensar, escribir o delinear el sí mismo”, opción electiva asociada a la des-enajenación y des-fetichización y de suyo a la libertad, entendida tanto como posibilidad de elección y realización, o capacidad de producción.

### **Volver a la crítica**

La hermenéutica analógica también es una inspiración pedagógica para nuestra época pues al seguir el impulso de la “Ilustración no-oficial” recupera la búsqueda ilustrada de la libertad y permite cuestionar la enajenación que puede subsistir en la vida adulta que aún se mantenga atada a la amalgama materna y cotidiana dicha, como a la falta de libertad producida por el sistema social capitalista, que anula la capacidad de producir —la libertad— al reducir el trabajo a trabajo asalariado, y subordinar el consumo a sus redes comerciales, todo bajo la égida de un Estado al servicio del poder capitalista, ahora mundializado o globalizado a escala planetaria e incluso crecientemente sideral, si se considera el dominio del espacio extra-terrestre vía los sistemas satelitales de comunicación y control militar.

La hermenéutica analógica asociada a la Ilustración dicha, también puede asociarse a su impulso desfetichizador incluso recuperando las tesis de Beuchot sobre las dos caras del símbolo, el ícono y el ídolo<sup>196</sup>.

El desarrollo capitalista, o de la sociedad moderna, no sólo ha enajenado al ser humano como queda perfilado, sino que igualmente lo ha fetichizado creándole ídolos o fetiches, de tantos tipos, que es mejor delimitarlos a los más asociados al significado educativo más estratégico: aquellos que impiden el conocer y crean ignorancia para facilitar la enajenación, la falta de libertad.

---

<sup>196</sup> *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col. Esprit # 38), Madrid, 1999.

El significado educativo resaltado es el *más estratégico* en tanto la sociedad —cualquiera— se forma, simbólica o culturalmente hablando, a partir del saber de sus miembros y una parte de éste conocimiento se ha de dirigir a conservar la sociedad conformada, y dicho conocer será realizado por la educación como preservación y/o reproducción de la sociedad, de ahí que sea un conocimiento activo e importante en la práctica común. En la historia de la humanidad este cometido de la educación ha sido central y quienes han ejercido el poder en las sociedades de la historia de la propiedad privada, le han otorgado una atención especial, en tanto, conservar la sociedad es central para mantener y desarrollar sus privilegios, habitualmente opuestos a la libertad de la mayoría, consuetudinariamente sometida a su dominio y hegemonía.

Por estas referencias es importante resaltar que la hermenéutica del sí —recordemos vinculada al arte de vivir y/o al “cuidado de sí”, finalmente a la acción de la persona— ha de asociarse a la conciencia y sus antónimos: la enajenación y la fetichización. La enajenación es la pérdida objetiva de la libertad vía el trabajo asalariado, o cualquier otra forma de apresamiento o encarcelación, y la fetichización es la pérdida simbólica de la libertad vía la aceptación de los fetiches y/o ídolos, cuya energía simbólica nos deja sin poder entender y comprender los significados vitales —o íconos—, que nos dan vida y producción.

De ahí que quienes detectan el poder en la sociedad estén dedicados, ellos directamente o por interpósita persona, a mantener su dominio y/o hegemonía, construyendo ignorancia vía la construcción de fetiches y/o ídolos, y generando un conocimiento —y estilos cognitivos— adecuados a su perpetuación, que tiene a mermar —o anular— la conciencia, en tanto puede vía la reflexión y su realización u objetivación, volverse crítica y desestructurante de los fetiches, con lo cual se torna peligrosa, por des-enajenante y des-fetichante.

La educación como reproducción de la sociedad establecida ha jugado una actividad central en la perpetuación de los poderes constituidos, de ahí que tenga un significado vital —un valor— tan grande para quienes se han hecho con el poder, pues es la energía simbólica que vía la construcción de ídolos, y su correlativa gramática, logra dominar simbólicamente a sus víctimas, manteniéndolas dominadas y sojuzgadas por las distintas formas de operación del Poder central de su sociedad.

### **Volver a la conciencia**

Si puede reconstruirse la historia de la propiedad privada como un ejercicio continuo de dominación y/o hegemonía —que ha dado el desarrollo de los distintos modos de apropiación y producción de su devenir: el esclavismo, feudalismo y capitalismo— también puede reconstruirse una historia de oposición, crítica e impugnación a los poderes establecidos, basada siempre en la conciencia, saber deliberado y analítico, de diversos tipos y modos, que hoy se define como conciencia histórica.

La conciencia, sea la que sea, ha de partir de la psíquica —el identificarse en la vigilia—, y dinamizarse por la ética —la generada por la reflexión sobre la acción moral—, para apropiarse de la capacidad de elección que permita distinguir entre íconos e ídolos, y de esta manera tomar partido entre los extremos de la vida y la muerte, con su gradación de matices, que conforman la vida humana que podemos ejercer.

El resaltado *tomar partido* se puede obtener vía lo que Mauricio Beuchot ha llamado *hermenéutica del sí*, pues este auto-interpretarse permitirá darle sentido a las opciones de nuestro entorno, para establecer el sentido de la vida que queramos vivir.

### **Volver atrás**

Sostenemos que la educación cumple un papel central en la reproducción social, mas que se pueden distinguir al menos dos grandes historias en el devenir humano, centradas en la

perpetuación de la propiedad privada y la constante de la crítica, resistencia y oposición a su poder, fuerza simbólica, y muchas veces práctica e incluso pragmática, fundada en la conciencia y generadora de un mayor saber deliberado, analítico e impugnador, que permite plantear por tanto, y al menos, dos historias educativas: la del dominio y la de la resistencia. La hermenéutica del sí es una vía para tomar partido y poder elegir el lugar que nos corresponde en estas dos historias, elección especialmente importante en la época actual, requerida de una inspiración pedagógica adecuada a sus tiempos, y que exige una caracterización.

### **La época donde vivimos**

La época actual, que en general podemos situar historiográficamente entre el último cuarto del siglo XIX y el decenio inicial del siglo XXI —y que seguirá aún un buen tiempo—, ha despertado diversas caracterizaciones y recibido otros tantos nombres: “decadente”, “de los mediocres”, al decir de Nietzsche<sup>197</sup>, de la “etapa superior del capitalismo”, según V. I. Uliánov, más conocido como Lenin; y más recientemente del *fragmento* o de la *postmodernidad* y de la globalización y todas, de una u otra forma, convocan la idea que la época actual es de transición y ubicada entre dos etapas históricas: una, la abandonada, o parcialmente dejada atrás —la modernidad o la época de la burguesía—, y otra, la deseada o formulada como utopía, que será mejor y donde se vivirá utópicamente. Es mejor dejar abierta su caracterización, evitando entrar en el pantano del futurismo.

Lo que sí se puede perfilar con bastante detalle son las caracterizaciones realizadas sobre la época actual, siguiendo a alguno de los autores que la han considerado o avanzando otra precisión, que es lo que buscamos formular, subrayando que el período actual la época referida es de:

---

<sup>197</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, párrafos 40-47, Edaf, Madrid, 1998, ps. 49-53.

## La incertidumbre

El término utilizado puede asociarse fácilmente a la física atómica (el “principio de incertidumbre” de Heisenberg y sus aplicaciones a muchos tipos de medidas —de materiales, procesos económicos y/o políticos—), pero igualmente puede *hermeneutizarse* para significar y dar sentido a la falta constante de certeza moral, cognitiva y relacional en general de la época actual, en la cual se han dado profundas transformaciones de las instituciones que organizaron a la sociedad moderna o burguesa, al tiempo que aún faltan por construir unas nuevas y mejores que permitan vivir mejor.

## Ejemplificar con el Estado moderno

Seguramente se entiende, sin embargo, es importante aclarar con algunos ejemplos mínimos, destacando que el Estado Moderno —máxima aspiración de la clase social triunfante luego de la Edad Media para organizar la vida cotidiana—, se conformó como la meta para realizar el proyecto cultural burgués, centrado en las tesis de la Revolución Francesa, que animaban la libertad de producción, participación social y, al fin de cuentas, libre mercado, y se delineó como contraposición al Estado absolutista, que tendía a servir a la clase social medieval, de ahí que formalmente estableció el reparto del poder estatal, en los tres órdenes de legislar, juzgar y ejecutar; e informalmente conformó una zona oscura y ambigua que actuó paralela a lo formal albergando los cohechos, las prevaricaciones, las malversaciones de fondos, las corrupciones institucionalizadas para tolerar delitos formales (prostitución, trabajo y explotación infantil y existencia de organizaciones religiosas en contubernio con el poder político, y encargadas de reproducir la ignorancia), que en conjunto conformaron lo que he llamado Estado para-legal<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> Al respecto refiérase a las publicaciones *La hermenéutica analógica: desarrollos y horizontes*; co-edición Primero Editores-Verbum Mentis (Col. Construcción Filosófica), México DF.-Córdoba, Ver., 2007, L. E. Primero Rivas y J. Buganza, coordinadores, “Epílogo: Pensar y publicar en tiempos de la sociedad post-legal” (ps. 106-115). Y “La pedagogía analógica de lo cotidiano y las educaciones para escolares en la formación de la ciudadanía”, capítulo en el libro *X Jornadas pedagógicas de otoño – Memoria*, UPN Editor (Col. Archivos # 18), México, 2007 [enero], Tomo II, ps. 9-23.

El Estado moderno, con sus zonas de luz y sombras, existió regulando la vida de los Estados nacionales, y fue un proyecto cultural de gran magnitud que orientó la vida pública por casi un siglo y medio —desde el triunfo de la Revolución Francesa hasta el fin de la segunda guerra mundial—, hasta que el triunfo de los Estados Unidos de América al término de la guerra acabada de nombrar, les dio las bases para profundizar en los proyectos imperiales que agudizaron la globalización —o mundialización del capital financiero— y fueron creando un poder transnacional o imperial, que con sus instituciones *ad hoc* —el FMI, el Banco Mundial y la OCDE, para mencionar a sus organizaciones públicas— lograron crear las políticas concentradas en el nombre de neo-liberalismo, que a nivel internacional se asocia a los nefastos nombres de Margaret Thatcher y Ronald Regan.

Con el neo-liberalismo el Estado moderno comienza a desaparecer en tanto una de su líneas de acción era “achicar el Estado” para darle más poder al mercado y a la libre competencia, junto a los demás significados asociados (en el campo educativo las “competencias” y en general una comercialización de la educación vía su privatización acelerada), y con ello se comienzan a transformar entrópicamente las instituciones tradicionales del Estado moderno, especialmente la moral hegemónica, que al regular la vida cotidiana según parámetros promovidos por el Estado (y sus demás instituciones, particularmente la Escuela, el sistema educativo formal), creó por cerca de un siglo, la certeza en la “civilización”, del respeto a las autoridades oficiales, de la palabra empeñada, la honestidad, los buenos usos y costumbres burgueses, el valor del trabajo productivo e independiente, incluso vinculado a las llamadas “profesiones liberales”, y el significado de la educación formal como impulso de mejoría personal y su consecuente movilidad social; igualmente asociado a los sistemas públicos de salud, que mal que bien atendían una parte central del bienestar común: la sanidad de la población laborante.

Con el “achicamiento del Estado” se generaron consecuencias entrópicas que en conjunto ha producido la incertidumbre en la vida pública —y muchas otras consecuencias negativas



en la simbolicidad<sup>199</sup>—, y esta certeza es significativa para el argumento desarrollado, en tanto si la educación pública, impulso del buen actuar en la sociedad, está imposibilitada de brindar certidumbre, por la acción del sistema nacional de educación, una de las instituciones centrales del Estado moderno; por la consecuencia de las acciones de la llamada “clase política” —los funcionarios del Estado y de los partidos políticos en él existentes—, quienes formalmente deben promover el bien común, de forma directa e indirecta, con una conducta pública adecuada a la formalidad del Estado, y por el contrario, apreciamos que la grande mayoría de los políticos son trácalas, corruptos, corruptores y en fin, delincuentes de “cuello blanco”, o directamente delincuentes asociados con las diversas modalidades del crimen organizado; y que los “empresarios” no se quedan atrás, buscando ganancias por todos los medios posibles, aún cuando esto los asocie *con lo que sea*, o los recursos comerciales más criticables, entonces —en la dinámica del Estado legal y paralegal— la certidumbre se achica y sólo va quedando reducida al pequeño ámbito de acción de la persona, cada vez más reducida a ser un mero individuo que debe sobrevivir como pueda, pues está en un mundo incierto con un pronóstico igualmente contingente, o cierto en negaciones: si logra conservar trabajo, familia, hijos, amigos, salud, diversión, descanso, vida... será en condiciones de mucho esfuerzo, peligro y desconfianza, agravadas por los cambios continuos y negativos de su entorno, que le dan otras incertidumbres, como la otra que deseamos destacar:

### **La familia incierta**

Hay amplios estudios sobre la familia aportados por sociólogos, demógrafos y sus terapeutas, sólo para mencionar algunos de los campos profesionales que la han abordado, y ellos dan cuenta de sus profundas transformaciones en esta época incierta al punto que se han aportado clasificaciones de sus nuevos tipos, y su modificación ha llegado al punto de expresarse hasta en las legislaciones nacionales, algunas de las cuales ya reconocen el

---

<sup>199</sup> Como el estrés, la ansiedad, la depresión y en general, otros problemas de salud mental, como bien puede documentarse en distintas fuentes de todo tipo.

matrimonio entre personas del mismo sexo, su derecho a adoptar y ser beneficiados por los amparos legales y administrativos existentes para los cónyuges.

Los cambios recién nombrados son los más fácilmente perceptibles, sin embargo, hay muchos otros que faltan documentar con mayor detalle y tienen que ver con las formas de interrelación al interior de la familia, las modificaciones jerárquicas existentes<sup>200</sup>, la dinámica comunicativa, también modificada como producto de las anteriores transformaciones, y seguramente cruzada por la violencia social, en tanto la familia es la *caja de resonancia* natural de la comunidad; la economía doméstica (los nuevos proveedores —quienes han de trabajar ante las nuevas exigencias, la mujer en un papel estelar que la ha llevado a nuevas actividades sociales e históricas), el manejo de la sexualidad, el respeto (de padres a hijos y de estos a ellos), la colaboración intrafamiliar, la ansiedad, la frustración, el estrés, el miedo, la inseguridad y ciertamente la incertidumbre.

Es importante resaltar que el aumento de las expectativas de vida en la población mundial, ha generado que los ahora llamados *adultos mayores*, o personas de *la tercera edad*, sean una presencia permanente en las familias, las cuales muchas veces no saben qué hacer con ellos —justamente por los cambios morales reseñados, productores de la incertidumbre destacada—, y los terminan convirtiendo en presencias incómodas susceptibles de agresiones latentes y/o manifiestas, pues pueden ser fuentes de tensiones al ser expresiones de épocas pasadas, y críticos de las nuevas formas de vida, a las cuales les cuesta adaptarse por múltiples razones.

---

<sup>200</sup> No sólo en los nuevos tipos —uniparentales, migrantes, homosexuales...—, sino en las conformadas a la vieja usanza, esto es, las llamadas conyugales y/o extensas, donde aún conviven el marido, la mujer y la prole, o abuelos, tíos, cuñados..., en tanto al haber sido criadas las nuevas generaciones bajo inéditos agentes educativos (especialmente los medios masivos de información y la Internet), y estar influidas por la acción de viejos agentes formativos (la comunidad vía la calle, y los espacios públicos de reunión), pero ahora altamente modificados por los nuevos agentes sociales (la delincuencia organizada, el sub-empleo, el desempleo y la incertidumbre como energía simbólica de gran poder), se han visto transformadas en nuevos poderes al interior de la familia, no siempre eficaces para su desarrollo y bienestar.

Si aplicamos la hermenéutica analógica a la ponderación de la extensión, profundidad e interacción de niveles y planos actuantes en la realidad de la familia incierta, esto es, a su complejidad —de la cual perfilamos exclusivamente las proporciones más visibles—, daremos con una dinámica requerida de un nuevo proyecto educativo capaz de orientarla en la crisis, para prevenir mayores problemas sociales, toda vez que la familia, en cualquiera de sus formas, es la primera forma de la organización social, pues en ella se crían los hijos y se establecen las bases de la formación de las nuevas generaciones (a pesar de la fortaleza de los nuevos agentes educativos), y la disolución del Estado moderno también ha llevado a sus restos ha desentenderse de su bienestar real, dejándola en el desamparo y propensa a la acción del crimen organizado (el delincuencial y el de cuello blanco), que como cualquier empresario valora sus potenciales clientes en la niñez y la juventud, y establece estrategias para llevarlos a la adicción, que garantizará su permanencia en el mercado.

Recordemos que a pesar de los giros sociológicos y antropológicos realizados, reflexionamos sobre la filosofía de la educación para una época incierta, bajo el supuesto central que la hermenéutica analógica es una buena inspiración pedagógica para hacerla avanzar, y que con la finalidad de argumentar sobre la incertidumbre presentamos referencias a los cambios en las instituciones centrales de la vida moderna, y que nos queda por considerar otra forma de organización social:

### **La Escuela**

Si entendemos como “la Escuela” a la institución particular del sistema educativo nacional, podremos considerarla en su abstracción con argumentos seguramente aplicables a escuelas específicas ubicadas en muchos de nuestros países, en tanto los sistemas nacionales de educación comparten características, al ser deudores del proyecto cultural burgués, que al crearlos genera uno de sus últimos logros históricos, considerando que la burguesía comienza a desaparecer a escala global a finales del siglo XIX —precisamente en el momento histórico en el que se fundan los sistemas referidos—, siendo reemplazada por los capitalistas, a quienes les deja de importar el proyecto cultural burgués pues se concentran en su desarrollo financiero, engendrando lo que Uliánov —Lenin, por su nombre de

guerra—, llamó *imperialismo*, momento capitalista centrado en el financiamiento, que subsume las demás formas de capital oficial<sup>201</sup>, y los somete a sus designios. Designios entre los que se encuentra transformar a la cultura es un negocio más, lo cual transmuta la idea tradicional de cultura, y va modificando a la Escuela en un centro reproductor de saberes rápidamente caducos, como se va haciendo obsoleta la sociedad moderna, la burguesa, ante el paso avasallante de la sociedad capitalista, imperial o de la globalización, que con su política del neo-liberalismo termina arrasando con lo que alguna vez se llamó Estado Benefactor o del bienestar, que fue un gran desarrollo de los restos de la burguesía. La hermenéutica educativa ahora ofrecida modifica las interpretaciones habituales de la historia de la educación en el siglo XX, que inspiradas en los restos del romanticismo creían en la subsistencia del proyecto cultural burgués, y suponían que la Escuela seguía siendo la base para el progreso social concebido por los burgueses, y su consecuente movilidad social y mejoría personal, cuando a finales del siglo XX ya habían dejado de ser las instituciones de reproducción social que pensaron los sociólogos franceses de los años sesentas del siglo pasado, para convertirse en organizaciones caducas que sólo producen montones de egresados que, de llegar a la educación superior, ni siquiera alcanzan a titularse en sus especialidades, y son presas fáciles de las redes del desempleo, subempleo y demás males de la época.

Estas tesis pueden avalarse hasta en las críticas de las instituciones de la globalización, como la OCDE y sus estudios anuales sobre los sistemas nacionales de educación, que ante el fracaso de la Escuela, propugnan la pedagogía de las “competencias”, a ver si reciclando el *espíritu* burgués de la *competencia en el mercado*, logra elevar el rendimiento escolar en regiones específicas de producción escolar, para mantener las ilusiones de la población en una educación oficial, ya inservible hasta para el mismo sistema capitalista, y se logran formar “las competencias” para crear trabajadores que de conseguir lugares laborales, sigan

---

<sup>201</sup> Pareciera útil distinguir entre capital “oficial”, aquel que circula en los circuitos reconocidos por el economía legal, y el “sucio”, pues tiene que ser “lavado” para hacerse oficial. La presencia mundial del crimen organizado, especialmente en la forma del narcotráfico, con sus circuitos financieros de igual tipo (y el poder real de los dueños auténticos de estos capitales), pareciera exigir estas precisiones.

haciendo funcionar al capitalismo contribuyéndolo a sacarlo de sus cada vez más radicales crisis.

Es importante impulsar hermenéuticas como ésta, en tanto en algunos de nuestros países aún subsiste la educación pública, integrada por primordiales universidades y otras instituciones educativas de interés nacional, que pueden ser recuperadas de su deterioro estructural u orgánico, y aprovechadas para avanzar en un proyecto post-capitalista fecundo para mejorar las condiciones de vida de lo que quede de las antiguas naciones, formaciones humanas en proceso de extinción, por gracia de la época actual, ahora precisada como incierta o de la incertidumbre.

### **¿Es posible recuperar el rumbo?**

La hermenéutica educativa acabada de exponer convoca un hálito pesimista aparentemente contrario a la filosofía de la educación propugnada, y es importante dilucidar dicha apariencia, en cuanto la descripción realizada seguramente se confronta con ilusiones educativas que plantean a la Escuela como un lugar productivo, socialmente útil y esperanzador, y sostener ilusiones es peligroso para una filosofía educativa realista que debe buscar identificar las proporciones dominantes en los sistemas nacionales de educación vigentes, para ir más allá de ellas, avanzando en un nuevo proyecto social, que debe comenzar con la superación de la idea común que educación es igual a escolaridad, propugnando sacar la educación de la Escuela para recuperar sus mejores actuaciones históricas, centradas en la formación de la persona para vivir la vida y realizar un proyecto social, que bien puede ser pensado como diametralmente opuesto al capitalista, sin duda pernicioso y disolvente de toda forma de vida basada en el interés común o el beneficio colectivo. De aquí, que afirmamos que en la actualidad, la sociedad ha sido derrotada por el capitalismo.

Esto es: vivimos en una época incierta debatida en el viejo dilema de civilización o barbarie, pero es posible crear un nuevo proyecto social inspirado por una filosofía de la

educación capaz de ir más allá de las ilusiones aún vigentes, asociadas con fetiches activos vinculados con los proyectos políticos capitalistas, que son poderosos pues sus agentes — con sus grandes poderes— creen que pueden seguir manteniendo su dominio y hegemonía indefinidamente, a pesar de la pobreza mundial creciente, los problemas ecológicos de igual cariz, la recurrencia violenta de las crisis del capital, el avance del crimen organizado (el delincuencial y el de “cuello blanco”, con sus articulaciones), y una larga secuencia de males de todo tipo que vuelven a activar el dilema recién recordado: civilización o barbarie. En consecuencia podemos buscar destacar algunas de las tesis para:

### **Ir más allá de la posibilidad de la barbarie**

Quizá en este apartado sea conveniente hacer un recuento de las tesis básicas de la hermenéutica analógica, que pueden ser provechosas para la filosofía de la educación requerida, bajo un supuesto central: un proyecto educativo requiere de una triple articulación, siempre existente en las grandes épocas educativas y que articula la filosofía hegemónica de la época, una filosofía educativa y su consecuente norma operativa, o pedagogía, la manera de impulsar pragmáticamente la inspiración pedagógica surgida de la filosofía de la educación, que a su vez busca realizar la manera de entender y comprender el mundo, la vida y la historia, vigente en la época considerada.

De esta manera retomamos a la hermenéutica analógica como la filosofía de inspiración de todo el proyecto; a su conceptualización de los fines, medios y significados vitales para conseguir la formación de las personas requeridas por su filosofía —esto es, su filosofía de la educación—, como su impulso pedagógico y a la norma para formar (experiencial, sensible e intelectualmente) según las proporciones enseñadas y significadas en el proceso educativo, su pedagogía analógica.

Si hemos logrado presentar adecuadamente la filosofía de la hermenéutica analógica, y perfilar su filosofía educativa, quizá hayamos construido el contexto intelectual para potenciar la reconstrucción de las tesis de Mauricio Beuchot acerca de la formación de la

experiencia, de los sentimientos y del intelecto, o de haber trazado las sugerencias investigativas para realizarlo, según estos supuestos básicos:

### **La formación de la experiencia**

El filósofo de referencia para estas reflexiones es, como se sabe, Mauricio Beuchot, y para construir este apartado nos apoyamos en su libro estelar en la saga de la hermenéutica analógica: el *Tratado de hermenéutica analógica*<sup>202</sup>, tomando de él nueve textos centrales sobre el concepto de experiencia en este libro, referidos en una nota de pie de página<sup>203</sup>, pues el espacio de esta comunicación comienza a agotarse.

De estos, uno que debe colocarse en el texto es este:

“El mundo se nos presenta de modo inmediato como algo primero que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar. Pero al reflexionar sobre él se vuelve mediato, y además se ve como abierto a, y condicionado por, el ser. «El ser no es un contenido de la experiencia del mundo, sino condición de nuestra experiencia de mundo. Nosotros no podemos comprender el mundo y nuestra propia existencia en el mundo si no trascendemos la inmediatez e intentamos alcanzar la mediación, a saber: en regreso al ser que se nos revela en el mundo y en la historia, como condición que proporciona la realización histórica del mundo».<sup>204</sup> Posibilita nuestra experiencia del mundo y de la temporalidad, de la historia.”

---

<sup>202</sup> Cito la tercera edición, co-edición UNAM-FFyL-Editorial Ítaca, México, 2005.

<sup>203</sup> Cfr.: ps. 19-20, 45-46, 75, 106, 109, 109-110, 110 y 111.

<sup>204</sup> M. Beuchot, cita a Emerich Coreth, en su libro *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica*, Ed. Herder, Barcelona, 1972, p. 228, y agrega en esta nota 20 del capítulo 5: “Véanse otras formulaciones parecidas en Emerich Coreth, *Metafísica. Una fundamentación sistemática*, pp. 105-111; *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, pp. 86-98”, en tanto este autor es central en este capítulo, titulado “Ontología y hermenéutica analógicas”.

Esto es: la experiencia se forma en la relación de la persona con el mundo, con el ser —o una de sus dos formas fundamentales—, y de ahí que debemos resaltar la práctica, la acción realizada, como la condición con la cual se forma la experiencia, lo que hace resaltar el dicho popular *dime con quien andas y te diré quien eres*; o ése otro que afirma: *cada quien habla según le fue en la feria*.

### **Volver a la persona**

Las referencias al concepto de experiencia en el *Tratado...* permiten muchas reflexiones enriquecedoras, y definirla como el registro que queda en nuestra subjetividad de la práctica realizada, por lo cual se convierte en un factor central en la conformación de nuestra personalidad. De ahí su importancia y la posibilidad que la destaquemos para establecerla como la condición central de la persona. Si la persona es la concreción del ser humano singular y su sociedad —por ende su historia, y en estrictos términos hermenéuticos su tradición y/o tradiciones, su confluencia de horizontes, e incluso su *cosmología*—, y ella se forma en la dupla acción-experiencia, entonces su mundo significativo y/o simbólico que la guía debe basarse, construirse, desde una práctica buena —tanto en el sentido pragmático, como moral y estratégico— que produzca buenas experiencias, que a su vez faciliten adecuadas sensaciones, percepciones y sentimientos (una *psicología*), que con su buena gramática sensible, facilite una organización simbólica también buena —organizadas igualmente por una buena gramática y lógica—, que sea capaz de desarrollar la conciencia dicha líneas atrás, vía un recurso tan poderoso como la hermenéutica del sí, o el psicoanálisis histórico, referido en otras ocasiones.

### **Concluyendo: la ética en una época incierta**

El párrafo precedente postula como concepto estelar el “bien”, “lo bueno”, y por ello se vincula a la ética, organización simbólica para normar la moral, también afectada por la incertidumbre de la época. De hecho, es posible hasta argumentar que la ética es una



ausencia, o en todo caso una presencia tan leve y etérea en la vida actual, que prácticamente esta diluida en la acción colectiva.

No obstante, algunos seguimos creyendo que existe el bien, lo bueno, la bondad, y que es simplemente todo aquello que le sirva a la vida, a su reproducción y enriquecimiento; de ahí que también se lo pueda plantear como lo positivo, lo creativo, lo constructivo, aquello que realiza la socialidad, la unión entre personas, y por tanto se opone a lo egoísta, a lo individual, singular, a lo fragmentado y fragmentario, que se debe re-interpretar como lo negativo, destructivo y necrófilo. Uno de los principios del mal.

La hermenéutica analógica como inspiración pedagógica de la época tiene un gran futuro, si somos capaces de crear prácticas —económicas, morales, educativas, vitales— que generen nuevas experiencias, y de ahí personas más sanas y buenas, que las producidas por la época de la incertidumbre.

## **Bibliografía**

Beuchot, Mauricio y Primero Rivas, Luis Eduardo, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2003.

Beuchot, Mauricio, *Ética*, Ed. Torres Asociados, México, 2004.

Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores (Col. Esprit # 38), Madrid, 1999.

Beuchot, Mauricio, ensayo “La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la post-modernidad”, publicado en la *Revista Analogía filosófica*, Año XV, # 2, México D. F., julio-diciembre del 2001.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM-FFyL – Editorial Ítaca, México, 2005.

Beuchot, Mauricio, *Virtudes, valores y educación moral*, Universidad Pedagógica Nacional (Col. Textos), México,

- Conde, Napoleón, *El movimiento de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Filosófica – Serie Textos Básicos), México, 2008.
- Martínez de la Rosa, A. “El univocismo hegemónico en los estudios sobre la cultura, la hermenéutica y la hegemonía” en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, ed. cit., ps: 19-62.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1998.
- Primero Rivas, Luis Eduardo y Buganza, J., *La hermenéutica analógica: desarrollos y horizontes*; co-edición Primero Editores-Verbum Mentis (Col. Construcción Filosófica), México DF.-Córdoba, Ver., 2007.
- Primero Rivas, Luis Eduardo, “La pedagogía analógica de lo cotidiano y las educaciones para escolares en la formación de la ciudadanía”, capítulo en el libro *X Jornadas pedagógicas de otoño – Memoria, UPN Editor* (Col. Archivos # 18), México, 2007 [enero], Tomo II, ps. 9-23.
- Primero Rivas, Luis Eduardo, “Metodología marxiana y hermenéutica analógica”, en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2004.
- Primero Rivas, Luis Eduardo, *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, co-edición Red Internacional de Hermenéutica Educativa – Torres Asociados, México, 2010.
- Primero Rivas, Luis Eduardo, *La hermenéutica educativa de la salud mental*, Universidad Pedagógica Nacional de México, 2008.
- Primero, Luis Eduardo y Beuchot, Mauricio, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006.
- Valleriani, Antonio, (Coord.) *Emancipación y tragedia en filosofía de la educación*, Plaza y Valdés (Colección Biblioteca de Filosofía y Educación # 1), México, 2008.

## HERMES EN EL DIVÁN

### EL ENCUENTRO DEL PSICOANÁLISIS Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA \*

JUAN TUBERT-OKLANDER \*\*

Para plantearnos la posible relación entre la hermenéutica y el psicoanálisis, resulta conveniente especificar, en primer lugar, las características definitorias de ambas disciplinas. Comencemos por la *hermenéutica*, cuyo nombre se asocia con el dios griego Hermes, mensajero de los dioses, traductor de sus designios al lenguaje de los hombres y señor de los sueños, los umbrales y los cruces de caminos.<sup>205</sup> Esta disciplina fronteriza entre el mundo del ser y del representar<sup>206</sup> se define como *la teoría y la práctica de la interpretación de textos*. Si bien la noción de “texto” nos remite, en un primer momento, a un documento escrito, en la actualidad la usamos para referirnos también a otras formas de comunicación humana, incluyendo el discurso hablado, el diálogo y la acción expresiva. Un *texto* es, entonces, *cualquier expresión significativa, susceptible de ser interpretada*.

Por lo tanto, los textos, tanto escritos como hablados o actuados, presentan dos características fundamentales: i) *los textos son portadores de significado*, o sea, que *nos dicen algo*, y ii) *la captación del significado o significados de un texto requiere de un trabajo de interpretación*. Esto se debe a que ellos no son obvios ni transparentes, no revelan su significado a primera vista, sino que requieren que el lector, escucha u observador realice un trabajo de desciframiento para lograr el acceso a lo que dicen.

---

\* Versión revisada y actualizada del trabajo presentado en la Mesa Redonda sobre “Psicoanálisis y hermenéutica”. México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Hermenéutica, 27 de mayo de 2008.

\*\* Médico psicoanalista y analista de grupo. Correo electrónico: <JTubertOklander@gmail.com>.

<sup>205</sup> Tubert-Oklander, Juan y Hernández de Tubert, Reyna (2007), “En los dominios de Hermes: la analogía como paradigma.”

<sup>206</sup> Beuchot, Mauricio (2003), *Hermenéutica analógica y del umbral*.

Es aquí donde la hermenéutica difiere radicalmente del punto de vista objetivizante de la ciencia natural: el *texto* y el *intérprete* se suponen el uno al otro y se definen mutuamente; no hay texto sin intérprete —presente o virtual— ni intérprete sin texto. En otras palabras, el texto es un llamado dirigido a un intérprete posible y un intérprete es un buscador de textos a desentrañar. De allí se deriva la consecuencia de que *toda interpretación es necesariamente una forma de relación*. El intérprete, a diferencia del modelo ideal del observador científico, que intenta describir un estado de cosas como si él no estuviera allí para describirlo, es siempre una parte integral de su propio campo de observación.<sup>207</sup>

A lo anterior se suma el reconocimiento de la trascendental importancia del *contexto*. Éste es el *conjunto de circunstancias que rodean al texto, determinando así su interpretación*.<sup>208</sup> El significado surge de la concordancia y la armonía entre ciertos aspectos del texto y del contexto, por lo que *interpretar consiste en ubicar a un texto en un contexto pertinente*.<sup>209</sup>

Si pasamos ahora al psicoanálisis, nos encontramos con que el gran descubrimiento de Freud fue que toda experiencia y toda conducta humanas son *intencionales* —como le enseñara su maestro Brentano<sup>210</sup>—, es decir, que son expresión de una intención y un sentido, pero que estas son, la mayor parte de las veces, desconocidas para el sujeto que las vive expresa. Por lo tanto, requieren de un trabajo interpretativo para identificarlas, y dicho trabajo interpretativo es la labor que se realiza en un tratamiento psicoanalítico.

---

<sup>207</sup> Ver Hernández de Tubert (2007), “Hacia un nuevo paradigma del ser humano: contribuciones de la hermenéutica analógica.” Hernández Hernández, Reyna (2010), *Psicoanálisis y concepción del mundo*. También Tubert-Oklander (2007), “Naturaleza, métodos y aplicaciones de la hermenéutica analógica.” El mismo (2009), *Hermenéutica analógica y condición humana*.

<sup>208</sup> Hopper, Earl (1982), “Group analysis: the problem of context.” El mismo (2003), *The Social Unconscious: Selected Papers*. También Tubert-Oklander (2011), “Lost in translation: A contribution to intercultural understanding.” El mismo y Hernández de Tubert (2004), *Operative Groups: The Latin-American Approach to Group Analysis*.

<sup>209</sup> Beuchot (1997), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. El mismo (2003), *Hermenéutica analógica y del umbral*.

<sup>210</sup> Beuchot (1998b), “Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano.” El mismo (2008b), “Psicoanálisis e interpretación analógica.”

Freud aplicó su método para determinar el significado desconocido —al que él llamó “inconsciente”— de los sueños, síntomas y actos fallidos y sintomáticos de sus pacientes. El análisis de estos últimos fue particularmente importante, ya que reveló que *todo acto es un gesto* y, por lo tanto, vector de una comunicación interpersonal que en gran medida pasa desapercibida, pero que no por ello deja de tener efectos sobre el receptor. Es una *comunicación de inconsciente a inconsciente*,<sup>211</sup> que sólo la labor psicoanalítica pone en evidencia.

Mauricio Beuchot ha argumentado, a partir de un minucioso estudio de los primeros escritos de Freud, que el creador del psicoanálisis lo planteó, desde el primer momento, como una disciplina hermenéutica y relacional.<sup>212</sup> De allí que destacara que el “ensalmo” de la palabra, al que consideraba como una especie de instrumento “quirúrgico” del psicoanálisis, dependía de la relación que se establece entre el analizado y el analista.<sup>213</sup> Por otra parte, el carácter hermenéutico del psicoanálisis, tanto en su aspecto metodológico como en el epistemológico, queda claramente establecido cuando, en uno de sus primeros trabajos sobre técnica, lo define como “un arte de interpretación al que corresponde la función de extraer del mineral representado por las ocurrencias involuntarias el metal de ideas reprimidas en ellas contenidas”.<sup>214</sup>

No obstante, cabe señalar que dicho carácter hermenéutico y relacional del psicoanálisis no fue abiertamente reconocido por su creador, ya que ello lo hubiera sacado del campo de la concepción positivista de la ciencia, a la que él adhería y consideraba como la única vía válida de acceso al conocimiento,<sup>215</sup> ubicándolo de lleno dentro del de las ciencias

---

<sup>211</sup> Freud, Sigmund (1912), “Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico.”

<sup>212</sup> Beuchot (2008a), “La presencia de la hermenéutica en el discurso epistemológico de Freud.”

<sup>213</sup> Freud (1890), “Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu).”

<sup>214</sup> Freud, (1904), “El método psicoanalítico de Freud.” BN-I: 1005.

<sup>215</sup> Freud (1933), “El problema de la concepción del Universo (*Weltanschauung*).”

humanas.<sup>216</sup> Lo que ocurre es que Freud nunca reconoció plenamente el carácter radicalmente subversivo de su descubrimiento, por lo que siempre intentó validarlo por medio de esa epistemología que recibiera de sus maestros fisicalistas de medicina, sin darse cuenta de que ésta estaba siendo demolida —o, por lo menos, muy acotada— por su propio descubrimiento.<sup>217</sup>

De cualquier modo, la evolución de la técnica psicoanalítica pronto llevó a los analistas a tomar la totalidad de la conducta del paciente en sesión como un complejo texto a ser interpretado. Posteriormente, y en la medida en que las investigaciones psicoanalíticas revelaron cada vez más la dimensión inconsciente de la influencia mutua que se da siempre entre los dos participantes en el tratamiento, también se agregó el estudio e interpretación de las experiencias subjetivas y las manifestaciones conductuales involuntarias del analista.<sup>218</sup> En consecuencia, en la actualidad muchos psicoanalistas —particularmente aquellos que nos identificamos con la concepción relacional del psicoanálisis<sup>219</sup>— consideramos que el texto a interpretar incluye la totalidad de las manifestaciones y experiencias subjetivas de analizado y analista por igual, así como la constante presencia del contexto social, cultural y político en el que se da su encuentro.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Tubert-Oklander (2008a), “Las contradicciones de Freud y el carácter híbrido del psicoanálisis.”

<sup>217</sup> Tubert-Oklander (2000), “El psicoanálisis ante el nuevo milenio. Reflexiones sobre la epistemología del psicoanálisis.”

<sup>218</sup> Racker, Heinrich (1960), *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Little, Margaret (1993), *Transference Neurosis and Transference Psychosis*.

<sup>219</sup> El término “relacional” se utiliza actualmente para identificar aquella tendencia en el psicoanálisis contemporáneo que enfatiza que el ser humano se constituye, desarrolla y opera siempre en función de la relación, consciente e inconsciente, con los demás seres humanos. En consecuencia, la unidad mínima de observación para poder comprender la vida mental es de dos personas, no una. Esta perspectiva tiene importantes consecuencias, tanto para la teoría como para la práctica psicoanalíticas (Tubert-Oklander, 2006b).

<sup>220</sup> Ver Aron, Lewis (1996), *A Meeting of Minds*. También Hernández-Tubert, Reyna (2011), “The politics of despair.” Asimismo Mitchell, Stephen A. y Aron, Lewis, compiladores (1999), *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. También Tubert-Oklander (2004a), “Le ‘Journal clinique’ de 1932 et la nouvelle clinique psychanalytique.” El mismo (2004b), “Il ‘Diario clínico’ del 1932 e la sua

Ahora bien, no basta con decir que el psicoanálisis es una disciplina hermenéutica, ya que existen diversos tipos de hermenéutica, los que determinan formas muy diferentes de concebir los textos, su significado y su interpretación. Tradicionalmente, se han planteado en hermenéutica *tres modos posibles de significación*, que representan tres formas de distribución de predicados: el *univocismo*, el *equivocismo* y la *analogía*, los cuales a su vez corresponden a las diferentes formas de entender la interpretación en psicoanálisis. La diferencia entre ellos depende del grado de certidumbre que cada hermeneuta asigna a las interpretaciones. Así, el univocismo plantea una certidumbre absoluta, el equivocismo, por lo contrario, maximiza la incertidumbre, y la analogía se ubica en un terreno medio, moderado y prudente, que reconoce las limitaciones de la certidumbre, sin renunciar del todo a ella.<sup>221</sup>

El *univocismo* sostiene que para cada expresión significativa existe un solo significado subyacente. En consecuencia, afirma que las interpretaciones son necesariamente o *verdaderas*, cuando revelan dicho significado, o *falsas*, cuando afirman cualquier otra cosa. En esta versión, más cercana a las concepciones epistemológicas de la ciencia positivista y la filosofía analítica, la labor del intérprete se limitaría a *descubrir* o *revelar* el significado oculto ya presente en el texto, ya que cualquier otra contribución de su parte pecaría de subjetivismo. Aquí se define al significado exclusivamente en términos de la *referencia* ontológica del texto —es decir, aquella realidad no textual de la que el mismo habla—, dejando de lado al *sentido*, que proviene de la estructura del texto y del código en el que se basa.

Ésta es la idea que podemos encontrar en la descripción de Freud de la interpretación psicoanalítica que extrae el metal puro del “mineral representado por las ocurrencias

---

influencia sulla prassi psicoanalitica.” El mismo (2006a), “The individual, the group, and society: Their psychoanalytic inquiry.” El mismo (2010), “The matrix of despair.”

<sup>221</sup> Tubert-Oklender (2007), “Naturaleza, métodos y aplicaciones de la hermenéutica analógica.” El mismo (2009), *Hermenéutica analógica y condición humana*.

involuntarias”. Es, también, la concepción que permite a muchos psicoanalistas decir que lo que algunos colegas hacen “no es psicoanálisis”, cuando sus interpretaciones difieren de las de ellos.

El problema es que la mayoría de los hermeneutas coincide en afirmar que los textos son, por su propia naturaleza, polisémicos —es decir, que presentan múltiples niveles de significado—. En consecuencia, lo que un intérprete debe hacer es ubicar a las diversas partes del texto, y a éste en su totalidad, en sucesivos contextos diferentes, buscando cuáles resultan más fructíferos en la producción de significados posibles.

Pero de este ejercicio pueden derivarse múltiples interpretaciones, muchas de las cuales suenan convincentes, lo que plantea el problema de cómo elegir entre ellas. El *equivocismo* sostiene que no existe un criterio válido para diferenciar entre las buenas y las malas interpretaciones, por lo que todas ellas son equivalentes. En sus versiones más extremas, propias del Postmodernismo, los únicos criterios posibles para elegir una interpretación entre muchas son el gusto personal y la conveniencia práctica.<sup>222</sup> En esta visión, la labor del intérprete no es de *descubrimiento*, sino de *creación*, algo parecido al trabajo del artista. En psicoanálisis, encontramos la concepción equivocista en algunas versiones del pensamiento francés, muy influidas por el estructuralismo, la obra de Lacan y el deconstruccionismo de Derrida, que conciben al lenguaje como una trama autorreferencial, sin sustrato ontológico alguno.<sup>223</sup> Aquí, por contraste con el equivocismo, el sentido predomina totalmente sobre la referencia, la cual es negada.

Entre estas dos posiciones extremas se ubica la *analogía*. Allí donde el univocismo enfatiza la identidad y el equivocismo destaca la diferencia, la analogía *busca la diferencia en la identidad y la identidad en la diferencia*, alcanzando así un equilibrio dinámico entre ambas, pero siempre con predominio de la diferencia. La única verdad que puede

---

<sup>222</sup> Rorty, Richard (1992), “El progreso del pragmatista.”

<sup>223</sup> Eco, Umberto (1968-1980), *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*.



alcanzarse, según la perspectiva analógica, es la de la *semejanza* que, a diferencia de la identidad, sí admite grados. Es una verdad parcial y relativa, pero lo suficientemente sólida como para permitir al intérprete, o comunidad de intérpretes, continuar desarrollando su pensamiento y su accionar frente a la realidad.

De ello se deriva que existen múltiples interpretaciones posibles de un mismo texto, pero que ellas no son equivalentes: algunas son mejores, otras no tan buenas, otras peores y, finalmente, algunas son francamente malas.<sup>224</sup> El criterio que nos permite valorarlas y clasificarlas de esta manera es la consideración del sustrato ontológico del texto como objeto y de la realidad no textual a la que éste se refiere —es decir, su *referencia*—, pero se trata de una ontología parcial y acotada —lo que Gianni Vattimo llama una “ontología débil”—, necesariamente limitada, pero suficiente como para operar y seguir pensando.<sup>225</sup> En otras palabras, sería también una *ontología analógica*, según la acertada propuesta de Beuchot.<sup>226</sup>

En psicoanálisis, el punto de vista analógico puede encontrarse en diversos autores de la escuela independiente de la teoría de las relaciones objetales, el psicoanálisis interpersonal, la psicología del self, el enfoque intersubjetivo y el psicoanálisis relacional, todas ellas escuelas que comparten la perspectiva centrada en el estudio de las relaciones.

En la obra de Freud, encontramos, como ya lo hemos visto, muchos párrafos en los que sostiene una teoría univocista del significado. Así ocurre, por ejemplo, cuando plantea lo que él llama “la solución del caso”, es decir, la explicación fidedigna y definitiva de todos sus aspectos, de cuyo descubrimiento y comunicación al paciente depende la resolución de los síntomas. En “Construcciones en el análisis”, uno de sus últimos trabajos, retoma este

---

<sup>224</sup> Tubert-Oklender y Hernández Hernández, Reyna (1995), “*Insight* y curación.”

<sup>225</sup> Vattimo, Gianni (1980), *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. El mismo (1994), *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*.

<sup>226</sup> Beuchot (2003), *Hermenéutica analógica y del umbral*.

tema.<sup>227</sup> Pero en otros textos sugiere una teoría más cercana al equivocismo, en la que el análisis se torna en una búsqueda sin fin. Así es que nos habla, en *La interpretación de los sueños*, del “ombligo del sueño”, ese “nudo imposible de desatar”, el “punto en el que se haya ligado a lo desconocido”. Allí sostiene que ningún análisis de un sueño (es decir, interpretación) sería jamás completo, como puede apreciarse en la siguiente cita:

Las ideas latentes descubiertas en el análisis no llegan nunca a un límite y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual. De una parte más densa de este tejido se eleva luego el deseo del sueño.<sup>228</sup>

O sea que, junto al Freud univocista, que buscaba una certeza científica en la interpretación, hay otro Freud que reconocía el carácter parcial y la multiplicidad de las interpretaciones posibles. No obstante, nunca llega a caer en el relativismo, ya que en momento alguno pierde de vista la referencia a la realidad ontológica de aquello que está siendo interpretado. Lo que plantea, entonces, es un pluralismo, en función de la extrema complejidad del objeto de estudio, que jamás puede llegar a abarcarse plenamente, pero sin abandonar el intento de llegar a saber algo sobre el mismo.<sup>229</sup> Éste es un Freud que hubiera coincidido, probablemente, con la perspectiva de la hermenéutica analógica.

Existe otro aspecto en el que se superponen los campos de indagación de la hermenéutica y el psicoanálisis. En la evolución del pensamiento de Mauricio Beuchot, surgió otro rasgo de la hermenéutica, que se suma a la *analogicidad*, y éste es su *iconicidad*. Los signos que utilizamos en la expresión textual pueden ser de dos tipos: *verbales* e *icónicos*. Un *signo icónico* o *ícono*, según Umberto Eco, es aquel que reproduce:

---

<sup>227</sup> Freud (1937), “Construcciones en el análisis.”

<sup>228</sup> Freud (1900), *La interpretación de los sueños*, BN-I: 666.

<sup>229</sup> Berlin, Isaiah (1958), “Dos conceptos de libertad.”

[...] algunas de las condiciones de la percepción común, en base a los códigos perceptuales normales y seleccionando aquellos estímulos que —habiendo eliminado otros estímulos— [...] pueden permitir construir una estructura perceptiva que tenga —en base a los códigos de la experiencia adquirida— el mismo ‘significado’ de la experiencia real denotada por el signo icónico.<sup>230</sup>

En otras palabras, allí donde los signos verbales ponen un nombre, convencional y arbitrario, a las experiencias de las que hablan, los signos icónicos buscan reproducir algún aspecto de la propia experiencia, recurriendo a imágenes sensoriales —visuales, auditivas, táctiles, olfatorias o quinestésicas—, para recrearla. Esto les brinda un gran poder simbólico, ya que el símbolo no se limita a referirse a algo, sino que nos atrae y nos conduce hacia ello.<sup>231</sup>

Por otra parte, el ícono representa también una forma de analogía no verbal, y el lenguaje y el discurso tienen su propia iconicidad con su referencia. Por ello, toda interpretación de textos debiera ser analógica e icónica a la vez. De allí que el nombre actual de la propuesta de Beuchot sea el de *hermenéutica analógico-icónica*.<sup>232</sup>

Esta dualidad de las formas de representación coincide con la descubierta por Freud, en su análisis de los sueños,<sup>233</sup> y desarrollada en el curso posterior de la investigación psicoanalítica. Partiendo del hecho de que los sueños, que constituyen la forma de pensamiento propia del dormir, se caracterizan por su iconicidad, se postula la existencia de dos formas de pensamiento en el ser humano: el *pensamiento verbal*, llamado *proceso*

---

<sup>230</sup> Eco, Umberto (1968-1980), *La struttura assente*, p. 112, mi traducción.

<sup>231</sup> Beuchot (1999), *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*. El mismo (2007), *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. También Tubert-Oklander (2008b), “Analogía, iconicidad y simbolismo en la interpretación.”

<sup>232</sup> Beuchot (1998a), *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. El mismo (1999), *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*.

<sup>233</sup> Freud (1900), *La interpretación de los sueños*.

*secundario*, y el *pensamiento icónico*, denominado *proceso primario*. Si bien Freud, fuertemente influido por el racionalismo de la Ilustración, concebía a este último como una modalidad primitiva de pensamiento, que debía subordinarse a la lógica y la racionalidad del proceso secundario, algunos de los desarrollos posteriores del psicoanálisis sugieren que existe una complementariedad entre ambos procesos. Donald Meltzer, por ejemplo, sugiere la existencia de una *vida onírica*, que se manifiesta abiertamente durante el dormir, pero que coexiste con la vida vigil, en la forma de fantasía inconsciente.<sup>234</sup>

Podríamos decir que, así como las ideas latentes del sueño, de carácter netamente verbal, permanecen invisibles pero presentes durante la experiencia onírica, necesariamente icónica, los pensamientos oníricos acompañan y subyacen permanentemente a nuestra experiencia cotidiana en el estado de vigilia. Estos dos diferentes sistemas de pensamiento, lejos de ser incompatibles, se complementan, ya que cada uno de ellos se especializa en cierto tipo de representación, que permite expresar algunas ideas y experiencias mejor que otras. Así el pensamiento verbal representa mejor, por su carácter secuencial e irreversible, las relaciones lineales de causalidad y temporalidad, así como la discriminación de las diferencias, mientras que el pensamiento icónico cuenta con más recursos para representar las relaciones espaciales, la semejanza y la causalidad circular de la interrelación y la interdependencia. Por lo tanto, el mayor acceso posible al conocimiento es el que se logra por medio de lo que algunos autores, como Silvano Arieti, Luis Chiozza y André Green denominan el *proceso terciario*, en el que confluyen los procesos primario y secundario, logrando un equilibrio analógico entre la imaginación y el rigor.<sup>235</sup> Estas ideas surgen, en gran medida, de la propuesta de Donald Woods Winnicott de lo que él llamaba la “tercera área”, en la que se superponen las dimensiones interna subjetiva y externa objetiva; éste es, según el autor, el lugar del juego, la creatividad, el arte, la cultura y la religión.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Meltzer, Donald (1983), *Dream-life*.

<sup>235</sup> Arieti, Silvano (1976), *Creativity: The Magic Synthesis*. Chiozza, Luis (1968), “Especulaciones sobre una cuarta dimensión en medicina.” Green, André (1972), “Notes sur les processus tertiaires.”

<sup>236</sup> Winnicott, Donald W. (1971), *Playing and Reality*.

Por su parte, Ignacio Matte-Blanco ha analizado las lógicas propias de los dos procesos freudianos, destacando que la del proceso primario se caracteriza por la simetría o reversibilidad y la del secundario por la asimetría o irreversibilidad. El pensamiento humano pleno surge de la conjunción de la *lógica simétrica* y la *lógica asimétrica*, para conformar lo que él llama la *bilógica*.<sup>237</sup> Una vez más, es el proceso terciario.

Como puede apreciarse, existen notables coincidencias entre estos desarrollos del psicoanálisis y los de la hermenéutica analógico-icónica. Evidentemente, ambas disciplinas pueden aprender mucho la una de la otra. La hermenéutica analógica puede encontrar en el psicoanálisis un sustento real y empírico, en términos del estudio de los procesos mentales y de relación que subyacen a la generación de aquellos textos que ella ha estudiado desde la perspectiva lógica y semiótica, así como también una investigación de los procesos humanos propios del relacionarse con un texto e interpretarlo. Por su parte, el psicoanálisis sólo puede enriquecerse con la mayor comprensión del sustrato epistemológico de su propia actividad interpretativa, y de la estructuración y las leyes que rigen a todos los signos y los textos por ellos formados, que le brinda esta concepción de la hermenéutica.<sup>238</sup>

Por todo lo anterior, estoy convencido de la urgente necesidad de que desarrollemos un fructífero diálogo entre la hermenéutica y el psicoanálisis, diálogo que, desde mi punto de vista, resultará más productivo si lo establecemos entre aquellas versiones del psicoanálisis que enfatizan la dimensión relacional y las formas de la hermenéutica que buscan un medio analógico entre la identidad que exige el univocismo y la diferencia que rescata el equivocismo, como la hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot.

---

<sup>237</sup> Matte-Blanco, Ignacio (1988), *Thinking, Feeling, and Being*.

<sup>238</sup> Tubert-Oklander y Beuchot Puente (2008), *Ciencia mestiza. Hermenéutica analógica y psicoanálisis*.

## Referencias

- Arieti, Silvano (1976): *Creativity: The Magic Synthesis*. Nueva York: Basic Books.  
[Traducción castellana: *La creatividad. La síntesis mágica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica: 1993.]
- Aron, Lewis (1996): *A Meeting of Minds*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Berlin, Isaiah (1958): “Dos conceptos de libertad.” En *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 43–114.
- Beuchot, Mauricio (1997): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, cuarta edición. México, D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM –Editorial Itaca, 2009.
- Beuchot, Mauricio (1998a): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, quinta edición, corregida y aumentada.
- Beuchot, Mauricio (1998b): Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano. *Espíritu*, 47/118:161–168.
- Beuchot, Mauricio (1999): *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*. Madrid: Caparrós.
- Beuchot, Mauricio (2003): *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Beuchot, Mauricio (2007): *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Beuchot, Mauricio (2008a): “La presencia de la hermenéutica en el discurso epistemológico de Freud.” En Tubert-Oklander y Beuchot Puente (2008), pp. 33–49.
- Beuchot, Mauricio (2008b): “Psicoanálisis e interpretación analógica.” En Tubert-Oklander y Beuchot Puente (2008), pp. 139–157.
- Chiozza, Luis (1968): “Especulaciones sobre una cuarta dimensión en medicina.” En *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1998, pp. 55–73.
- Eco, Umberto (1968-1980): *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, cuarta edición, revisada y aumentada. Milán: Bompiani, 1998.  
[Traducción castellana de la primera edición: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen, 1978.]
- Freud, Sigmund (1890): “Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu).” En *Obras Completas*, cuarta edición en III tomos (traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros

- y de Torres; ordenación y revisión de Jacobo Numhauser Tognola). Madrid: Biblioteca Nueva, 1981 (abreviada “BN”). BN-I: 1014–1027. [También en *Obras Completas*, en XXIV tomos (traducción directa del alemán por José L. Etcheverry, sigue el ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey para la *Standard Edition*). Buenos Aires: Amorrortu, 1976 (abreviada “AE”). AE-I: 111–132.]
- Freud, Sigmund (1900): “La interpretación de los sueños.” BN-I: 343–720 [AE-IV/V].
- Freud, Sigmund (1904): “El método psicoanalítico de Freud.” BN-I: 1003–1006 [AE-VII: 233–242].
- Freud, Sigmund (1912): “Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico.” BN-II: 1655–1660 [AE-XII: 107–119].
- Freud, Sigmund (1933): “El problema de la concepción del Universo (*Weltanschauung*).” Lección XXXV de las “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.” BN-III: 3191–3206 [AE-XXII: 146–168].
- Freud, Sigmund (1937): “Construcciones en el análisis.” BN-III: 3365–3373 [AE-XXIII: 211–254].
- Green, André (1972): “Notes sur les processus tertiaires.” *Revue Francaise de Psychanalyse*, París, 36 (3): 407–410.
- Hernández Hernández, Reyna (2010): *Psicoanálisis y concepción del mundo*. Tesis de Doctorado en Psicoterapia, Centro de Estudios de Postgrado, Asociación Psicoanalítica Mexicana, México, D.F., abril de 2010.
- Hernández de Tubert, Reyna (2007): “Hacia un nuevo paradigma del ser humano: contribuciones de la hermenéutica analógica.” Trabajo presentado en el Seminario de Hermenéutica Educativa, Universidad Pedagógica Nacional, septiembre de 2007.
- Hernández-Tubert, Reyna (2011): “The politics of despair.” *Group Analysis*, 44 (1): 27–39.
- Hopper, Earl (1982): “Group analysis: the problem of context.” *Group Analysis*, 15 (2): 136–157.
- Hopper, Earl (2003): *The Social Unconscious: Selected Papers*. London: Jessica Kingsley.
- Little, M. (1993): *Transference Neurosis and Transference Psychosis*. Northvale, NJ & Londres: Jason Aronson.
- Matte-Blanco, Ignacio (1988): *Thinking, Feeling, and Being*. Londres: Routledge.

- Meltzer, Donald (1983): *Dream-life: A Re-examination of the Psycho-analytical Theory and Technique*. Pertshire: Clunie Press. [Traducción castellana: *Vida onírica*. Barcelona: Julián Yébenes, 1987.]
- Mitchell, Stephen A. & Aron, Lewis (eds.) (1999): *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Racker, Heinrich (1960): *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1979.
- Rorty, Richard (1992): “Il progresso del pragmatista.” En Umberto Eco: (1992), *Interpretazione e sovrainterpretazione. Un dibattito con Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose*. Milan: Bonpiani, 1995, pp. 109–132.
- Tubert-Oklander, Juan (2000): “El psicoanálisis ante el nuevo milenio. Reflexiones sobre la epistemología del psicoanálisis.” *Estudios sobre Psicosis y Retardo Mental*, México, mayo de 2000, 5: 275–295.
- Tubert-Oklander, Juan (2004a): “Le ‘Journal clinique’ de 1932 et la nouvelle clinique psychanalytique.” *Le Coq-Héron*, París, Vol. 178, septiembre 2004, “Ferenczi le clinicien 2”, pp. 19–37.
- Tubert-Oklander, Juan (2004b): “Il ‘Diario clínico’ del 1932 e la sua influenza sulla prassi psicoanalitica.” En Borgogno, Franco (a cura di): *Ferenczi oggi*. Turín: Bollati Boringhieri, pp. 47–63.
- Tubert-Oklander, Juan (2006a): “The individual, the group, and society: Their psychoanalytic inquiry.” *International Forum of Psychoanalysis*, 15 (3): 146–150.
- Tubert-Oklander, Juan (2006b): “Implicaciones metapsicológicas del enfoque intersubjetivo y relacional de la técnica y la clínica psicoanalíticas.” *Cuadernos de Psicoanálisis*, 39 (1–2): 12–25.
- Tubert-Oklander, Juan (2007): “Naturaleza, métodos y aplicaciones de la hermenéutica analógica.” Presentado en el Seminario de Hermenéutica Educativa, Universidad Pedagógica Nacional, agosto de 2007.
- Tubert-Oklander, Juan (2008a): “Las contradicciones de Freud y el carácter híbrido del psicoanálisis.” En Tubert-Oklander y Beuchot Puente (2008), pp. 50–72.
- Tubert-Oklander, Juan (2008b): “Analogía, iconicidad y simbolismo en la interpretación.” En Tubert-Oklander y Beuchot Puente (2008), 158–192.
- Tubert-Oklander, Juan (2010). The matrix of despair: From despair to desire through dialogue. *Group Analysis*, 43 (2):127–140.



- Tubert-Oklander, Juan (2009): *Hermenéutica analógica y condición humana*. Número Especial 24 de *Analogía filosófica*, México, D. F.
- Tubert-Oklander, Juan (2011): "Lost in translation: A contribution to intercultural understanding." *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 19: 144–168.
- Tubert-Oklander, Juan & Beuchot Puente, Mauricio (2008): *Ciencia mestiza. Hermenéutica analógica y psicoanálisis*. México, D. F.: Torres Asociados.
- Tubert-Oklander, Juan & Hernández Hernández, Reyna (1995): "Insight y curación." Presentado en el 39º Congreso Internacional de Psicoanálisis. San Francisco, CA, agosto de 1995.
- Tubert-Oklander, Juan & Hernández de Tubert, Reyna (2004): *Operative Groups: The Latin-American Approach to Group Analysis*. Londres: Jessica Kingsley.
- Tubert-Oklander, Juan & Hernández de Tubert, Reyna (2007): "En los dominios de Hermes: la analogía como paradigma." Presentado en el Quinto Coloquio de Hermenéutica Analógica. México, D. F., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, octubre de 2007.
- Vattimo, Gianni (1980): *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milán: Garzanti, 2001. [Traducción castellana: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1986.]
- Vattimo, Gianni (1994): *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 2002. [Traducción castellana: *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1996.]
- Winnicott, D. W. (1971): *Playing and Reality*. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1974. [Traducción castellana: *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.]



**MEMORIA, INTERPRETACIÓN Y ANALOGÍA. SUS IMPLICACIONES EN LA MUTACIÓN DEL  
TEXTO URBANO**

J. MILTON J. ARAGÓN PALACIOS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
UNIVERSIDAD DE LA SIERRA SUR  
MILTONARAGON@GMAIL.COM

“La ciudad muestra la arrogancia acabada de los  
hombres contra la naturaleza, la poderosa  
eficacia de la voluntad sobre el destino.  
Me parece una metáfora estructurante.”

Michel Onfray

**La escultura de sí  
Por una moral estética**

## **Introducción**

Una de las principales características de lo humano, es la artificiosidad de su hábitat, que ha mutado (tanto física como simbólicamente) en la espiral de la evolución tecnocultural del hombre. Llevándolo de la cueva a la choza y de ahí, a la ciudad. Pero no sólo los materiales y las técnicas constructivas adquirieron complejidad, sino también, sus iconos y las formas de simbolizarlos. Base de la forma de vida urbana los iconos urbanos operan como elementos que estructuran la realidad por medio de la construcción-interpretación-reproducción llevada a cabo por el urbanita. Siendo el significante primario de la ciudad su espacio físico, que poco depende su forma y sentido de primer orden de los habitantes.

Las edificaciones son lo que las palabras al lenguaje y por lo tanto quedan supeditadas a la convección social. Imponiéndose la forma urbana en su expresión macro, por las tendencias de estilo arquitectónico-urbano provenientes de la academia. Y en el nivel microurbano es el observador quien dota de sentido al espacio, distanciándose por medio de los grados de libertad producto de su subjetividad, del discurso hegemónico del urbanista. Por tal motivo

el espacio urbano se encuentra inmerso en dos tipos de interpretación: la de las reglas y el orden y la de las emociones y el caos. Donde la primera es producto de la racionalidad y la convección dictada por la academia, siendo materializada por el arquitecto-urbanista, y la segunda pertenece a la emoción, a lo subjetivo, los sueños y el mundo de lo vivido que es simbolizado más allá de la convección hegemónica.

El presente ensayo reflexionara sobre cómo el individuo a través de su operar como observador-transeúnte construye por medio de sus trayectos y rememoración, la significación de la ciudad que es interpretada desde la analogía. Pues la ciudad se presenta como un texto que es dictado por el arquitecto-urbanista e interpretado por el observador en su simbolización. Texto que de origen tiene un sentido hegemónico, pero que se resignifica desde la vivencia cotidiana, emergiendo *a posteriori* los imaginarios. Donde por medio de una interpretación analógica-simbólica se puede mediar entre los dos sentidos presentes en lo urbano.

### **Analogía e interpretación de la ciudad**

La ciudad se sustenta en una paradoja que le da la particularidad de ser una totalidad diferenciada, emergiendo de la convergencia de una n cantidad de epifenómenos presentes en el espacio urbano que la dotan de su sustancia. Significada de forma diferente por el individuo según sea su forma de operar en el espacio urbano, pues si es como civitas su simbolización se basa en leyes, normas y costumbres que le han sido transmitidas de manera formal y no formal, las cuales reproduce y posteriormente también transmite. Por otro lado, sí opera como transeúnte, la ciudad se significa por medio del trayecto, volviéndose polisémica, porque en cada paso y recorrido la ciudad muta en su significado, presentándose ya sea como metáfora, metonimia o sinécdoque. Existiendo un caso especial de significación de la ciudad que ocurre cuando el individuo opera como un flaneur, porque parte de una observación de segundo orden y su simbolización la hace sobre la forma en la que operan los otros observados, ya sea transeúntes o civitas en relación con el espacio urbano que es el espacio artificial de la ciudad subsumido a la convección urbana

predominante que articula el discurso que construye las formas de vida urbana. Encontrándose en constante interpretación por quienes lo habitan, recorren, imaginan, rememoran, conocen, sueñan, fantasean y viven.

La interpretación de la ciudad se encuentra en la encrucijada entre lo unívoco y equívoco. Donde para Beuchot (1997: 27) lo unívoco “...es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas u otras...” y lo equívoco “...es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que la una no tiene conmensuración con la otra...”. Porque por un lado se tiene un discurso con un sentido cerrado y generalizado dictado por los urbanistas, pero por el otro lado, un discurso abierto, universal, polisémico que proviene de la subjetividad del observador urbano. Presentando dos niveles de interpretación el sentido del discurso: uno de arriba hacia abajo (el del urbanista) y otro de abajo hacia arriba (el del observador). Hecho que en determinados contextos dificulta la comprensión del sentido del espacio urbano como en el caso de explicar una zona de la ciudad en la cual nunca se ha estado o se tiene un vago conocimiento; pero también cuando se ha modificado parte de la morfología del sitio por medio del rompimiento con la homogeneidad del parámetro, transgrediéndose el discurso preestablecido, como lo fue en su momento el edificio de AT&T en la ciudad de Nueva York. Pero en el primer caso, aunque se tengan de manera prefigurada las palabras básicas (por ejemplo: edificios, carros, personas) con las cuales definir el concepto de ciudad; resulta difícil construir un discurso que sea omniabarcador para explicar todas las ciudades. Porque se desconoce el discurso hegemónico del urbanista del resto de las ciudades que no estén en nuestro bagaje. El segundo caso está relacionado con lo que en la actualidad está ocurriendo con las ciudades, donde el discurso hegemónico del urbanista se ha fragmentado (con mayor velocidad en la posmodernidad), generándose nuevos discursos desde cada fragmento.

Siendo la interpretación que emplea la analogía la que permite al observador poder mediar entre los dos sentidos que presenta el significado del discurso de lo urbano. Porque la analogía es “...lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido, en que

parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad...”, permitiendo un significado analógico que “...es el que un término tiene cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia.” (Beuchot, 1997: 27 y 41) Es por medio de diferentes formas de analogía como el observador significa e interpreta el espacio urbano, que son las divisiones de la analogía propuestas por Beuchot (1997, 2006 y 2008), las cuales ocurren cuando el observador en su interpretación del espacio urbano, dota de referencia y sentido propio al espacio. Donde la analogía de atribución se presenta cuando le atribuye una referencia ligada a su experiencia a alguna característica propia del sitio. La analogía de proporcionalidad propia ocurre cuando el transeúnte lleva a cabo un enlace analógico entre lo que está percibiendo y alguna idea, imaginario o recuerdo respecto a la morfología del sitio o las interacciones espaciales. Y la metáfora es cuando se transponen elementos ajenos a la forma y función del espacio urbano, construyendo a un nivel de significación que va más allá de su referencia primaria, porque es referida desde el imaginario y la fantasía.

Dependiendo cómo opere la significación será la interpretación que se le da al espacio urbano, pues el hecho que se encuentre inmerso entre los sentidos de un discurso que tiende a lo unívoco y equívoco, según sea el lugar desde donde se realice la observación. La analogía se presenta como la forma que puede adquirir una interpretación del espacio urbano que permita incluir lo individual y lo diverso que representa la ciudad. Por lo tanto la interpretación sería en parte racional y en parte emotiva, permitiendo entender las reglas y leyes de la forma de vida urbana, así como sus emociones y sensibilidades.

### **La memoria urbana y la interpretación del texto de lo urbano**

La memoria vista desde punto de vista del psicoanálisis, permite acercarnos a la forma en que el observador interpreta sus trayectos. Como explica Ricoeur (2009: 66) la memoria (en psicoanálisis) “...se distancia de la idea de una simple reproducción de los acontecimientos reales por una serie de percepción del pasado; es más bien un trabajo que se prosigue a través de procesos de estructuraciones cada vez más complejas. Ese trabajo

de la memoria está implicado, entre otras cosas, por la noción de historia o estructura narrativa de la existencia.” Por tal motivo se puede plantear una memoria urbana basada en los trayectos cotidianos que el observador lleva cabo. Donde en cada uno de éstos, acopla por medio de lo vivenciado, lo interpretado y lo simbolizado; los iconos con lo que puede interpretar el espacio que recorre, que posteriormente forman parte de su estructura narrativa e interpretativa del texto de la ciudad, donde emerge la memoria urbana que se va construyendo por medio de símbolos analógicos que se han incorporado en esta espiral de significaciones.

La memoria urbana permite la interpretación del texto de la ciudad porque a través de ella se introduce la analogía, volviéndose una de las bases referenciales. Estructurándose la memoria en la triada recursiva que es memoria-acordarse-rememoración que reintroduce los acontecimientos simbolizados y las interpretaciones pasadas que se encuentran en forma de viejos recuerdos, porque el acordarse para Ricoeur (2009: 65): “No es solamente poder evocar ciertos acontecimientos aislados, sino volverse capaz de formar secuencias significativas, conexiones ordenadas. En suma, es poder dar a la propia existencia la forma de una historia de la cual un recuerdo aislado sólo es un fragmento.” Mientras que la rememoración para Lacan (2008: 278) es el “...agrupamiento y sucesión de acontecimientos simbólicamente definidos, puro símbolo que engendra a su vez una sucesión.” Donde “La rememoración es lo que debe tomar el lugar de la repetición.” (Ricoeur, 2009: 65) Ocurriendo una mutación por el proceso de la rememoración que Lacan (2005: 278) nombra función de la rememoración, en la cual “Lo que se modifica no es lo que viene después, sino todo lo que está antes.” Ante esto cada vez que el observador recorre sus trayectos los interpreta de una forma sutilmente diferente a menos que ocurra algún acontecimiento que genere un impacto fuerte sobre la estructura simbólica y narrativa del espacio, llevando a una resignificación abrupta del texto de la ciudad. Pues al presentarse un suceso de esta índole se modifica de manera abrupta todo lo que estaba antes en el sustento simbólico que dota de sentido al texto urbano.

Entra la relación de la memoria urbana y la interpretación del texto urbano por parte del

observador se puede llevar a cabo una analogía con los lugares donde para Lacan (2005) se ubica el inconsciente: monumentos, documentos de archivo, evolución semántica, las tradiciones y leyendas, y los rastros. Lo anterior permite construir una matriz de análisis del espacio urbano y su representación en la realidad y los imaginarios, sí son ubicadas en las narrativas del espacio de la ciudad, tanto en sus elementos móviles (la ciudad) como en los inmóviles (lo urbano) del espacio urbano (físico). Entrando en juego en todos estos elementos las referencias del sentido del observador, el urbanista y el contexto. Porque a través del cuerpo hace la referencia de primer orden entre él y su espacio que lo rodea. Los documentos de archivo se ubican dentro de operación de la triada recursiva de la memoria. La evolución semántica va mutando por medio de la rememoración. Las tradiciones y leyendas son los elementos latentes del sentido referido por el contexto y el urbanista. Y los rastros son los remanentes de la rememoración que se repiten de manera constante y que tornan en la referencia simbólica latente del observador.

La triada recursiva de la memoria-acordarse-rememoración permite que el texto de la ciudad adquiera un carácter polisémico y, por lo tanto, sujeto a interpretaciones que van mutando de forma constante a través de los trayectos. De ahí que sea por medio de la analogía como el observador construye puentes interpretativos contextuales entre sus vivencias, recuerdos y emociones con las intenciones de sentido de referencia impuestas por el urbanista, generándose el carácter subjetivo de la interpretación del texto de la ciudad. Porque se puede proponer cierta intervención urbana que genere una directriz de referencia y sentido al espacio urbano, pero la última interpretación y significación siempre la tendrá quien lo vive y simboliza por medio de sus trayectos, como dice De Certeau (2000: 110): "...el caminante transforma en otra cosa cada significante espacial." Y es ahí donde el texto de la ciudad y la interpretación mutan en la memoria y es por medio de la analogía como es posible interpretarlas de mejor manera.

### **El observador, la memoria urbana y la interpretación analógica del texto de la ciudad**

Construida la ciudad como una totalidad diferenciada urbano/ciudad, lo urbano se



constituye por la macroarquitectura dotada de sentido por quien la proyecta (urbanista o político) y, la ciudad emerge de la interacción entre el espacio construido y lo que Collins (2009: 17) llama cadenas de rituales de interacción que suponen “La interacción a pequeña escala, aquí-y-ahora y cara-a-cara, es el lugar donde se desarrolla la acción y el escenario de los actores sociales”. Resignificando el observador el sentido impuesto por el urbanista por medio de la interpretación analógica que permite que el discurso urbano-arquitectónico siga siendo la base de su simbolización. Porque la analogía por medio de la metáfora hace que el sentido hegemónico se vuelva latente y por el sinécdoque manifiesto.

El observador por medio de sus recorridos se puede interpretar como el nuevo nómada que surge con la ciudad, porque es aquel que la recorre palmo a palmo, vivenciándola en sus trayectos por medio de sus sentidos y su memoria. Estos recorridos del transeúnte presentan las características con las que en los estudios clásicos de antropología definen a los nómadas, como menciona Augé (2007: 15): “Los estudios tradicionales de etnología señalaban que los nómadas tenían sentido del lugar, del territorio y del tiempo, así como del regreso.” Donde el territorio se ha vuelto la ciudad, el lugar es el *umwelt* y el tiempo es el reloj. Operando en una escala micro que es la calle y su ciudad, es la ciudad de las vivencias y la ciudad recuerdo (al contrario del planteamiento de Augé sobre la ciudad mundo, donde el nomadismo tradicional no tiene cabida). Teniendo un sentido de lugar y territorio por medio de la significación que le otorga al espacio en sus trayectos, donde el sentido del tiempo es parte fundamental de los trayectos porque a partir de éste se definen rutas en las que siempre existe un regreso al punto de origen del que se partió. De tal forma que las características del nomadismo señaladas por los estudios tradicionales de antropología se pueden aplicar en la operación del quien recorre, vivencia y rememora la ciudad.

Emergiendo de la interpretación del espacio urbano una ciudad escindida, que por un lado, es una ciudad de las leyes, normas y racionalidad en la que opera el *civitas* y se le puede nombrar como: *la ciudad de las normas*. Por el otro, existe una ciudad de símbolos, metáforas, metonimias y emociones, en la que opera el observador, simbolizándola y

resignificándola por medio de sus trayectos. La cual se puede nombrar como: *la ciudad de las vivencias*. Donde el individuo transgrede al sentido hegemónico del texto de la ciudad que le ha sido impuesto por los urbanistas a través de sus recorridos base de la interpretación. Pero también se existe la ciudad recuerdo de Augé (2007) que se construye por medio del recuerdo o la memoria, siendo la experiencia de vivir la ciudad y las relaciones afectivas del quien la habita su base donde se articula posteriormente por la rememoración, que se le puede nombrar: *la ciudad de la rememoración*. Siendo la ciudad más un triunvirato que una dualidad.

En el trayecto por la ciudad el observador interpreta y resignifica el sentido dado por el urbanista al espacio urbano. Desde su subjetividad por medio de los trayectos que van mutando por la rememoración, el transeúnte reinterpreta analógicamente el espacio cada vez que lo recorre, porque por medio del “...andar afirma, sospecha, arriesga, transgrede, respeta, etcétera, las trayectorias que “habla”. Todas las modalidades se mueven, cambiantes paso a paso y repartidas en proporciones, en sucesiones y con intensidades que varían según los momentos, los recorridos, los caminantes.” (De Certeau, 2000: 112) De tal forma que el texto de la ciudad no será interpretado de la misma forma por el transeúnte cada vez que lo vuelva a recorrer, pues el sentido cambia inclusive durante las distintas horas del día, siendo sólo por medio de la interpretación analógica como el observador no caen en un marasmo de posibles sentidos y significados.

El observado se encuentra inmerso en la significación unívoca del texto arquitectónico, que es el componente físico de la cual parte la interpretación de lo urbano, como menciona Norberg-Schulz:

“La arquitectura constituye, desde el punto de vista físico, uno de los aspectos más importantes del ambiente, y si tenemos también en cuenta los elementos semiarquitectónicos como carreteras, espacios libres y jardines, obtenemos una <<trama>> de componentes interrelacionados que están conectados prácticamente con todas las actividades humanas. La arquitectura participa en

estas actividades configurando un marco práctico, un trasfondo psicológico adecuado, y expresando que lo que en este marco sucede tiene importancia en la comunidad.” (Norberg-Schulz, 2001: 71)

Es en la trama de componentes de la que habla Norberg-Schulz, donde el urbanista, inserta su intencionalidad de sentido al texto de la ciudad con el objetivo de generar un trasfondo psicológico “adecuado”. Cabe bien preguntar: ¿Adecuado para quién? Porque cada uno de los individuos que habitan en la ciudad, la interiorizan de forma diversa. Aunque no hay que negar que exista una referencia primaria que permita una interpretación coincidente en algunos puntos, pues por medio los trayectos y la rememoración van mutando las formas de significar el espacio urbano.

Al texto arquitectónico le ocurre lo mismo que el texto escrito, una disociación entre el sentido del texto y el sentido que el autor quiso transmitir. Donde el texto de la ciudad se presenta como un texto autónomo al habitante de la ciudad, desconectado de la intencionalidad primaria del urbanista, entonces “Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió. (Ricouer, 2003: 43) Pues el texto de la ciudad tienen importancia en función de que es recorrido, vivido y simbolizado, de tal forma que conforme se vaya abstrayendo e interiorizando menos importa el sentido del urbanista y del texto arquitectónico. Pero es por medio de la interpretación analógica como se puede generar un discurso que permita entender la ciudad como un símbolo aglutinante, de lo contrario se puede perder en la subjetividad del narrador.

La memoria urbana se va estructurando conforme el observador en sus trayectos los va simbolizando, teniendo como referencia un espacio construido que emerge del texto arquitectónico, que en su conjunto, estructura al texto urbano en el cual la intencionalidad y el sentido que quiso transmitir el urbanista se vuelve latente. Importando más la vivencia, la simbolización y el contexto que son base en la interpretación analógica del transeúnte. Jugando un papel muy importante en todo este proceso la rememoración, pues a partir de ella se le otorga un carácter polisémico al texto de la ciudad por la mutación que produce,

pero no una polisemia que tienda a lo equívoco, sino a lo analógico.

### **A manera de conclusión**

Así como el lector de sueños (personaje de la novela *El fin del mundo* y un perverso país de las maravillas de Murakami) sabiendo que él ha sido quien creó la misteriosa ciudad amurallada donde habita, así como todo lo que en ella se encuentra; le hace saber a su sombra que no va a huir de ese lugar porque siente que ha contraído la responsabilidad de no poder abandonar la ciudad que construyó. El observador vive en una ciudad que ha sido construida desde su simbolización, pero sin negar que el urbanista determina la parte física de la que parte el texto de la ciudad, es él quien la interpreta y simboliza. Resignificando por medio de la interpretación analógica el sentido primario dado por el urbanista, con lo que la reconstruye simbólicamente por medio de sus trayectos. Teniendo un papel importante la triada memoria-acordarse-rememoración, porque permite que el espacio mute a lugar y se adquiera una significación desde sus narrativas de vida.

Siendo en la ciudad de las vivencias donde el observador se libera del sentido unívoco del texto de la ciudad que le ha querido transmitir el urbanista. Porque desde un cambio de ruta, una luminaria fundida, una pinta en alguna pared, una construcción nueva, un crimen, un accidente, un árbol cortado, una feria, un mercado ambulante y demás cosas que permitan agregar elementos a la memoria, permiten que el proceso de significación mute y el texto de la ciudad sea presente como una polisemia sustentada en la analogía. Por lo tanto se genera una constante interpretación y reinterpretación en cada trayecto, estructurándose de manera recurrente en la percepción y la memoria urbana.

Entonces el observador opera como un hermeneuta ingenuo que interpreta por medio de analogías el texto de la ciudad. Contextualizando el texto a partir de su experiencia perceptiva, sus vivencias y la triada memoria-acordarse-rememoración. De ahí que en cada trayecto que realice por la ciudad esta se manifieste, ya sea como: ciudad de las vivencias o ciudad de la rememoración. Por lo tanto el texto de la ciudad en la polisemia que le da la

subjetividad y la pérdida del sentido referencial del urbanista, va mutando en el observador, vivenciado de forma distinta en su cotidianidad. Entrando en juego los distintos niveles de realidad en la interpretación y simbolización mediada por la analogía.

## **Bibliografía**

- Augé, M. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Gedisa, España.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, México.
- Beuchot, M. (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*. CONARTE, México.
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. FCE/UNAM, México.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Anthropos/UAM/UNAM/UNC, España
- De Certeau, M. (2000). *La invención de cotidiano 1. Artes de hacer*. UIA/ITESO, México.
- Lacan, J. (2005). *Escritos 1. Siglo XXI*, México.
- Lacan, J. (2008). *El seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós, Argentina.
- Norberg-Schulz, C. (2001). *Intenciones en arquitectura*. Gustavo y Gili, España.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Editorial Trotta, España.
- Ricoeur, P. (2003). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI/UIA, México.
- Ricoeur, P. (2009). *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. Siglo XXI, México.



# APORTACIONES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA A LA MEDIACIÓN EN CONFLICTOS, ESPECIALMENTE A LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

LOURDES OTERO LEÓN  
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

## Introducción

Si se entiende que en la mediación el diálogo y el reconocimiento del otro son las claves deseables, parece tener relevancia la propuesta de un modelo hermenéutico e interpretativo de la mediación en conflictos, éste habitualmente se identifica con el de Sara Coob (COOB, 1991a, 31-36). Pero, como veremos, este modelo, más que hermenéutico es sistémico, deconstructivista y posmoderno. De entre los modelos tradicionales, en nuestra opinión, el más cercano a los principios de la hermenéutica que sostenemos sería la mediación transformadora de Bussh y Folger (BUSSH Y FOLGER, 1996, 23 y ss.), que promueve la revalorización y el reconocimiento de las personas. Pero, más allá de estos autores, el objetivo de este trabajo es aportar a la mediación, sobre todo a la intercultural, un modelo hermenéutico, analógico y experiencial.

Antes de hablar de la mediación intercultural, me gustaría empezar por aclarar una serie de conceptos que tienen una relación directa con el tema que nos ocupa en estas reflexiones.

*¿La mediación, como experiencia válida de vida, ilustra la relevancia de la phrónesis en un modelo hermenéutico válido para la mediación en conflictos reglada?*

La mediación, en cualquiera de sus acepciones<sup>239</sup>, conlleva una superación integradora, conlleva una transformación del sujeto y del mundo, lo mismo que la *phrónesis*. En el

---

<sup>239</sup> Hay que tener en cuenta que la mediación no se limita únicamente a la resolución de conflictos, es un concepto mucho más amplio. Siguiendo a Margalit Cohen-Emerique (COHEN-EMERIQUE, 1991, 31-36) podemos hablar de tres significados del término mediación:

concepto de *phrónesis* –sabiduría práctica, autorreconocimiento-, la mediación y la analogía pueden darse la mano, pues la analogía nos muestra simbólicamente también cómo las cosas podrían ser de otra manera.

La cuestión de la analogía está íntimamente relacionada con la *phrónesis*, que es la analogía en el mundo de la acción (RICOEUR, 2009, 35-38), ambos son conceptos de cuño aristotélico, donde convergen relacionadamente lo universal y lo particular, y en donde lo particular parece imponerse polisémicamente, pero sin un significado no relativista (BEUCHOT, 2000, 129). Este es el ámbito propio para el ejercicio de la hermenéutica –a través de la analogía y la *phrónesis*– .

La *phrónesis* es también conciencia histórica, una mediación entre los valores y la acción orientada a capturar la actualidad del pasado, de tal modo que hace posible una decisión plausible para las partes involucradas. Si la mediación, como veremos, hace énfasis en el futuro, hay que tener también en cuenta que sin pasado, sin conciencia histórica, es imposible la implicación de las partes: “Pues la prudencia (...) tiene una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepetible, situada en la historia” (BEUCHOT, 2000, 129).

La hermenéutica analógico-simbólica es una aportación de Luis Álvarez Colín a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (ÁLVAREZ, 2004, 6-25). Aunque el Profesor Álvarez no ha trabajado específicamente en mediación familiar, sus estudios, sobre la familia, el desarrollo y el cambio social (ÁLVAREZ, 2008, 11-46) le hacen especialmente sensible ante aquellos temas que permiten conectar la sabiduría práctica, la *phrónesis*, con la transformación personal y de la comunidad, en la línea de lo que acabamos de decir, atendiendo tanto a los conflictos irresueltos en el pasado como a los proyectos viables de futuro, y todo ello desde la narrativa y la construcción refiguradora

---

-Aquella que interviene en situaciones en las que no existe conflicto, sino más bien dificultad de comunicación.

-La destinada a poner de acuerdo, conciliar o reconciliar personas, partes.

-Mediación como proceso creador de normas y acciones basadas en nuevas relaciones entre las partes. Esta tercera acepción es la que más nos interesa y la más apropiada hablando de mediación intercultural.



(RICOEUR,1987,143 ), que permiten la revalorización y el reconocimiento de las partes implicadas (BUSH,1989, 253-286).

Álvarez Colín ha trabajado la hermenéutica de Ricoeur, afirmando que no sólo es analógica, sino que está constituida en su núcleo más íntimo, en su lógica interna, como una hermenéutica simbólico-analógica (ÁLVAREZ, 2011, 25-54). Esta interpretación nos resulta especialmente adecuada para nuestro modelo de mediación, al abrir la posibilidad de abordar temas como *la fenomenología del hombre capaz, la memoria y la promesa, las capacidades prácticas y sociales* (RICOEUR, 2005, 121-197) –todos ellos especialmente significativos en mediación-, en términos tanto analógicos como simbólicos. Al respecto, le agradecemos al Profesor Álvarez Colín sus acertadas sugerencias y habernos permitido disponer de algunos de sus artículos, todavía inéditos.

*¿Merece la pena seguir hablando de interculturalidad, en estos tiempos de crisis económica?*

En una sociedad multicultural como ésta, donde los inmigrantes forman parte de la vida cotidiana, surge la necesidad no sólo de reconocer su diversidad y diferencia, sino de aprender a convivir juntos, más allá de las conveniencias y de los inconvenientes económicos. La multiculturalidad, como su propio nombre indica, refleja una diversidad cultural, lingüística y religiosa en una misma sociedad. Plantea el reconocimiento de las diferencias basado en los principios de igualdad y derecho a la diferencia<sup>240</sup> (BEUCHOT, 2005, 13-16). Es necesario trabajar en común para que la convivencia entre los de aquí y los de fuera sea pacífica, enriquecedora y positiva. Éste es el punto de partida de la interculturalidad.

---

<sup>240</sup> Se trataría de la versión liberal de la tolerancia, una tolerancia negativa, en palabras de Apel, la propia del liberalismo: para el liberalismo la tolerancia tiene un sentido restringido, es el conjunto de libertades (religiosas y políticas y morales) que permiten la libre manifestación -también de las minorías- (APEL, 1997,199-212).

La interculturalidad estuvo de moda en los círculos académicos, en los foros sobre inmigración, y, en definitiva, es ahora una palabra que suelen utilizar y a veces manipular las instituciones en interés propio. La interculturalidad va más allá de la multiculturalidad, plantea las relaciones interétnicas, interlingüísticas e interreligiosas basadas en la convivencia en la diversidad. La interculturalidad sigue siendo un deseo y un proyecto sobre el papel, porque primero hay que conocer al otro, reconocerlo, aceptarlo y, lo más importante, convivir con él<sup>241</sup>.

No debemos olvidar que, a pesar de la crisis, la suma de confianza y sociabilidad es el capital humano de un país, es la base para el intercambio, para “la formación de comunidades de trabajo y creatividad” y por tanto para la resolución de conflictos (ÁLVAREZ, 2009, 46-65). La interculturalidad pone el énfasis en no olvidar lo que se tiene en común, y compartirlo, de la misma manera que insiste en el diálogo, el conocimiento mutuo y el aprendizaje entre culturas. Es decir, la interculturalidad busca el lenguaje común y “la buena voluntad” (GADAMER, 1993, 99), que hacen posible un verdadero diálogo. Este es el sentido del “pluralismo cultural analógico” (BEUCHOT, 2005, 57-66) de Mauricio Beuchot del que hablaremos.

Desde esta perspectiva, en este trabajo se propone como **objetivo** definir un modelo de interculturalidad y de mediación intercultural basado en los siguientes principios hermenéuticos:

1. *El acuerdo*, entendido no como en el modelo de Harvard, como punto final deseable en una negociación, sino desde una ética dialógica (BEUCHOT, 2004, 41-42), que no se diluye en el consenso de los dialogantes (BEUCHOT, 2000, 129).

---

<sup>241</sup> En este caso haríamos referencia a una forma de tolerancia positiva, la propia de la hermenéutica. En nuestras sociedades multiculturales a las minorías no sólo les basta la libertad de expresión o de auto manifestación; el problema es más complejo, las minorías necesitan ser aceptadas. Pero la aceptación, como diremos, no tiene por qué entenderse como una apreciación solidaria, tal y como propone Apel, sino como respeto crítico hacia los diferentes.

2. *El reconocimiento del otro* (BEUCHOT, 2004, 24), más allá de la Mediación Transformativa, porque la revalorización no es sólo capacitar y otorgar libertad desde la comprensión. Para la Hermenéutica Analógica no se puede imponer una comprensión sin argumentación, sin un diálogo en el que *el otro* sea considerado es su valor propio (BEUCHOT, 2000, 87).

3. Asumiendo *la limitación de todas las posiciones*, incluida la propia, no optar por el relativismo extremo, que es aquel que acepta que todas las posiciones e interpretaciones son válidas (BEUCHOT, 2000, 38). Este relativismo caracterizaría el modelo circular-narrativo de S. Coob (COOB, 1991, 87-102).

4. *Un modelo de mediación narrativo-proyectivo y realista-poético*. Más allá del modelo circular-narrativo de Coob y su relativismo, está la posibilidad de un realismo moderado -resultado de aplicar la analogía a la teoría de los universales (BEUCHOT, 2000, 43)-, a la vez que poético: “Mi imagen aquí es la del alquimista (...) Así la metafísica pasa de su estado poético, materialmente metafísico, a su estado científico, en el que es formalmente metafísico, pero una metafísica que no tome en cuenta la poesía es como una forma sin materia, como una metafísica formal sin contenido” (BEUCHOT, 2003, 143).

## **1. Análisis comparativo de los modelos teóricos de mediación al uso.**

### ***1.1. La escuela de harvard***

Es un tipo de mediación que tiene su origen en el ámbito del derecho. Su objetivo es que las partes se sientan satisfechas, y esto supuestamente se logra si y sólo si se llega a un acuerdo. Los más altos exponentes del Modelo Harvard, en su versión actual, W.Ury y R. Fisher (URY y FISHER, 1996 y 1997), sostienen que la negociación y la mediación tienen como objetivo la búsqueda de solución de problemas procurando ganancias conjuntas: de el “yo pierdo tú ganas”, o “tú pierdes yo gano”, pasamos al nosotros ganamos.

En este modelo se privilegia resolver el conflicto (URY, 2000). Se da por sentado que la causa del conflicto es el desacuerdo, por eso se trata de buscar las coincidencias entre las partes para que satisfagan sus necesidades y lleguen a un acuerdo. Se trabaja mucho con la comunicación verbal, con técnicas específicas que connoten las palabras positivamente y con preguntas.

Es un modelo orientado hacia el orden, “del caos al orden”, y su meta es resolver el conflicto. A diferencia de los otros dos métodos que expondremos, el llamado modelo de Harvard no es directamente un sistema de mediación, sino una escuela de negociación y resolución de conflictos. Estamos, en todo caso, ante un método de mediación para la negociación asistida (URY, BRET y GOLBERT, 1995). Este modelo se fundamenta en las siguientes premisas:

1. -La comunicación es entendida como un proceso lineal, no circular, ni multívoco, en el que las partes expresan sus mensajes pudiendo escuchar o no. El objetivo del mediador sería facilitar la comunicación. Sin embargo, el mediador hermeneuta-intérprete que nosotros proponemos debiera no sólo aclarar los términos del acuerdo, sino plantear opciones tolerables y dignas para las partes (BEUCHOT, 2000,127).

2. -Se entiende que los conflictos son desencadenados por una sola causa y no se atiende a los aspectos relacionales del conflicto. Sin embargo, en la hermenéutica analógica el mediador debe buscar y recrear si fuera necesario promover *proporcional* y *creativamente opciones*<sup>242</sup> que restauren la unidad de la historia, atendiendo a los aspectos relacionales encubiertos. Esto requiere de una gran creatividad, que conjunte *la imaginación constructora, el pensamiento analógico y la retórica* (ÁLVAREZ, 2009, 19-23).

---

<sup>242</sup> La analogía consiste en buscar una semejanza en las relaciones entre diferentes elementos, esta analogicidad es universal, pero de forma mitigada: “Una analogicidad de la realidad y de los saberes, pero según grados y diferencias de acuerdo con los campos y órdenes en que se realiza” (BEUCHOT, 2004, 15). Por encima de la semejanza, de lo común, predomina la diferencia, como lo diferencial predomina sobre lo común (el común denominador) en la búsqueda de proporciones.

3. -La mediación en el modelo de Harvard es un proceso que no tiene en cuenta ni la historia del conflicto, ni el contexto donde se ha desarrollado. Sin embargo, en la hermenéutica analógica se articula la conciencia histórica: “Una conciencia lúcida de la distancia histórica” (BEUCHOT, 2000, 138).

Desde el modelo hermenéutico y analógico, que sostendremos, se podrían formular las siguientes críticas al modelo de Harvard:

-La causalidad del conflicto y la comunicación no es lineal, como pretende este modelo, sino multívoca: las voces marginales y secundarias tienen importancia, también las de los terceros.

-Este modelo no modifica las pautas interaccionales entre las partes, aún resuelto el conflicto surgirán nuevos conflictos o los acuerdos no se cumplirán, porque no ha cambiado el estilo de comunicación. Es necesario en un proceso de mediación recrear un nuevo futuro, que sea asumible por las partes, a manera de “mediación dialéctica” entre la teoría y la realidad (BEUCHOT, 1997, 73-74).

-Aspectos claves de la comunicación, como la narratividad, la retórica, y la interpretación quedan fuera. Sin embargo, la analogía en Beuchot, como estrategia interpretativa y mediadora, capta los componentes personales, emocionales y vivenciales. Los espacios simbólicos-icónicos, en Beuchot, pueden ser abordados desde una interpretación vivencial, casi existencialista. En este nivel profundo de interpretación se unen el aspecto discursivo y el emotivo del lenguaje, el decir y el mostrar, lo literal y lo simbólico. La iconicidad no hay que entenderla así sólo como algo visual, sino que es también algo lingüístico, y aún más algo cósmico, porque el lenguaje mismo nos conecta o enlaza con lo no lingüístico (BEUCHOT, 2003, 185).

- En el modelo de Harvard se le otorga demasiada importancia a la necesidad de llegar a acuerdos, con lo que la labor pedagógica y ética de la mediación se infravalora. Por ello es

un modelo un tanto dirigista, que no hace de las partes co-protagonistas del proceso. Por ello, frente a este modelo proponemos la analogía<sup>243</sup> (metafórica-simbólica-narrativa) que como plan vital y conceptual puede ser la clave para que el mediador sea capaz de:

- a. Hacer inteligible y comprensible el tránsito de un plan vital a otro: entre los mediados, entre su situación actual y el proyecto que van a abordar.
- b. Acompañar en este proceso, desocultando los aspectos particulares, que los mediados muchas veces, a la defensiva, dejarían minimizados, u olvidados. Esta desocultación, no es propiamente un ejercicio de hermenéutica de la sospecha, sino que se trata de “descubrir las implicaciones y vivificaciones mutuas de la triada analogía-metáfora-símbolo, en el fondo equivale a comprender cómo se articula en el campo de nuestra experiencia lo presemántico-lo semántico-lo conceptual-lo dramático” (ÁLVAREZ, 2011, 151).

## ***1.2. Mediación transformadora***

R. Bush y J. Folger (BUSH Y J. FOLGER, 1996) llaman a su mediación, transformadora, porque busca transformar las relaciones, promoviendo la revalorización y el reconocimiento de las personas. La revalorización y el reconocimiento conforman el crecimiento moral de las personas.

A. **La revalorización** (*empowerment*) (BUSH, 1989,253-286) tiene lugar cuando una persona recupera la confianza y la capacidad de organizare, recobrando así su poder de decisión, y, por consiguiente, cierto sentido de su fuerza para asumir el control de las circunstancias. Una persona se siente revalorizada cuando se da cuenta que tiene capacidad para resolver sus propias dificultades, comprendiendo más claramente cuál es la situación y cuáles son sus intereses. En términos hermenéuticos el reconocimiento sería más complejo,

---

<sup>243</sup>“Todo auténtico entendimiento entre los seres humanos requiere una analogía ontológica interna” (BEUCHOT, 2000, 118).

se correspondería con la recuperación de la estima de sí, con la búsqueda intencional de una vida buena: recuperar un *poder hacer*, un *poder decir*, un *poder contar y contarse*<sup>244</sup> (RICOEUR, 2005, 101-114).

B. Una persona otorga **el reconocimiento** (BUSH, 1989-90, 1-35), cuando puede comprender la situación del otro, su comportamiento y su discurso, desde la empatía, cambiando así su perspectiva y sus prejuicios anteriores. En apartados siguientes insistiremos en la noción hermenéutica del reconocimiento del Otro, como un tú, al que le debemos prestar atenta escucha<sup>245</sup>, y en el que nos encontramos a nosotros mismos por analogía, ya *que es semejante a mí en la alteridad y otro en la similitud*<sup>246</sup>.

La diferencia fundamental del modelo transformativo con el modelo de Harvard, respecto al método, es la necesidad de responsabilizar a las partes en el proceso. Más importante que la resolución del conflicto es la transformación de su relación. Aún así en nuestro modelo hermenéutico y analógico podemos encontrar las siguientes ventajas con respecto al modelo transformativo:

– El modelo transformativo insiste en la importancia de cambiar la relación existente. Nosotros añadimos la importancia de la narración en este momento, pues el narrar prefigura como ensayo imaginativo la acción misma<sup>247</sup>.

– R. Bush y J. Folger insisten en el valor ético y pedagógico de las categorías de revalorización y reconocimiento, especialmente en mediación intercultural (BUSH, 1989,

---

<sup>244</sup> La lectura de esta obra, atendiendo a “Los principios de la analogía en Ricoeur y sus consecuencias para una teoría de la *phronesis*”, está guiada por un artículo todavía inédito del Profesor Álvarez Colín: “La sabiduría práctica de Paul Ricoeur y la creatividad de su itinerario analógico”.

<sup>245</sup> “El hablar de los mortales es desde la escucha y en cuanto escucha” (HEIDEGGER, 1987, 29).

<sup>246</sup> El otro es un alter-ego que conocemos analógicamente: “Toda la ética nace entonces de esta repetición de esta tarea: hacer que la libertad del otro advenga como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante; Semejante en la alteridad, otro en la similitud” (RICOEUR, 2009, 72).

<sup>247</sup> “Donde el entendimiento fracasa, la imaginación sigue teniendo el poder de presentar (*Darstellung*) la Idea. Es la “presentación” de la idea por la imaginación la que obliga al pensamiento conceptual a pensar más. La imaginación creadora no es otra cosa que esta instancia dirigida al pensamiento conceptual” (RICOEUR, 2001, 399-400).

253-286.), con lo que estamos de acuerdo. Nosotros añadimos a este planteamiento que toda vida para ser comprendida demanda ser narrada, sólo así puede ser valorada y reconocida: “El relato recibe una forma que se escapa a la simple sucesión, introduce un principio de clausura y permite captar la totalidad narrativa gracias a su fin, gracias a la teleología interna de su organización” (RICOEUR, 2009, 37). Se trata de una comprensión que nos proyecta en nuestra relación con el otro hacia el futuro.

Se podría decir que, si el modelo tradicional o de Harvard ha resultado muy útil en el ámbito de la Empresa, el modelo transformativo parece el más adecuado cuando se quiere dar a la mediación un valor educativo añadido; entendiendo la educación en su sentido hermenéutico, como formación (*Bildung*), salir de lo particular, para ser capaz de elevarnos hacia la otredad y la universalidad (GADAMER, 1977, 38). Es decir, en nuestra opinión, este sería el modelo más adecuado para la mediación intercultural, pero complementado con una perspectiva hermenéutica y narrativa; eso pretende el modelo de S. Coob del que hablaremos ahora.

### ***1.3. Modelo circular narrativo.***

Sara Coob, terapeuta estadounidense, toma elementos del enfoque sistémico<sup>248</sup> y de la teoría de la comunicación<sup>249</sup> en un modelo de mediación orientado especialmente a trabajar con familias<sup>250</sup>. Dicho modelo está basado en la “causalidad circular” (COOB y

---

<sup>248</sup> La epistemología sistémica en su aplicación a la terapia familiar se desarrolla desde las décadas de 1950 y 1960. Según la Teoría General de Sistemas, un sistema es un conjunto de elementos en interacción dinámica, en el que el estado de cada elemento está determinado por el estado de cada uno de los demás que lo configuran, de esta manera un sistema puede ser cerrado (cuando no intercambia información con su entorno) o abierto (cuando intercambia información con su entorno, por lo que es modificado y a la vez modifica a ese mismo contexto).

<sup>249</sup> La teoría de la comunicación toma partida por un axioma básico: “Es imposible no comunicar”. En este sentido todo comportamiento de un miembro de un sistema tiene un valor de mensaje para los demás.

<sup>250</sup> Al respecto, en mediación familiar, sería una guía indispensable el artículo: “Un modelo integrativo en la Psicoterapia de Parejas, Aplicación Clínico Hermenéutica”, donde la pareja en conflicto es considerada no como un sistema unívoco, ni como un sistema equívoco, sino como un sistema imaginativamente analógico y consciente o inconscientemente simbólico que vive de diversas proporciones combinatorias: pautas de sentido, creaciones de sentido, interpretaciones, construcción autoritaria-autoritativa de escenarios, estilos de comunicación, decisiones... (ÁLVAREZ, 2003, 220,195-229). Su análisis del conflicto sería extrapolable a otros tipos de mediación.



RIFKIN, 1991, 69-91) que sostiene que los conflictos son productos de múltiples causas: así los conflictos se retroalimentan permanentemente. La comunicación también es entendida de forma circular, como *feedback*, que retroalimenta las conductas de los integrantes del sistema. Según los mediadores que trabajan con este modelo, la clave para abordar los conflictos está en modificar las historias personales que las partes traen a la mediación y transformarlas aportando historias alternativas. El objetivo de la mediación sería mejorar las relaciones y, no tanto, obtener el acuerdo, como ocurría en el modelo de Harvard (COOB, 1991a, 87-102).

El modelo clásico de la ciencia consideraba que la causalidad que liga los acontecimientos es lineal, sin embargo, si se trabaja a partir de la premisa de que un sistema sólo puede comprenderse examinándolo como una “totalidad”, no es posible encontrar un orden lineal de causas y efectos, a menos que lo imponamos artificialmente -como ocurre en las narraciones con la trama-. Por ello la Teoría General de Sistemas, e inspirándose en ella S. Coob, considera que la causalidad es un proceso circular: cualquier cambio en un miembro del sistema afectará a los demás, de modo que un mismo efecto puede responder distintas causas, dadas las interconexiones entre los miembros del sistema (COOB, 1997, 115). Lo que se percibe es la diferencia y el cambio, y a su vez la diferencia es una relación: la información (comunicación) sería una diferencia y como tal una relación (o cambio en la relación) en el sistema.

El cambio en la información y en las relaciones e interacciones de los miembros de una familia que permitiría que mejoraran sus relaciones personales, desde nuestro punto de vista hermenéutico, no sistémico, se trataría de innovaciones semánticas. Aquí toma todo su protagonismo la metáfora, como núcleo semántico del símbolo, y gracias al papel de la imaginación. La función poética del símbolo se extendería al relato, porque la intriga sería, según Ricoeur, el equivalente narrativo de la innovación semántica:

“En efecto, el ‘poner en intriga’ considerado en su dinamismo, constituye una suerte de innovación semántica. Ella no consiste en el acercamiento repentino entre campos

semánticos hasta entonces distantes. Sino que, en cuanto reúne en una historia unitaria incidentes heterogéneos, transforma en historia los acontecimientos dispersos y, recíprocamente, extrae la historia narrada de estos acontecimientos. En tanto mediadora entre el acontecimiento y la historia narrada, la intriga constituye el equivalente narrativo de la nueva pertinencia predicativa en la que consiste, como se dijo, la innovación semántica propia de la metáfora” (RICOEUR, 2009, 36).

A. *Ventajas del modelo de s. Cobb respecto a los anteriores modelos.*

En este método podemos encontrar las siguientes ventajas, sobre el modelo de Harvard.:

1. A diferencia del modelo de la Escuela de Negociación de Harvard, en la metodología circular-narrativa se trata de aumentar las diferencias. Hay que aclarar que cuando se propone “aumentar las diferencias”, se está entendiendo la *diferencia*<sup>251</sup> entre las partes como disparidad de intereses, percepciones, etc. Lo que concierne también al modelo que proponemos: la analogía, metafórica-simbólica-narrativa, es limítrofe entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equivocidad, pero “tiene más diferencia que semejanza” (BEUCHOT, 2000, 186).

2. Al introducir caos en el orden se flexibiliza el sistema, se da la posibilidad de que aparezcan opciones que implican nuevas alternativas, las cuales posiblemente no hubieran podido ni siquiera ser previstas, y a partir de éstas sí se podrá lograr un nuevo orden. Como diría Ricoeur, en relación a la intriga que es síntesis de lo heterogéneo, “reúne circunstancias externas, intenciones, fines y medios, interacciones, resultados no deseados, efectos dañinos” (RICOEUR, 2009,36). Así, gracias a la narración y a la función creativa de la intriga, podemos hacer con todo eso que no comprendemos una historia coherente. Es este un momento de creatividad narrativa que muchas veces nos permite entender al otro:

---

<sup>251</sup> No conviene confundirlo con la “diferencia” como categoría en el pluralismo cultural: respeto y derecho a la diferencia, al entender ésta como la forma de ser, pensar y sentir del Otro. Aclarado esto, no podemos sino señalar el enorme interés de esta propuesta de aumentar las diferencias en el campo de los contextos multiculturales.

“Es el momento de la plenitud, del éxtasis por la presencia (...) hecha entre todos, traída por todos, por esos mismo más real y creíble. Eso nos conecta con los demás por esa analogicidad que nos coloca entre el ser y el no ser” (BEUCHOT, 2003,31).

3. Otra ventaja del modelo de S. Coob, frente a los anteriores, es la legitimación de las personas, esto es la tarea de construcción para cada una de un lugar legítimo dentro de la situación. La legitimación de todas las partes en su situación es un principio de la mediación, al tiempo que una técnica. Pero el concepto de legitimación de cada una de las partes en su situación conlleva cierto relativismo que se interpreta como manifestación de la imparcialidad del mediador. Como veremos, en nuestro modelo hermenéutico no es posible tal imparcialidad. Vemos ahora cómo se complementan los métodos: concretamente aquí, el circular-narrativo con el transformativo y su énfasis en el reconocimiento. Nosotros añadimos al concepto de legitimación que ésta se consigue cuando para cada parte “su historia”, que excluye la del “otro”, deja de ser la única historia verdadera<sup>252</sup>.

4. La importancia que se le da al establecimiento del contexto, fundamental en los casos de mediación comunitaria o, como también suele llamarse, mediación en política pública, mediación social y mediación socio-sanitaria. En la hermenéutica analógica el contexto también es fundamental (p.e. BEUCHOT, 2002, 64).

#### *B. Limitaciones del modelo circular-narrativo y su complementación con la hermenéutica analógica.*

No obstante, desde el modelo hermenéutico-analógico que proponemos, encontramos las siguientes limitaciones en el modelo de la autora:

---

<sup>252</sup> También este punto resulta especialmente útil en las relaciones interétnicas y en la mediación intercultural por cuanto efectivamente existen historia y narrativas previas. Esas narrativas están ahí y pesan, influyen. Por ello, la metodología de Coob, orientada a la deconstrucción de las historias particulares y a la co-construcción de una historia alternativa y consensuada, es absolutamente necesaria en mediación intercultural, social, comunitaria...(COOB, 1997, 26).

*1-El modelo circular-narrativo no se preocupa por el sentido de “las historias”.*

La narratividad, como característica ontológico-antropológica del vivir humano, está inmersa en el horizonte de la historia con sus contextos de pasado-presente-futuro. Ahora bien el sentido de la historia se articula, no a partir del origen, sino de un futuro que supera la expectativa de pasado. Esto le resta estabilidad a las historias culpabilizadoras del pasado (cf. RICOEUR, 1982, 259-306).

En el modelo de Sara Coob, la construcción de historias, también con argumentos organizados, se realiza en secuencias temporales y/o lógicas que terminan estabilizándose en cuanto definen roles:

- Funcionan a veces como simples o puras descripciones o como interpretaciones de hechos y/o comportamientos, que ocurren en determinados escenarios o contextos, con personajes que cumplen roles.

- Estos roles explican determinados comportamientos, que a su vez sirven impulsivamente para “consolidar el rol” que cada elemento del sistema desempeña. De modo que estas historias construidas tienden a hacerse estables (COOB, 1995a, 62). Pero, cuanto más estables son, más encarceladas quedan las personas.

La forma de construir las historias es la que, aun sin desearlo, “daña” a las personas en los conflictos en los que están involucradas. Este aspecto, “el daño”, “el dolor” no se puede obviar y en el modelo circular-narrativo no se tiene en cuenta. Remediar “el dolor” y aliviar “la culpa” requiere de conceptos como “el perdón”, ligados al saber práctico; a *la phrónesis*, que la mera legitimación de posiciones en una situación, dentro de un sistema, no tiene en cuenta.

2- No propone símbolos novedosos que hagan posible la transformación desde la situación actual<sup>253</sup>.

Para que las historias puedan cambiar necesitan de nuevos símbolos<sup>254</sup>. Para que los nuevos símbolos puedan resultar útiles tenemos que buscar en ellos un vínculo entre la identidad personal y las prácticas sociales. El símbolo es “un mediador” porque atañe tanto a la parte cognoscitiva como a la parte afectiva del hombre, en palabras de Beuchot, es un “conector” (BEUCHOT, 2004, 145). Por eso crea vínculos entre los miembros de la comunidad.

Estos símbolos de encuentro, estos “símbolos de transformación”<sup>255</sup>, que hacen posible el diálogo entre culturas distantes, o entre individuos distanciados, deben cumplir los siguientes requisitos:

-Deben contribuir a “situarnos” mejor, en nuestro horizonte vital<sup>256</sup>.

-Deben proporcionar contextos, reglas de descripción e interpretación<sup>257</sup>, para leer de otra forma la acción.

---

<sup>253</sup> *El símbolo da que pensar* (RICOEUR, 1982, 489), éste el epígrafe de la conclusión del libro *Finitud y culpabilidad*, pero ese pensar se da desde un lugar. El quehacer primero no consiste en comenzar sino en hacer memoria con vistas a comenzar, en revisar, reordenar y reelaborar toda la tradición que se encuentra presente como supuesto del propio pensar. Se trata de una condensación de sentido que debe explicarse, justificarse desde el texto entero, y en el caso de la narración desde la vida toda.

<sup>254</sup> Nos dice Beuchot que “el símbolo (...) es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado (...) tenemos la parte individual o concreta del símbolo, y ella nos lleva a la universal y abstracta (...) la corporal a la espiritual, hay un límite en el que se unen, se conectan. Ese es el límite analógico” (BEUCHOT, 2004,144).

<sup>255</sup> La dinámica hacia la totalidad que implica el reconocimiento y luego la integración de los contenidos conscientes es posible siempre y cuando existan símbolos. Las imágenes y fantasías del inconsciente se han de transformar en símbolos, es decir en imágenes integradas en la conciencia (JUNG, 1982, 438-441).

<sup>256</sup> En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales que hemos recibido a través de nuestra tradición literaria (RICOEUR, 2009, 20-22).

<sup>257</sup> “Así pues hay un juego de lenguajes que regula la semántica de la acción y que consiste en la trama de preguntas y respuestas relativas en las intenciones, a los motivos, a los autores, pero también a las circunstancias, a las interacciones, a los resultados queridos y no queridos, a los efectos perniciosos de la acción. En este juego de preguntas y de respuestas se constituye el significado –o la significación- de la acción. Y sobre este simbolismo se injerta el simbolismo inmanente de la comunidad” (RICOEUR, 2009, 21).

-Deben señalar de forma indirecta a esferas de sentido cada vez más abiertas: los amigos, la comunidad, las instituciones y la humanidad<sup>258</sup>.

## 2. Posibles aportaciones de la hermenéutica a los diferentes modelos teóricos.

El hermeneuta es aquel que se dedica a interpretar y desvelar el sentido de los mensajes, haciendo que su comprensión sea posible y todo malentendido evitado, favoreciendo su adecuada función interpretativa. Desde esta definición de la hermenéutica, como venimos diciendo, resulta difícil de entender como no existe un modelo hermenéutico para la mediación. El denominado modelo hermenéutico es el de S. Coob, que hemos visto que más que en la hermenéutica se inspira en el modelo deconstructivo francés, por su insistencia en la diferencia (*Différance*)<sup>259</sup> y en las teorías de la posmodernidad de Vattimo, por su relativismo<sup>260</sup>.

### 2.1 El acuerdo en la hermenéutica, más allá de la escuela de harvard.

El acuerdo, objetivo de toda mediación según la escuela de Harvard, para la hermenéutica no debe ser algo meramente pactado, ajeno a la verdad o el bien (BEUCHOT, 2000, 29). De nada sirve el acuerdo si en el proceso no aprendemos a respetar las posiciones del otro. Para Gadamer, el Otro, el tú no es un objeto, tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón (DOMINGO-MORATALLA, 1991).

---

<sup>258</sup> Cf. *El carácter público del simbolismo de la acción* (RICOEUR, 2009, 21) y *Reconocimiento e identidades colectivas* (RICOEUR, 2005, 147-8).

<sup>259</sup> *Différance* es un neologismo de carácter filosófico y homófono de la palabra francesa *différence*, propuesto por Jacques Derrida, quien se refiere al hecho de que algo no se puede simbolizar porque desborda, precisamente, la representación.

<sup>260</sup> Contra el relativismo, nos propone Gadamer: "El regreso al relativismo sólo puede proceder de un modo de pensar que desconozca la irrevocabilidad del cambio operado en el pensamiento con la aparición de la conciencia histórica"(GADAMER, 1990,21).

La hermenéutica empieza en términos prácticos para Gadamer cuando una persona es capaz de situarse en el punto de vista de su interlocutor y comprender sus posiciones, su máxima es "el otro podría tener razón"<sup>261</sup>. Ahora bien, "no tener razón", implica la posibilidad de pensar desde el punto de vista del otro<sup>262</sup> (incluso, diríamos hoy, del otro socialmente no reconocido). Esta es una de las tareas que como punto de partida debe emprender el mediador, preguntarse por las posiciones de los mediados, y resituarles, no sólo conciliar sus intereses. Sin embargo, los autores de la Escuela de Harvard proponen lo contrario como fundamento teórico de la praxis de la mediación: separar a las personas de sus posiciones para centrarse en sus intereses y desde ahí buscar acuerdos que procuren el beneficio mutuo.

**ALTERNATIVAS DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA A LAS PROPUESTAS DE LA DENOMINADA ESCUELA DE HARVARD.**

ESCUELA DE HARVARD.	ALTERNATIVAS DESDE LA HERMENÉUTICA.
Separar a las personas del problema.	La persona está inevitablemente situada, en un horizonte vital, del que no se puede abstraer.
Centrarse en los intereses, no en las posiciones.	Sin que el otro llegue a comprender el punto de vista de su interlocutor y sus posiciones, no hay mediación posible.
Inventar opciones en beneficio mutuo.	La imaginación, guiada por el saber práctico no inventa meras opciones, sino que refigura narrativamente proyectos que hacen posible un futuro que legitime a ambas partes.

<sup>261</sup> "Lo que importaba era poder estar equivocado. Incluso el consuelo del pensamiento de estar siempre equivocado ante Dios, proclamado por Kierkegaard, no me resultaba del todo incomprensible. ¡Y qué era en todas partes lo otro! ¿Quién soy yo y quién eres tú? En lo sucesivo intenté dominar con el pensamiento la cuestión de que esta pregunta no se contestaba nunca y es, sin embargo, como pregunta, su propia respuesta. Así aprendí que cada experiencia del arte nos quita la razón y nos la da. Así aprendí, mucho más que cualquier otra idea filosófica, que el diálogo platónico no enseña que no es otro sino uno mismo a quien cuestionamos a través de los otros " (GADAMER, 1990, 152-3).

<sup>262</sup> *La Crítica del juicio Kant* podría darnos la pauta de esta otra forma de pensar según la cual estar de acuerdo consigo mismo –fundamento de la moral desde Sócrates– sería insuficiente: se trata de ser capaz de tomar en cuenta el pensamiento de los demás, y por ello habla Kant de un "amplio" modo de pensar, de una amplitud de pensamiento que nos permite pensar en el lugar de cada otro, "comparando su juicio" dice Kant "con otros juicios no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles" (KANT § 40).

En efecto, también la Hermenéutica analógica-icónica de M. Beuchot nos abre al Otro, nos proyecta hacia el prójimo, poniendo como pone tanto interés en la intencionalidad del individuo: “La ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el otro” (BEUCHOT, 2002, 129). La ética proyectiva de la Hermenéutica Analógica es también un modelo deseable para la ética de la mediación, como veremos más adelante.

## 2.2. La importancia del reconocimiento del otro, más allá del modelo transformativo.

### A. *La auténtica experiencia del tú es escucharle.*

Este sería el reconocimiento que otorga la hermenéutica al tú, el de su atenta escucha<sup>263</sup>, que implica que nos dejemos decir sus pretensiones, pero no sólo aquellas que queremos oír, sino fundamentalmente aquellas que nos contradicen. Esto exige una apertura auténtica, que implica también conciencia de finitud y de los propios límites. Esta experiencia del tú no se asemeja a la que plantean los diferentes modelos teóricos que hemos visto:

<b>EL RECONOCIMIENTO DEL TÚ EN LOS DIFERENTES MODELOS DE MEDIACIÓN.</b>	
DIFERENTES MODELOS INTERPRETATIVOS	EL RECONOCIMIENTO DEL TÚ EN LA MEDIACIÓN.
MODELO DE HARVARD.	Realmente el tú no es reconocido y simplemente es un medio con el que el yo calcula sus fines.
MODELO TRANSFORMATIVO.	El tú es reconocido como persona en su individualidad, pero en este reconocimiento el tú es una proyección del yo.
MODELO HERMENÉUTICO.	El tú al que le prestamos oído y es semejante a mí.

<sup>263</sup> En la escucha del otro adviene la solidaridad. Es el lenguaje “como un estar de camino a lo común de unos con otros” ( KOSELLECK y GADAMER, 1997, 116, 121). Por eso, “una conversación es *conversión*, encuentro y creación de un ámbito sígnico común, de un común discurso (GADAMER, 2002, 209).



La ética hermenéutica de Gadamer propone un nuevo imperativo moral, que consistiría en activar y propiciar la atenta escucha entre culturas, y la hermenéutica analógica efectivamente propicia este arte de entender al Otro con el que necesitamos convivir. La experiencia del tú, en su atenta escucha, en Beuchot<sup>264</sup>, es relevante en la fundamentación ética de su pensamiento, donde incluso las voces marginales tienen vigor propio (ÁLVAREZ, 2011, 38 ). Esta apuesta y esfuerzo por el diálogo entre culturas en Gadamer es una alternativa a los peligros que nos acechan en el mundo contemporáneo<sup>265</sup>. Lo mismo ocurre en Beuchot, las crecientes migraciones y los conflictos étnicos y raciales hacen que la propuesta de universalización (analógico-icónica) de la Hermenéutica de Mauricio Beuchot sea un referente insoslayable.

#### *B. El símbolo como “inter-conector” con los otros.*

Cuando se define una cultura lo hacemos por sus símbolos, la interculturalidad también es posible gracias a los símbolos: “Se ha dicho que los límites del sentido son para nosotros los límites de nuestra cultura. Pues bien, el símbolo, como buen mistagogo, ayuda a sobrepasarlos, hace que sean remontados” (BEUCHOT, 2004, 146). Esta es la clave del “pluralismo cultural analógico”<sup>266</sup> de Beuchot, la mediación simbólica, que es una especie de dialéctica que se resuelve en la proporcionalidad analógica; en el acercamiento proporcional entre culturas y entre individuos de diferentes culturas.

---

<sup>264</sup> El otro en la hermenéutica analógica no sólo ha de ser escuchado, sino que es reconocido analógicamente, como icono del ser: “Hay que ver al ser, al ente, en su mejor icono, en el hombre, y en el más cuestionador y convocante, el prójimo, el otro; no el yo, sino el tú” (BEUCHOT, 1999, 52).

<sup>265</sup> “Amenazan unos sucesos que no se limitan a nuestra reducida patria. Lo digo con toda seriedad, no hay ninguna alternativa. La palabra está teñida de modo tan característico en nuestra política diaria precisamente porque todos aquellos capaces de pensar, o de ser sinceros, saben que no existe ninguna alternativa. Sólo un cambio en la dirección de los procesos que ya están en marcha podrá tal vez hacer posible la supervivencia de todos, exigiendo de nosotros esfuerzos diferentes de los requeridos por las actividades político-económicas o de política exterior” (GADAMER, 1990,12).

<sup>266</sup> Beuchot, con su noción de pluralismo cultural, intenta salvaguardar los derechos individuales y grupales a la vez (BEUCHOT, 2005,16) y por ello conjuga ambos. En el ámbito intercultural se debiera dar la integración de estos dos aparentes extremos, lo que es posible porque la analogía, según Beuchot, tiene en su seno la tensión entre la semejanza y la diferencia: una tensión que no ha de romperse, puesto que si se rompe la analogía se desvanece. Es decir ha de procurarse unos mínimos de semejanza (no universalidad en el sentido clásico) y de respeto (no relativismo en el sentido actual) entre todas las culturas: “La proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas” (Idem.).

En el modelo intercultural que propone M. Beuchot, la analogía nos permitirá hablar de “la mejor de las culturas”, un modelo ideal desde el que hacer propuestas y enjuiciar las prácticas culturales. Pero teniendo en cuenta que la analogía es proporción se respetará dentro de lo posible las diferencias entre las culturas en juego. Para esta universalización analógica (e icónica) tiene que haber un momento hipotético o abductivo: el diálogo y la abstracción no solipsista o monológica se dan aquí de la mano (BEUCHOT, 2005, 37).

### *C. Perplejidades en el camino hacia el reconocimiento.*

Ricoeur diferencia varios niveles: la lucha por el reconocimiento ligada al amor, que nos proporcionaría “confianza en sí”, la lucha por el reconocimiento en el plano jurídico, del que proviene “el respeto”, y el tercer modelo de reconocimiento sería la estima social, de donde proviene la “estima de sí” (RICOEUR, 2005, 197-226). Aquí inscribe el multiculturalismo y la “política de reconocimiento”, título de un ensayo de Ch. Taylor (2001), que sostiene la tesis de que nuestra identidad se conforma por la presencia o ausencia de reconocimiento, y los grupos minoritarios, a los que se les niega ven lesionada la imagen que de sí mismos, interiorizando una imagen “depreciativa, despectiva, incluso envilecedora” como auto-depreciación. Como alternativa Taylor propone la promoción de la idea moderna de dignidad, con su corolario, el reconocimiento igualitario (RICOEUR, 2005, 222).

Ricoeur es pesimista al respecto, en las tres categorías citadas está implícita la lucha hobbesiana por el reconocimiento: “la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual<sup>267</sup> ¿no se reduce a una solicitud indefinida, `figura de mal infinito´?”(RICOEUR, 2005, 225). Para abrirse a una posición más esperanzada Ricoeur aludirá a “las experiencias de reconocimiento pacificado”, pero estas

---

<sup>267</sup> Beuchot es consciente de esta tensión inherente al reconocimiento como lucha. Nos dice que la tolerancia, etimológicamente proviene del latín *tolerare* (sostener, soportar) y, por tanto, alude al grado de aceptación de lo que consideramos como no tan bueno o no tan aceptable, pero que estamos dispuestos a soportar. “La tolerancia es una virtud que otorga una disposición a permitir ciertas cosas” (BEUCHOT, 2001, 93).

“no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto de lucha”, aunque son la confirmación de la motivación moral de las luchas por el reconocimiento. Unas perplejidades y una motivación que se le escapan a los diferentes modelos de mediación intercultural y a su praxis, a veces sólo guiada por intereses políticos.

### 2.3. Circularidad y narratividad, más allá del modelo de s. coob.

#### *A. La circularidad de la comprensión y la circularidad sistémica.*

El hombre está arrojado a un mundo, a una cultura y un lenguaje determinados, que delimitan su conocimiento de la realidad. Esto quiere decir que la subjetividad está condicionada históricamente y se articula entre el pasado y el futuro, y en el diálogo entre tradiciones. El círculo hermenéutico es un límite a cualquier intento de comprensión totalitaria. Esta interpretación de la circularidad como límite no está en el modelo circular narrativo y es un supuesto de la hermenéutica gadameriana.

La circularidad sistémica, por ejemplo en S. Coob se basa en concepto cibernético de “Homeostasis”, según el cual a partir del *feedback*, que determina que cualquier conducta de un miembro de un sistema se transforma en información para los demás, se tiende al mantenimiento de la organización del sistema. La circularidad en Gadamer no es reequilibrio, sino asunción del límite de la comprensión humana.

#### *B. Narratividad y eticidad.*

En la mediación no sirve una mera técnica, necesitamos del trasfondo de la ética, del saber práctico. El saber práctico se descubre principalmente en los análisis aristotélicos de la retórica y de la ética que Heidegger y Gadamer conectan con la “hermenéutica de la

facticidad”<sup>268</sup>. Respecto a la influencia heideggeriana, lo peculiar de Gadamer es presentar más una visión ética que ontológica de dicha interpretación heideggeriana del concepto de *phrónesis* aristotélico:

“Sí, incluso de Aristóteles, el creador de la lógica, aprendí, después de que Heidegger me hubiese introducido, que no cuenta ningún pensamiento que no reconozca sus propios límites y que no sirve ningún logos ni ninguna lógica que no sea llevada por ningún *ethos*. *Ethos* no es, sin embargo, nada alto y sublime, sino el ser creado que uno es y que no puede hacer, aunque haya sido el propio hacer, dejar y omitir lo que le ha hecho a uno como es”(GADAMER, 1990, 152-3).

Por otra parte, la *phrónesis* no sólo nos remite al pasado y a la facticidad, sino que la *phrónesis* va de la mano de la imaginación y de la ficción narrativa, por tanto nos abre hacia el futuro. Al respecto, Ricoeur ofrece un modelo de ética narrativa alternativo al de A. MacIntyre<sup>269</sup>, este último mira al pasado, mientras que Ricoeur, como ahora veremos, plantea un modelo teleológico –proyectado hacia el futuro- (RICOEUR, 2009, 37) de la narratividad.

### **3. Fundamentación ética de la mediación en conflictos: proyección hacia el futuro y neutralidad.**

#### **3.1. El acento en el futuro como principio de la mediación.**

Las partes tienen su mirada en el dolor del pasado y del presente. El mediador debe reorientar su perspectiva hacia el futuro. Sin dejar de comprender lo que los llevó hasta esa situación, la solución vendrá mirando hacia adelante y tratando de aprender de los errores

---

<sup>268</sup> Esta ética crítica de la facticidad tiene una doble raíz en Gadamer: una es la ética aristotélica de la *phrónesis* (o mejor la ética socrático-platónica-aristotélica de lo bueno, y del diálogo), la segunda es la ética de la facticidad heideggeriana (presentada por el primer Heidegger en los seminarios a los que acudió Gadamer, en los años 20, antes de la publicación de *Ser y Tiempo*).

<sup>269</sup> Cf. Figueiredo, Lidia, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Navarra, Eunsa, 1999.

cometidos. Esta eticidad, como proyección hacia el futuro, a la que nos referimos, estaría basada en Ricoeur en tres pilares o competencias<sup>270</sup> que habría de promover el mediador: la narración refiguradora, la promesa y el perdón<sup>271</sup>.

A. *La narración como modelo heurístico.*

Según Ricoeur integramos el mundo de la imaginación narrativa con las exigencias éticas de la propia vida y así nos proyectamos hacia el futuro, refigurando nuestras acciones (RICOEUR, 2009,40).

La narración es un modelo, una redescipción que permite dar unidad a las acciones de nuestra vida, comprender un relato es comprender la unidad de la acción. Ninguna de las partes puede comprender lo que es, lo que elige, lo que hace, en definitiva, no puede autocomprenderse sin la narración proyectiva de las propias vidas. Hasta aquí estaríamos de acuerdo con la ética narrativa de S. Coob, pero la narración nos permite ensayar libremente anticipaciones de carácter ético, y esto va más allá de su enfoque sistémico- y pretendidamente “neutral” (cf. COOB, 1995).

B. *El compromiso de mediación y la promesa.*

El compromiso es la forma en la que el “otro” cuenta conmigo, otorgándole permanencia a mi carácter en el tiempo. Esta permanencia vincula la ontología del sujeto con la ética. Ricoeur propone una ontología del sí mismo, en la línea de cierta recuperación del sujeto: “Se supone un quién que habla y que actúa; es, por lo tanto, un agente. Es además un agente que tiene un proyecto, una iniciativa y una libertad. La ontología del agente es una ontología del sí” (BEUCHOT, 2010, 78-79). No se trata de una identidad trivial, sino de alteración en la permanencia. Más que una ontología de la identidad estaríamos ante una

---

<sup>270</sup> No hay que olvidar ahora que está tan de moda el tema de las competencias, que el amor y la justicia son las competencias básicas para la resolución de conflictos, como propone Luc Boltanski (2000) y Ricoeur (2008<sup>a</sup>).

<sup>271</sup> Cf. *La fenomenología del hombre capaz* y *La memoria y la promesa* (RICOEUR, 2005, 101-142).

ontología de la ipseidad, donde el lado ontológico conlleva un lado ético y, con ello, una estructura ontológica de la alteridad. Según Álvarez Colín esta ontología de Ricoeur tiene su núcleo esencial en la constelación tripartita: analogía-metáfora-símbolo (ÁLVAREZ, 2008, 22).

Desde esta perspectiva el compromiso de mediación sería una promesa que unificaría el discurso y la acción, la responsabilidad y la convicción; la promesa sirve de ejemplo paradigmático a la ipseidad:

“La referencia moral la suscita la idea misma de fuerza implicada en el análisis anterior: ¿de dónde saca su fuerza de comprometerse el enunciador de una promesa puntual? De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de “la promesa de antes de la promesa”, ella es la que da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con...y compromiso de...y a este compromiso precisamente se vincula el carácter de ipseidad de la promesa que encuentra, en ciertas lenguas el apoyo de la forma pronominal del verbo: yo me comprometo a...Esta ipseidad, a diferencia de la mismidad típica, de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a la alteración de las vicisitudes del corazón” (RICOEUR, 2005, 137).

### *C. La legitimación entendida como perdón.*

En la fenomenología del “hombre capaz” de Ricoeur, el hombre “revalorizado” se siente “reconocido”. La problemática de la identidad personal, como hemos visto, está vinculada al acto de narrar: “En la forma reflexiva del contarse, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa” (RICOEUR, 2005, 110). Por tanto, el mediador debe buscar reconfigurar la unidad narrativa de la vida de los mediados, de forma que el conflicto sea integrado en un proyecto legítimo, legitimando así a la persona. Esto no quiere decir que

todas las posiciones sean de suyo legítimas, se legitiman cuando pasan a integrarse en un proyecto vital legítimo. Esta es una importante diferencia entre nuestro modelo y el “reconocimiento” en el modelo transformativo, también con respecto a la legitimación en el modelo circular-narrativo.

La paradoja surge cuando hoy resurge el espíritu de venganza en detrimento del sentido de la justicia, cuyo fin es precisamente superar la venganza. La alternativa podría ser un tercero entre el ofensor y la víctima, un tercero que no tendría por qué pertenecer al sistema de justicia, bien podría ser un mediador el que restableciera las fórmulas de la justicia: “La fórmula de esta igualdad de base sería: tu vida es tan importante, tan significativa, tan válida como la mía. La expresión mínima de este reconocimiento consistiría en tener en cuenta, en todas las circunstancias, las intenciones, los intereses, las creencias y las exigencias de otro” (RICOEUR, 2008, 205).

### 3.2. De la supuesta neutralidad a la imparcialidad.

Entre los principios de la mediación, parece que la neutralidad, propuesta por el modelo de Harvard, es imposible, sólo conocemos desde nuestros prejuicios. Así que, mejor que de neutralidad, habría que hablar del esfuerzo hermenéutico por contrastar los prejuicios o expectativas, bien para confirmarlos o para ver defraudadas nuestras expectativas, pero, en ese caso, habría que comenzar de nuevo; a esto se refiere el círculo hermenéutico.

Por otro lado, y aquí nos interesa más, la imparcialidad (COBB, 1995, 35): aunque el mediador no puede tomar partido por ninguna de las partes en conflicto, no puede ser absolutamente imparcial, pues estará de parte de la eticidad. En ese sentido tampoco es neutral. Entre las posiciones en conflicto, el mediador buscará que salgan a la luz aquellas más justas frente aquellas posiciones partidistas e interesadas. Por ejemplo, en mediación socio-sanitaria, aquellas que respeten los principios de la Bioética: la autonomía de la

persona, la beneficencia y la justicia<sup>272</sup>. Esta forma de cuestionar la imparcialidad del mediador parece atentar contra los principios básicos de la mediación en su acepción tradicional, pero es compatible con el modelo ecléctico, basado en la hermenéutica que hemos propuesto.

**Conclusiones: Un modelo ecléctico, basado en los principios hermenéuticos anteriores.**

A. Diferimos del modelo de Harvard, porque se le otorga demasiada importancia a la necesidad de llegar a acuerdos, con lo que la labor pedagógica y ética de la mediación se infravaloran.

B. Del modelo transformativo tomaremos lo acertado y necesario de transformar la relación existente, pero sobre todo como guía práctica asumimos el valor ético y pedagógico de las categorías de revalorización y reconocimiento del otro, especialmente en mediación intercultural.

C. Del modelo circular narrativo asumimos la crítica a la causalidad lineal de los conflictos y la importancia de crear historias alternativas.

D. Desde una lectura hermenéutica, respecto a estas tres corrientes que son nuestro referente añadiremos:

1. El acuerdo, objetivo de toda mediación para la escuela de Harvard, no debe ser algo meramente pactado, ajeno a la ética, a la verdad o el bien. Esto quiere decir que más que el acuerdo lo que importa en la mediación es promover en los mediados una actitud capaz de tomar en cuenta el pensamiento de los demás, enseñar a pensar en el lugar de cada otro.

2. Revalorización y reconocimiento de las pretensiones del otro: esto quiere decir escuchar y aceptar fundamentalmente no sólo aquellas propuestas en las que podríamos estar de acuerdo, sino también aquellas que nos contradicen. Como hemos visto, optamos más que por la imparcialidad por la eticidad de la mediación. Todas las posiciones

---

<sup>272</sup> Cf. *Los tres niveles del juicio médico* (RICOEUR, 2008, 183-195).



son legítimas y han de ser legitimadas, pero no es legítima toda propuesta de compromiso de mediación. Como decíamos, las posiciones se legitiman cuando pasan a integrarse en un proyecto vital legítimo.

Negar la posibilidad de la imparcialidad en la mediación en conflictos puede ser una cuestión demasiado polémica, pero en el ámbito de la racionalidad práctica, desde el que somos capaces de proponer novedosas opciones, de ensayar imaginariamente sus consecuencias, de perdonar y de comprometernos, no cabe la imparcialidad, no queda otra que estar de parte de la justicia.

3. El relativismo del modelo circular narrativo lo interpretamos sólo como la aceptación de lo inacabado de todo discurso y de toda historia. Pero, más allá del modelo de S. Coob, nuestro modelo hermenéutico promueve el concepto aristotélico de *phrónesis*, indagando cómo la narratividad y la ética se dan la mano.

### **Bibliografía.**

- ÁLVAREZ COLÍN, L., “Un modelo integrativo en la Psicoterapia de Parejas, aplicación clínica hermenéutica”, *Hermenéutica Analógica, Símbolo y Psicoanálisis*, México, Ducere, 2003, 195-229.
- (2006). “La Hermenéutica Analógica: aportación fundamental de la Filosofía Mexicana”, *Contrastes*, vol. IX, 6-25.
  - (2008). “Familia, desarrollo y cambio social. Claves para un estudio interdisciplinario”, *En-claves del pensamiento*, vol. II, (2008), 11-46
  - (2008a). “La ontología de Paul Ricoeur aproximaciones poético-hermenéuticas”, Coloquio Internacional de Hermenéutica, México, UNAM.
  - (2009). “Caminos para desarrollar el talento”, *Mexico Quarterly Review*, nº 00, 46-65.
  - (2011). “Estudio introductorio. Los núcleos onto-semánticos de la Hermenéutica Analógico-Icónica de Mauricio Beuchot”, en LUIS ÁLVAREZ (ed.), *La Hermenéutica en el cambio de siglo. Homenaje a M. Beuchot*, México, Ducere, 25-54 y “El ser en P. Ricoeur y el juego de tensiones entre el poder de la imaginación y el ámbito del aparecer en su conjunto”, en LUIS ÁLVAREZ (ed.), *La Hermenéutica en el cambio de siglo. Homenaje a M. Beuchot*, 141-168.

- APEL, K.O., "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva", en DOMINGO BLANCO, JOSÉ PÉREZ Y LUIS SÁEZ, (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, 24-25.
- BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1997.
- (1999). *Las caras del símbolo: El icono y el ídolo*, Madrid, Caparrós Editore.
  - (2000). *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM.
  - (2001). *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI.
  - (2003). *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y del discurso poético*, México, Universidad iberoamericana.
  - (2004). *Ética*, México, Torres.
  - (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI/UNAM.
  - (2010). *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México, CIGOME.
- BOLTANSKI L., *El Amor y la Justicia como Competencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- BUSH, R. A. B., "Efficiency and protection, or empowerment and recognition? The mediator's role and ethical standars in mediation", *Florida Law Review*, nº 41(2). (1989), 253-286.
- (1989-90). "Mediation and adjudication, dispute resolution and ideology: an imaginary conversation", *Journal of Contemporary Issues*, nº 3, 1- 35.
- BUSH, R.A.B. Y FOLGER J.P., *La promesa de la mediación. Cómo afrontar el conflicto a través del fortalecimiento y el reconocimiento de los otros*, Barcelona, Granica, 1996.
- COHEN-EMERIQUE, M., "Le modèle individualiste du sujet, écran a la compréhension des personnes issues de sociétés non occidentales", *Cahiers de Sociologie économique et culturelle (Ethnopsychologie)*, nº 13, (1990), 9-34.
- COOB, S., "Einsteinian practice and Newtonian discourse: ethical crisis in mediation", *Negotiation Journal*. nº 7 (1), (1991), 87-102.
- (1991a). "Resolución de conflictos: una nueva perspectiva", *Acta Psiquiátrica y Psicológica de America Latina*, nº37(1), 31-36.

- (1995). "La neutralidad como práctica discursiva. La construcción y transformación de narrativas en la mediación en comunidades", *Curso sobre "Negociación y resolución de conflictos"*. Universidad de California, Santa Bárbara, agosto-septiembre.
  - (1995a). "La pragmática del 'potenciamiento del protagonismo', la mediación: una perspectiva narrativa", *Curso sobre "Negociación y resolución de conflictos"*, Universidad de California, Santa Bárbara, agosto-septiembre .
  - (1997). "Una perspectiva narrativa en mediación", en (coord.) FOLGER J. P., JOSEPH P. y TRICIA S. JONES , *Nuevas direcciones en mediación*, Barcelona, Paidós.
- COOB, S. y RIFKIN, J., "Neutrality as a discursive practice: the construction and transformation of narratives in community mediation", *Studies in Law, Politics and Society*, nº 11, (1991), 69-91.
- DOMINGO MORATALLA, A., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.
- GADAMER, H. G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- (1977). *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
  - (1990). *La herencia de Europa*, Barcelona, Paidós.
  - (2002). *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Trotta.
  - (2002a.). *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
- RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981.
- (1982). *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
  - (1987). *Tiempo y narración, T. 1, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
  - (2001). *La metáfora viva*, Madrid, Trotta.
  - (2005). *Caminos de reconocimiento*, Madrid, Trotta.
  - (2008). *Lo Justo 2*, Madrid, Trotta.
  - (2008a). *Amour et Justice*, París, POINTS.
  - (2009). *Educación y Política*, Buenos Aires, UCA.
- TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, FCE, 2001.

- URY, W., *Supere el no. Cómo negociar con personas que adoptan posiciones inflexibles*, Barcelona, Ediciones Gestión, 2000.
- URY, W., BRET J. y GOLBERT S., *Cómo resolver las disputas. Diseño de sistemas para reducir los costos del conflicto*, Buenos Aires, Rubinzal Culzoni-Fundación Libra, 1995.
- URY W. y FISHER, R., *Obtenga el Sí. El arte de negociar sin ceder*, Barcelona, Ediciones Gestión, 1996.
- (1997). *Obtenga el Sí en la práctica*, Barcelona, Ediciones Gestión.

# HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y DERECHOS HUMANOS

NAPOLEÓN CONDE GAXIOLA  
INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL (MÉXICO)

## INTRODUCCIÓN

El propósito principal de este trabajo es la reflexión sobre el papel de la hermenéutica analógica (Beuchot: 2000), teoría y método del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, México, 1950) y su caracterización sobre los derechos humanos. Nuestro autor ha escrito una diversidad de materiales sobre esta temática, siendo los más significativos: *Iuspositivismo, iusnaturalismo y derechos humanos* (Beuchot: 1996), *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica* (Beuchot: 1997), *Filosofía y derechos humanos* (Beuchot: 1999), *Derechos humanos. Historia y filosofía* (Beuchot: 2001), *Interculturalidad y derechos humanos* (Beuchot: 2005) y *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho* (Beuchot: 2007a). Su modelo filosófico conecta los derechos humanos con la antropología (Beuchot: 2004a), la ontología (Beuchot: 2007b), la teología (Beuchot: 2008), la epistemología (Beuchot: 2011), la ética (Beuchot: 2004b), la historia (Beuchot: 2010b) y las ciencias políticas y sociales (Beuchot: 2006), permitiendo una interpretación prudencial, brindando un instrumento para comprender la condición humana y ver cómo en ella están radicados esos derechos que la persona tiene de manera inalienable, generando la argumentación adecuada para construir la fundamentación filosófica en el debate actual. Su propuesta adquiere una enorme importancia en la comprensión de la crisis actual, no sólo de carácter económico, social y político, sino también espiritual. Además nos permite interpretar los derechos humanos. Este ha sido nuestro pensamiento para interpretar y transformar los derechos humanos desde hace algunos años (Conde: 2002, 2008, 2009, 2010), donde el pensamiento de la analogía y la hermenéutica, ha sido indispensable para ubicar las virtudes al interior de esta temática. Sin virtudes epistémicas, ontológicas, económicas, políticas y jurídicas, es imposible construir y diseñar los derechos humanos.

## DESARROLLO

La hermenéutica analógica llegó a su madurez en octubre de 1993 en el VII Congreso Nacional de la Asociación Filosófica de México, en un texto denominado “Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica” (Beuchot: 1995). Su propuesta adquiere en el momento presente una enorme relevancia, ante el fracaso de los positivismo normativos (Kelsen: 1980) y la bancarrota de los posmodernismos jurídicos (Douzinas-Warrington: 2008). Nos proporciona el tejido conceptual para entender la relevancia de los derechos humanos tras el descrédito del neoliberalismo y la razón de mercado. La pregunta filosófica a responder en este contexto es la siguiente: ¿Cómo entiende los derechos humanos la hermenéutica analógica? Trataremos, en la medida de lo posible, responder a tal desafío.

En primer lugar, se trata de ir más allá del derecho positivo. Trasladarnos no sólo en el marco normativo escritural, sino entenderlo en su dimensión humana, como una proporción entre lo colectivo y lo individual, la identidad y la diferencia. Por eso Beuchot señala: “Una hermenéutica tal superará la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos o grupales, viendo los derechos grupales como derechos individuales y los individuales como grupales. Por ejemplo, que los derechos individuales se vean como relacionados con la comunidad; o que los grupales se vean como individuales, porque la misma comunidad es vista como un individuo (aunque sabemos que es un conjunto de individuos). Derechos culturales, relativos a culturales, esto es, a comunidades que tienen su cultura, y tienen derecho a que viva, o sobreviva. Y también a que no se la mutile. Y a que pueda fomentarse, e interactuar con otras culturas. Al modo como el individuo tiene derecho a la vida, a la integridad y a la promoción, así también los tienen los grupos y las culturas, analógicamente” (Beuchot: 2007a.180). De esta manera, un enfoque humanista aplicará pertinentemente la analogía a la interpretación, para que los derechos individuales no se coloquen de forma contrapuesta a los colectivos ni los colectivos a los individuales, ya que: “Un instrumento para alcanzar el equilibrio entre la diferencia y la igualdad son los

derechos humanos. En efecto, al ser individuales, son una limitación para los derechos colectivos; pero también debe pensarse en derechos humanos más comunitarios, más interrelacionados con la comunidad, con las comunidades” (Beuchot: 2005.18). En ese sentido, los derechos humanos son ubicados desde la perspectiva de la declaración de la ONU en 1948 y están por encima de los llamados derechos fundamentales. Es claro que estos son los derechos humanos positivados, es decir, contemplados en la legislación vigente. Por eso los derechos humanos son válidos al margen de que se encuentren de manera escrita, o no, en las leyes, decretos, códigos o constituciones. En este contexto, podemos históricamente visualizar algunos avances. Pues las ideas de la conceptualización de los derechos humanos se han ido transmutando en normas escritas. Es el caso de la *Carta Magna* de 1215, la *Súplica en demanda de Derecho* de 1628 y la *Declaración de Derecho en Inglaterra de 1689*. En el siglo XVIII, la construcción categorial del derecho natural condujo a la incorporación de los derechos naturales como derechos constituidos, logrando ser asimilados en las constituciones de diversos países. Al concluir el siglo XVIII en la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 y en la *Declaración de Derechos de los Estados Unidos de América* de 1791, se construye un avance significativo. En la era decimonónica y buena parte del siglo XX, se reconocieron algunos derechos. Sin embargo, la mayoría de los derechos sociales, políticos, culturales y económicos se limitaban y confinaban de forma autoritaria, escapando los controles jurídicos y cayendo en posiciones extralegales. En nuestra época, los derechos humanos parecen extraviarse y diluirse tras la invasión absolutista que ha inundado los proyectos jusfilosóficos del momento, desde el neopositivismo, el pospositivismo y las corrientes científicas, así como la tempestad irracionalista de la tardomodernidad. Entre el conservadurismo triunfalista de univocistas y equivocistas, se liquida toda propuesta referencial hacia ellos.

En segundo lugar, se busca conocer la cuestión de la universalidad. Aquí se propone salvaguardar lo más ampliamente posible las diferencias que se dan en las culturas, sin perder la intención de la identidad y la particularidad, que ya es indispensable en los derechos humanos. Beuchot ha mostrado que la analogía nos permite obtener universales,

es decir, procesos analógicos de universalización. En el caso de los derechos, se trata de la libertad política, educativa, de expresión, prensa, religión, tránsito, migración, sexualidad, etc., la cual es efectiva en cualquier lugar, ya que tiene validez, aunque estas libertades no sean absolutas o unívocas ni dispersas o equívocas, sino son simplemente universales por su condición icónica o analógica. Sobre los universales análogos señala: “Tal vez ha llegado el tiempo de experimentar con universales análogos, analógicos. Éstos no alcanzan la claridad de los unívocos, pero tampoco adolecen de la ambigüedad de lo equívoco. Son producto de la abducción, del lanzamiento de hipótesis. Al igual que la abducción, estos universales análogos tendrán siempre un carácter hipotético, conjetural. No son universales puros, sino impuros, en el sentido de que son producto de una abstracción imperfecta, pues no pueden prescindir totalmente de la consideración de los particulares de los que toman inicio; pero es una abstracción suficiente, ya que alcanzan a universalizar lo que nuestro conocimiento necesita. Y, de esta manera, una hermenéutica analógica nos proporciona la capacidad suficiente para universalizar, para lograr universales válidos y que nos alcancen para conocer con cierta objetividad y verdad, ahora que esas características, que antes eran normales del conocimiento, han sido deflacionadas o atacadas por muchos pensadores posmodernos” (Beuchot: 2010a.607). Lejos de una universalidad unívoca, tal como ha sido propuesta por el positivismo excluyente, y al margen de la negación absoluta de los universales en la vía relativista, es viable obtener universales análogos. Un ejemplo al respecto, lo tenemos en el salón de clase y otros espacios académicos en nuestra práctica docente, donde el derecho al diálogo y el respeto a la diversidad de puntos de vista entre educadores y educandos se deberán dar en un marco de respeto, fraternidad y tolerancia. Esto será permitido en cualquier rincón del planeta, pues se trata no solo de universalizar principios y normas, sino virtudes.

En tercer lugar, la comprensión de los derechos humanos se ubica en una dimensión epistémica y ontológica. Las hermenéuticas univocistas han ubicado el derecho y los derechos humanos al margen de los criterios ontológicos. Beuchot señala: “La hermenéutica univocista es la que privó en el positivismo jurídico, dependiente del positivismo lógico. Uno recuerda cómo se planteaba la interpretación logicista y unívoca;



pero, aun en autores más abiertos, como Emilio Betti, que no era propiamente logicista, se detecta una hermenéutica univocista, con pretensiones científicas” (Beuchot: 2007a:133). Betti promovió una hermenéutica de corte epistemológico, centrada en la comprensión como elemento gnoseológico y un fuerte arraigo metodológico, en detrimento de lo ontológico o específicamente humano (Betti: 1955.305). En esta visión absolutista, el derecho y los derechos humanos son visualizados únicamente en su horizonte cognitivo, metódico o epistemológico. Esta pretensión mecánica es unilateral, ya que únicamente prioriza la interpretación objetiva de la norma, sin darle una importancia significativa al aspecto antropológico. La hermenéutica analógica ha fomentado un equilibrio prudencial en su idea de derechos humanos, logrando una armonía entre lo epistémico y lo óntico (Beuchot: 2007a.136-137). Tal pretensión de validez, no ha sido fácil; ha implicado un arduo proceso de crítica y autocrítica, así como un intenso debate con las posturas científicas, ancladas en el reino de la demostración matemática y las tendencias narrativistas, amparadas en el fragmento y la pedacería. El equilibrio frónético entre lo epistémico y lo ontológico en los derechos humanos ha sido posible en el camino de la analogía y la dialéctica.

En cuarto lugar, existen hermenéuticas meramente ontológicas que no han revalorado lo epistémico e incluso niegan la dimensión metodológica de la interpretación. Es el caso del pensamiento débil (Vattimo: 2007), las hermenéuticas metafóricas (Gadamer: 1988) y otras filosofías ancladas en la hermenéutica de la facticidad (Heidegger: 2000). Beuchot ha establecido una prudente distancia de las filosofías alegóricas, que no asignan ninguna relevancia al tejido conceptual y categorial y, en consecuencia, a los aspectos epistémicos y metodológicos; pues el estudio de los derechos humanos supone la necesidad de utilizar conceptos y no sólo indicadores, así como propuestas epistemológicas y un abordaje diagramático del método (Beuchot: 2001). El sendero propio de la hermenéutica analógica ha conducido a una ruta original, diferente al ontologismo de Heidegger y al metodologicismo de Betti. El viaje ha tenido un desplazamiento de Heráclito a Bartolomé de las Casas, de Aristóteles a los medievales analógicos, de la Escuela de Salamanca a Brentano, de Vasco de Quiroga a Paul Ricoeur, y de Pedro Lorenzo de la Nada a Hans

Georg Gadamer. Aquí es donde vemos la contribución de este pensamiento para el derecho, ya que en la praxis jurídica hay mucha epistemología y ontología, pues no es posible un caudal de saberes sin referencia a la condición humana ni viceversa. Sobre eso el filósofo mexicano expresa: “Ella es, entonces, un instrumento necesario e imprescindible para la actividad jurídica, y, dado que la hermenéutica es una rama de la filosofía, corresponde a la filosofía del derecho examinar sus posibilidades frente a la aplicación misma del derecho. Pero también me he esforzado por señalar los peligros de las hermenéuticas univocistas y las hermenéuticas equivocistas, sobre todo de estas últimas, que inundan el mapa de las hermenéuticas actuales. Por eso he hecho un llamado a una hermenéutica analógica, que usa la analogía, la cual se coloca en medio de la univocidad (que casi siempre resulta inalcanzable) y la equivocidad (que lleva a la disolución)” (Beuchot: 2007a.136). Ubicarse equilibradamente entre lo unívoco y lo equívoco significa entender los derechos humanos bajo un modelo frónético, capaz de articular lo epistémico con lo ontológico, y eso lo proporciona la analogía. En el caso de las teorías jurídicas contemporáneas, las corrientes de pensamiento ancladas en la analítica (Tamayo: 1992), el modelo sistémico (Luhmann: 2002) y conductual (Schmill: 1997) y los positivismos (Raz: 1986), han desdeñado lo ontológico presumiendo de su bagaje cognitivo, así como los posmodernistas se han quedado en la dimensión óptica desvalorizando lo epistemológico (Carty: 1990).

En quinto lugar, la complejidad del momento presente a nivel económico, político y societal nos ha conducido a ubicar en su justa dimensión la analogicidad de los derechos humanos. Los logros escasos de los regímenes apologéticos del mercado libre y de la razón empresarial en materia democrática, la quiebra total de los modelos totalitarios y la carencia de éxitos a nivel de derechos humanos de los esquemas social-demócratas, republicanos y liberales, nos llevan a configurar una correcta articulación entre lo objetivo y lo subjetivo, la identidad y la diferencia, lo ontológico y lo deóntico, y lo normativo y lo antropológico en derechos humanos. No se trata de adoptar un monoculturalismo esencialista ni predicar un multiculturalismo relativista. De hecho, Beuchot ha preferido un pluralismo cultural o intercultural analógico para entender los derechos humanos. Él dice: “El multiculturalismo, pues, significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor.

También se les llama naciones, pueblos o étnicas. Por supuesto que algunas de ellas son minorías, grupos no dominantes. La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un *estado multicultural*. Pero es preciso tener cuidado. Hay que distinguir entre multiculturalismo y pluralismo cultural. De hecho ‘multiculturalismo’ es una denominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación. De ahí que se prefiera la denominación de ‘pluralismo cultural’ o ‘intercultural’ para el modelo que aquí se propone” (Beuchot: 2005.14). La uniculturalidad o monoculturalismo es unívoco, ya que predica la cultura en sentido completamente idéntico, imponiendo tradiciones, lenguas, formas de socialización, normas, modelos económicos, políticos y culturales, de modo que no cabe diversidad alguna en su propuesta. Por otro lado, algunos esquemas multiculturales caen por completo en el indeterminismo al no sugerir ningún modelo cultural, simbólico y social, predicando sus propuestas en un sentido enteramente diverso, de manera que la una no tiene conmensuración con la otra. En derechos humanos, los enfoques uniculturales han promovido esquemas neopositivistas, basados en el monismo jurídico, en el apego metonímico a la ley, desdeñando los principios jurídicos y la condición ontológica; han creado comisiones de derechos humanos que sólo funcionan a nivel formal pero en la práctica no existen. Por otro lado, en los esquemas multiculturales equívocos, todo queda diseminado, sin establecer ninguna analogía entre lo ontológico y lo deóntico. En síntesis, no se trata de un monismo jurídico legalista y unidimensional, ni de un multiculturalismo equívoco o pluralismo jurídico subjetivista en derechos humanos, sino de promover una dimensión analógica y dialéctica de los derechos humanos, mediante un reconocimiento económico, político, social e histórico de los mismos. Así pues, lo que posibilita tal estudio y clarificación es una interpretación prudencial del derecho, que nos ayuda a comunicar lo normativo con lo ontológico, lo legal con los principios jurídicos, lo objetivo con lo subjetivo; tareas que son propias de una hermenéutica analógica, pues nos ayuda a evitar el monolitismo de los univocismos y el relativismo exagerado de los equivocismos en este tema. Dos pensadores que han resuelto equilibradamente esta temática han sido el jurista portugués Boaventura de Souza Santos con su propuesta de la hermenéutica diatópica (Souza: 1998) y el mexicano argentino Enrique Dussel con su filosofía latinoamericana de la liberación (Dussel: 2009).

En sexto lugar, es importante acercarnos a una escuela determinada de pensamiento. Beuchot ha concebido los derechos humanos en la línea de los derechos naturales. Éstos han surgido en las ideas de los miembros de la Escuela de Salamanca, en el pensamiento de Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, y de manera relevante en el quehacer teórico y práctico de Bartolomé de las Casas (Beuchot: 1994). En América Latina en general y en México en particular, ha existido toda una tradición de defensa práctica de derechos humanos desde la época novohispana hasta el momento presente: Julián Garcés, Vasco de Quiroga, Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Juan Ramírez, Juan Zapata y Sandoval, Sigüenza y Góngora, Clavijero, Miguel Hidalgo, José María Morelos, Miguel Concha y otros. Toda esta corriente de pensamiento parte de una fundamentación filosófica de los derechos humanos en base al jusnaturalismo. Pero se trata de un jusnaturalismo analógico, distante de los jusnaturalismos unívocos que ignoran la condición económica y política de los derechos humanos, y de los jusnaturalismos equívocos, ajenos a un pensamiento hermenéutico y un enfoque fronético. La postura de Beuchot, para comprender la hermenéutica de los derechos humanos, implica dos cosas:

- a) el esclarecimiento del contexto en que se ubican los procesos y fenómenos, y
- b) la conciencia de pertenecer a una tradición históricamente establecida.

Para ello es importante interpretar paradigmáticamente el contexto particular y también situarse en una contextualidad de corte universal. Igual sucede con la tradición; hay que situarse dentro de ella, y para ello es necesario conocer dicha tradición, esto es, su historia. De otra manera nos colocamos en el vacío. En esa vía, somos la decantación de nuestra tradición hasta la situación actual. Pero también supone ubicar la propia tradición en la constelación de tradiciones que configuran la totalidad, esto es, hay que ubicarse dentro de una tradición y, desde ella, ponerse en relación con el conjunto de tradiciones a escala global. He ahí la importancia de la hermenéutica para entender la interpretación de lo particular en el seno de lo universal.

En séptimo lugar, la necesidad de ubicar los derechos humanos al interior de la racionalidad. Él señala: “De hecho, la analogía es toda una racionalidad, que nos hace conscientes de sectores de ambigüedad o no-claridad en nuestros sistemas de pensamiento, entre ellos el del derecho. Sin embargo, algo muy importante a añadir es que la analogía, aunque tiene cierta ambigüedad, sirve precisamente para disminuir la ambigüedad, para evitar el equívoco, sin la pretensión de alcanzar la plena univocidad. Ella tiene como supuesto imprescindible el que en el sistema hay una racionalidad y una universalidad que son las que nos van a permitir encontrar una secuencia, prever o predecir el sesgo o rumbo que hay que seguir, dentro de los cauces del sistema mismo, sin romper su continuidad. Supone, pues, esa continuidad en el mismo y esa posibilidad de universalidad” (Beuchot: 2007a.143). En ese sentido, un elemento importante de la racionalidad es la iconicidad, horizonte que nos configura para diseñar un modelo de acción práctica determinada. Se trata de una razón analógica que nos permite entender, de manera más cabal y completa, los derechos humanos. Una razón unívoca conduce a una interpretación cerrada y excluyente del derecho. Es el caso del positivismo excluyente (Raz: 1991), que adoptan una cierta racionalidad de tipo instrumental en el estudio del derecho, pero al margen de criterios ontológicos y antropológicos. Algunos neokelsenianos han llegado más lejos al negar el papel de la razón en el derecho. Es el caso de Rolando Tamayo, que ha sostenido en su crítica a Raz que las razones no se contemplan en su relación con las normas (Tamayo: 1998.437-462). Por otro lado, son conocidas en la historia de la filosofía y del pensamiento contemporáneo, los autores que se han caracterizado por su negación completa de la razón (Cioran: 1998, 1999, 2000), Jean Baudrillard (Baudrillard: 1998), Antoine Artaud (2004), Alfred Jarry, Fernando Arrabal y otros. A diferencia de esos puntos de vista, Beuchot propone una razón icónica, capaz de esquivar el totalitarismo de la razón instrumental y la metafóricidad de la patafísica, en su negación de la razón. La hermenéutica analógica ubica dialécticamente los derechos humanos, ya que establece una correcta relación entre la racionalidad y los derechos humanos, cuidándose de caer en el extremo de una razón esencialista y de una sinrazón escéptica. En esa tarea ha sido imprescindible una labor crítica hacia los objetivismos deterministas y los subjetivismos indeterministas (Beuchot: 2007a).

En octavo lugar, se trata de una idea de los derechos humanos vinculada a una antropología filosófica. Beuchot dice: "...doy a la antropología filosófica un sesgo hermenéutico, debido a la convicción que tengo de que, según decía ya Aristóteles, el hombre ama el comprender, cosa que conduce a la *hermeneia*; y, según lo expuso después Heidegger, la comprensión y la interpretación (y, por lo mismo, la hermenéutica) son dos existenciales del hombre, esto es, dos características esenciales a su existencia. Y es que resulta una antropología filosófica muy distinta si se adopta otra perspectiva. Lo que sí me queda claro es que esta perspectiva hermenéutica no excluye, sino, al contrario, exige el acompañamiento de una perspectiva ontológica o, si se prefiere, metafísica, que nos dé un auténtico saber del ser humano, y no sólo de sus manifestaciones superficiales o accidentales" (Beuchot: 2004.11). En esta idea de antropología tiene una gran relevancia la idea de persona, ya que trata de un ser individual que no es parte de un todo, sino que es completo en sí mismo, tiene inteligencia y puede conocer la verdad, además, tiene capacidad de tomar decisiones, es dueño de sus propios actos porque cuenta con esa libertad que lo dignifica y es responsable en su quehacer teórico y práctico. De esta forma, la hermenéutica contribuye con la antropología a edificar una filosofía de los deberes y derechos humanos, ya que nos remite al hombre como animal hermeneuta, orientado a transformar la sociedad, como animal analógico llamado a buscar la prudencia y a evitar los extremos, y como animal jurídico convocado a buscar la justicia y el bien de sí mismo, de su comunidad y de su entorno societal. Esto distingue a la hermenéutica analógica de las jusfilosofías cosificadas y fragmentarias, que se amparan en la norma y la irracionalidad. Para la realización de este ideal, se ubica a la persona como microcosmos en tanto compendio del universo, y síntesis del macrocosmos. Ese mundo menor, microcosmos o persona en tanto compilación de un mundo mayor o macrocosmos, lo llama a construir tareas trascendentales en tanto deber humano, como es la lucha diaria y cotidiana por una sociedad justa. A su vez, tiene derechos humanos que lo hacen único e irrepetible. Esa articulación de deberes humanos y derechos humanos lo convierte en un animal hermeneuta, análogo y jurídico.

En penúltimo lugar, se trata de derechos humanos vinculados a un compromiso y responsabilidad de lucha por un mundo mejor, es decir, a una deontología analógica. De hecho, en el apartado anterior hablamos de un deber ser articulado a los derechos humanos. Ahora reflexionaremos un poco desde una perspectiva analógica y hermenéutica, sobre la importancia de la iconicidad en el deber ser. Se trata de evitar una deontología unívoca en tanto obligación instrumental y funcional por un supuesto llamado maquínico y lineal, de factura autoritaria y dogmática en la asunción de compromisos incumplibles, perfectos y químicamente puros. Este es un deber ser metonímico, al pie de la letra, objetivista y mecanicista. Es un neopositivismo, con una concepción científicista de la historia, cuyo programa es imposible y humanamente realizar. Por otro lado, se trata de esquivar la carencia de deber y del compromiso consigo mismo y con los demás, una especie de deontología equívoca. Beuchot y su pensamiento plantea la necesidad de un deber ser prudencial y fronético en nuestra formación como personas, y el servicio analógico a los demás. La otredad son los marginados, las víctimas y los explotados. Desde una perspectiva analógica, tenemos derechos humanos, pero también tenemos deberes humanos. Una deontología dialéctica y hermeneutizante nos ayudará a evitar el objetivismo excluyente de las ciencias de la conducta y disciplinas rígidas y congeladas, así como la ausencia total de compromiso y relación con los demás, como sugieren algunas filosofías y ciencias jurídicas de la posmodernidad.

Finalmente, la filosofía de los derechos humanos de Beuchot es un llamado al diálogo, a la vida en comunidad y sociedad, y a la participación política por un mundo más amable y cordial (Beuchot: 2006). En la parte final de su libro *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho* señala: “De los tres lemas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad, hemos avanzado bastante, de manera innegable, en libertad; algo se han abierto las libertades para los seres humanos. También se ha avanzado en igualdad, aunque bastante menos; que lo digan, si no, las mujeres. Pero en lo que hemos avanzado muy poco es en fraternidad, que ahora es considerada como la amistad civil, la cual adquiere como algunas de sus formas la tolerancia, el respeto, el reconocimiento, la solidaridad. Allí está la tarea pendiente. Son cosas de las que apenas estamos conscientizándonos. Y esa es,

precisamente, la labor que nos toca: conscientizar. La conscientización, como lo recordamos, fue el lema principal de ese gran educador latinoamericano que fue Paolo Freire. Él apostó a la conscientización, por más que todos se burlaban de él, dado que llevaba mucho tiempo. Quizá ahora no lleve tanto, pero sigue siendo igual de necesaria” (Beuchot: 2007a.184-185). Y es que la búsqueda de la solidaridad, la donación y la propia amistad se ubican en la fraternidad y nos conduce a una vida buena para uno mismo y para los demás. Eso permite trasladarnos más allá de los objetivismos y los subjetivismos, con el propósito de aspirar a una existencia de calidad. Por lo tanto, son indispensables los derechos humanos y también los deberes humanos. En esa línea, es vertebral la fraternidad. En fin; por todos lados se platica de los derechos humanos; existen grandes instituciones y aparatos burocráticos fundados por el gobierno y los aparatos estatales; por donde quiera hay especialidades, diplomados, maestrías y doctorados; en los cuatro puntos cardinales existen academias y comisiones; discurren sobre su temática los partidos, profesores, organismos no gubernamentales e investigadores de izquierda, centro y derecha, pero pocos quieren oír hablar en serio de la estructura intrínseca de los mismos. Pudiera parecer un discurso gastado y un acto verbal repetitivo y monótono, pero aún es posible combatir de verdad por la defensa de los derechos humanos. La necesidad de enfrentarnos a la corrupción y reconfigurar el papel de la dignidad, los valores, la moral, la libertad, la justicia y la igualdad es, pese a sus fracasos, una tarea ineludible en este periodo de inmensa oscuridad. A cinco mil años de la existencia del derecho y del estado, el hombre no ha podido diseñar y construir una sociedad auténtica y buena vida. La batalla por los derechos humanos en la calle y la escuela, la asociación y el sindicato, el centro de trabajo y la casa es un buen principio. El propio Beuchot ha señalado que sólo una filosofía que toma en cuenta los derechos humanos será capaz de rescatar al hombre y a la mujer del sinsentido, la apatía, la indiferencia y la pasividad, impulsada por los medios de comunicación, los gobernantes, los partidos subsidiados por el capital y el estado. Esto es, una combatividad situada, que no olvide el movimiento social “sin disolver los elementos de universalidad que se necesitan, como son la justicia y los derechos humanos” (Beuchot: 2006.81). Estos criterios de racionalidad, universalidad, igualdad, dialogicidad y participación activa en la lucha por un mundo mejor nos conducen a un encargo



emprendedor y entusiasta. La hermenéutica analógica, lejos de la doctrina y la ideología, reflexiona así sobre la falta de energía observable en nuestro entorno, para combatir por una sociedad más digna, y buscar nuevos caminos que conduzcan a un desarrollo más benévolo en términos económicos y sociales para los ciudadanos. Nos proporciona la energía y la intencionalidad para un ejercicio orientado a transformar la realidad.

## **CONCLUSIONES**

Tal como vemos, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot nos ayuda a superar la unidimensionalidad del enfoque positivista de los derechos humanos, caracterizado por su determinismo normativista lineal, así como superar el equivocismo subjetivista del posmodernismo. Su propuesta nos aporta elementos para desechar el coloniaje y generar una auténtica descolonización ante la explicación cuantitativa y nomotética de legalismo y la metaforicidad del relativismo. La lucha actual por los derechos humanos nos servirá para generar una auténtica filosofía y un verdadero derecho para construir una humanidad más agradable. Este paradigma incorpora la disputa diaria por una sociedad mejor, llevando a una exigencia de democracia en la que la educación en los derechos y deberes humanos es básica. Los representantes del gobierno y el estado no otorgarán ninguna dádiva, por lo que los ideales de bienestar y felicidad, sólo serán conquistados por los ciudadanos en la búsqueda incesante, febril, incansable e inacabable de lo justo. Nuestra idea de justicia no sólo es formalista o ubicada en la dimensión distributiva, conmutativa o legal, sino al interior de las relaciones sociales de producción. Para esta tarea es necesaria una intencionalidad cognoscitiva o virtudes epistémicas que nos ayuden a interpretar racionalmente la sociedad y el mundo exterior e interior. Las virtudes son destrezas que nos conducen a la verdad, y una virtud intelectual es una cualidad que nos ayuda a maximizar nuestro superávit de verdad sobre el error (Sosa: 1992.285). Se caracterizan por aterrizar en la práctica los valores, concretarlos y plasmarlos en carne y hueso. Ese traslado de los valores a los hechos son las virtudes. Supone la capacidad interpretacional, la comprensión, el poder explicativo y el quehacer concreto o acción real de los valores (Beuchot: 2011). El entendimiento de los derechos humanos y su ubicación en el mundo real, nos lleva a la

necesidad de organizar en hábitos los actos de las facultades, que son las virtudes. Tal virtud de índole intelectual nos conduce a caracterizar la historia, teniendo un modelo de derecho y una propuesta de sociedad y política. Es necesario tener, por otro lado, virtudes ontológicas aptas para organizar la actividad humana en la concreción del cambio social. También son indispensables virtudes políticas, capaces de guiarnos en el océano del conflicto social y obtener beneficios para los excluidos. Los politólogos formalistas y mecanicistas y los políticos utilitaristas ahuyentan el nexo entre política y virtudes, amparándose exclusivamente en la idea del poder. Sólo se trata de alcanzar el control del estado, el gobierno, las corporaciones, los aparatos ideológicos y las instituciones al margen de las virtudes. Para ellos, se trata de tener el poder para su secta, grupo o partido al margen del bien común y el beneficio del pueblo. Por desdicha, esa ha sido una línea de continuidad en las políticas excluidas de las virtudes en la historia de la humanidad. A su vez existen las virtudes económicas, que son la forma empírica de darle vida al proyecto económico de los seres humanos, la manera de conformar el principio de vida material. La economía es la teoría y práctica de una producción, distribución, consumo, intercambio y gestión de productos y mercancías orientada a la sustentabilidad de la persona, las clases sociales, la colectividad, la comunidad y la sociedad. Desafortunadamente, es sumamente difícil construir una economía auténtica. Las teorías económicas, los economistas vulgares y buena parte de los negociantes excluyen las virtudes y los derechos humanos, buscando únicamente la ganancia y el trabajo de los demás. Desde el mercantilismo y los fisiócratas en el siglo XVII hasta la corriente neoclásica (M. Friedman: 1996), los cuantitativistas (Ching y Wainwright: 2010)), el anarcocapitalismo (D. Friedman: 2007), la escuela austriaca (Hayek: 2002), el análisis económico del derecho (Posner: 2007), Keynes (Keynes: 1980), el marxismo vulgar (Nikitin: 1970), los poskeynesianos (Stiglitz: 2004) y otros, la ausencia de las virtudes en la llamada ciencia económica, ha sido una inmutable e invariable posición absolutista. Finalmente, son insustituibles las virtudes jurídicas que nos permitan ubicar la correcta relación entre el deber ser y el ser, los derechos y las obligaciones, la normatividad y las decisiones judiciales, y el adecuado espacio entre lo pertinente y lo impertinente. Por desgracia, muchos especialistas en derecho carecen de virtudes jurídicas, ya que la práctica de lo justo está lejos de su proyecto vital, por lo que

terminan refugiándose en criterios legalistas. De ahí que no es de extrañar su concepto de derecho completamente separado de las virtudes. Esta articulación de virtudes epistémicas, ontológicas, políticas, económicas y jurídicas pueden ser auxiliadas por un pensamiento alternativo y crítico. En ese sentido, podemos decir que nuestra idea de virtud se vincula a una actitud contestataria, capaz de establecer límites frente a la soberbia del mercado y el estado. Ahí, una analogía y una postura hermenéutica irradian luces para ubicar las virtudes en el entendimiento de los derechos humanos. Por desventura, las posturas unívocas sobre los derechos humanos expresadas en las macro instituciones, nacionales e internacionales, excluyen las virtudes. Es de esperar, que no sólo las posturas legislativas, judicialistas y gubernamentales, así como las teorías contemporáneas sobre saberes diversos, incluyan en los hechos las virtudes. Después de todo, esto no supone algo formal y meramente declarativo, sino una actitud y una praxis ante la vida, una apuesta radical por los excluidos y la lucha por una sociedad amable. Hasta ahora ha sido muy complicada su llegada. Sin embargo, existe optimismo y entusiasmo en su búsqueda y realización. En este camino, la propuesta beuchotiana nos puede auxiliar para su impulso y realización (Beuchot: 2004a, 2007a, 2011).

## BIBLIOGRAFÍA

Artaud, Antoine (2004): *Oeuvres*, Quarto Gallimard, París.

Baudrillard, Jean (1998): *El paroxista indiferente*, Anagrama, Madrid.

Betti, Emilio (1955): *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milano.

Beuchot, Mauricio (1994): *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Anthropos, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1995): "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica", en Aguilar, Mariflor (coord.): *Diálogos sobre la filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, VII Congreso Nacional AFM (AFM, octubre 1993, Cuernavaca, Morelos, UNAM, México).

\_\_\_\_\_ (1996): *Iuspositivismo, iusnaturalismo y derechos humanos*, UNAM, México.

- \_\_\_\_\_ (1997): *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, UIA, ITESO, México.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2001): *Derechos humanos. Historia y filosofía*, Fontamara, México.
- \_\_\_\_\_ (2004a): *Antropología filosófica*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2004b): *Ética*, Editorial Torres, México.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Puentes hermenéuticos para las humanidades y la cultura*, Ediciones Eón, México.
- \_\_\_\_\_ (2007a): *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.
- \_\_\_\_\_ (2007b): *Frónesis, analogía y hermenéutica*, UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2008): *Hermenéutica analógica, icónica y teología*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- \_\_\_\_\_ (2010a): *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- \_\_\_\_\_ (2010b): *La hermenéutica analógica en la historia*, UNSTA, Tucumán, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2011): *Epistemología y hermenéutica analógica*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México.
- Carty, A. (1990): *Introduction to Posmodern Law*, University Press, Edimburg.
- Ching Alph y Wainwright Kevin (2010): *Métodos fundamentales de la economía matemática*, McGraw-Hill, México.
- Cioran, Émile Michel (1998): *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999): *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona.
- Conde, Napoleón (2002): *Hermenéutica analógica. Definición y aplicaciones*, Primero Editores, México.
- \_\_\_\_\_ (2008): *La hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*, IPN, México.

- \_\_\_\_\_ (2009): *Ensayos jurídicos*, IPN, México.
- \_\_\_\_\_ (2010): *Sociología jurídica*, IPN, México.
- Douzinas, C. y R. Warrington (2008): *Posmodern jurisprudence. The Law of Text in the Text of Law*, Routledge, London-New York.
- Dussel, Enrique (2009): *Política de la liberación arquitectónica*, vol. II, Ed. Trotta, Madrid.
- Friedman, David (2002): *La maquinaria de la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Friedman, Milton (1966): [\*Capitalismo y libertad\*](#), Ediciones Rialp, Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1988): *Verdad y método*, I, Sígueme, Salamanca.
- Hayek, Friedrich (2002): *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000): *Ontología: Hermeneútica de la facticidad*. Madrid. Alianza.
- Kelsen, Hans (1980): *Teoría pura del derecho*, UNAM, México.
- Keynes, John (1980): *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, FCE, México.
- Luhmann, Niklas (2002): *El derecho de la sociedad*, Universidad Iberoamericana, México.
- Nikitin, P. (1970): *Economía política*, Ed. Progreso, Moscú.
- Posner, Richard (2007): *El análisis económico del derecho*, Fondo de Cultura Económica, Madrid. Przeworsky, Adam (1991): *Democracy and the Market*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Raz, Joseph (1991): *Razón práctica y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1986): *El concepto de sistema jurídico*, UNAM, México.
- Schmill, Ulises (1997): *Reconstrucción Pragmática de la Teoría del Derecho*. Editorial Themis. México.
- Sosa, Ernesto (1992): *Conocimiento y virtud intelectual*, FCE, México.
- Souza Santos, Boaventura de (1998): *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, ed. CIICH/UNAM, México.
- Stiglitz, Joseph (2004): *Macroeconomía*, Ariel, Madrid.
- Tamayo y Salmorán, Rolando (1998): “Cómo hacer razones con normas o cómo convertir normas en razones o cómo desenredar este lío”, en *Doxa*, núm. 21 II, Alicante, España.

\_\_\_\_\_ (1992): *Elementos para una Teoría General del Derecho*.

Themis, México.

Vattimo, Gianni (2007): *Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era*, Fazi, Roma.

