

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y FILOSOFÍA ACTUAL

ABRAHAM SÁNCHEZ FLORES
(compilador)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SAN LUIS POTOSÍ

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y FILOSOFÍA ACTUAL



ABRAHAM SÁNCHEZ FLORES
(compilador)

Derechos Reservados *by*

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí

© Abraham Sánchez Flores

ISBN 970-705-052-7

00841-00514-A 0270

Editorial Universitaria Potosina

ÍNDICE

Introducción. <i>Abraham Sánchez Flores</i>	7
Mauricio Beuchot y la Hermenéutica analógica. <i>Martín García Ortega</i>	9
Metafísica y Hermenéutica. Su relación según la analogía. <i>Jacob Buganza</i>	33
Racionalidad analógica y conocimiento humano. <i>J. Alejandro Salcedo Aquino</i>	44
Hermenéutica analógica y política. <i>Óscar Elia</i>	54
El pensamiento de Blaise Pascal desde la perspectiva de la analogía Hermenéutica. <i>Carmen Monasterio</i>	72
Sobre el humanismo en la filosofía de Mauricio Beuchot como humanismo analógico. <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	87
Hermenéutica analógica y pedagogía de lo cotidiano. <i>María del Socorro Contreras Ramírez</i>	95
Hermenéutica analógica y filosofía. <i>Arturo Mota</i>	106

INTRODUCCIÓN

Abraham Sánchez Flores,
Instituto de Investigaciones Humanísticas,
Universidad Autónoma de San Luis Potosí,
San Luis Potosí, Méx.

En este volumen compilamos algunos estudios que se han hecho sobre la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, denominada Hermenéutica analógica. Como su nombre lo indica, se trata de una teoría Hermenéutica, es decir, relativa a la interpretación de textos, que es algo muy propio de las ciencias humanas o sociales. Y además es hermenéutica analógica, porque desea plantearse más allá de las hermenéuticas unívocas y equívocas. Las primeras exageran las pretensiones de exactitud, mientras que las segundas abusan del relativismo y la subjetividad en la interpretación. En cambio, la hermenéutica analógica trata de ser objetiva, a pesar de reconocer que siempre hay una carga de subjetividad en nuestra labor hermenéutica.

El capítulo debido a Martín García Ortega es una exposición general de la Hermenéutica analógica, que nos servirá para saber de qué estamos hablando. Por su parte, Jacob Buganza aborda el tema de la relación de la hermenéutica y la ontología; encuentra como mediación la analogía, por lo que aquí la Hermenéutica analógica sirve de vínculo entre la Hermenéutica y la ontología. José Alejandro Salcedo Aquino conecta la Hermenéutica analógica con el pensamiento o conocimiento, para verla como parte de una racionalidad analógica.

Óscar Elía aplica la Hermenéutica analógica a la política, desentrañando sobre todo en el discurso político, los aspectos de univocidad y equivocidad, y cómo se requiere alcanzar lo analógico.

A su vez, Carmen Monasterio hace una comparación muy lúcida y reveladora entre la Hermenéutica analógica y el *espíritu de fineza* de Pascal. Tal parece que dicha Hermenéutica y dicho espíritu coinciden en la intención de ser sutileza interpretativa.

Napoleón Conde Gaxiola aborda el tema del humanismo analógico, esto es, un humanismo planteado según la hermenéutica analógica; ahora que, con la posmodernidad, se cuestionan tanto los humanismos, por considerarlos modernos, viene muy a propósito este replanteamiento de la propia noción de humanismo. María del Socorro Ramírez hace y describe la conexión que se ha dado entre la Herme-néutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano. Y, finalmente, Arturo Mota trata de desentrañar los principales supuestos filosóficos de la Hermenéutica analógica misma, enriqueciendo con ello su comprensión.

Esperamos que estos ensayos sobre Hermenéutica analógica ayuden a los lectores a introducirse en el tema y los inciten a leer más sobre él. Ya eso será un buen logro de los objetivos aquí planteados, entre los cuales está el llamar la atención hacia esta propuesta que avanza en construcción y en aplicaciones a diversos campos.

MAURICIO BEUCHOT Y LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Martín García Ortega,
Centro de Estudios Filosóficos

Tomás de Aquino,
León, Gto., México.

Si sabemos sujetar ambos polos en una misma tensión, a saber, el del momento metonímico sin perder la capacidad de la metáfora, y el de lo metafórico sin abandonar la posibilidad de reconducir metonímicamente los fragmentos al todo, como es lo propio de la iconicidad y la analogía, podremos reedificar lo que ha quedado frente a nosotros en esta llamada "época del fragmento".

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

A través de las siguientes páginas pretendemos presentar el trabajo realizado por uno de los actuales filósofos mexicanos, Mauricio Beuchot, quien ha desarrollado una amplia carrera dentro del mundo de la docencia, la investigación y, actualmente, en la propuesta de un nuevo modelo en la Hermenéutica, a saber, la Hermenéutica analógica, propuesta que pretende ser un intermedio entre el univocismo y el equivocismo, es decir, un nuevo modelo de interpretación. Este tema será desarrollado grosso modo a través de las siguientes páginas.

Comenzaremos con una presentación de la vida de Mauricio Beuchot, después continuaremos con la exposición general del

desarrollo de su actividad en el plano de la filosofía y finalmente, terminaremos hablando de su propuesta actual, la Hermenéutica analógica. Esperamos pues que el presente trabajo sirva para acercar y dar una idea al lector acerca de este destacado filósofo mexicano y, sobre todo, un acercamiento a su propuesta.

NUESTRO TEMA:

Dentro del amplio trabajo desarrollado por el Dr. Mauricio Beuchot, sobresale en la actualidad su labor en el área de la Hermenéutica con su propuesta Hermenéutica analógica que persigue un nuevo modelo de interpretación.

“En la Hermenéutica contemporánea, explica el filósofo, existe el problema de que ésta es una oscilación y hasta una lucha contra una corriente muy rigorista, con una pretensión muy objetiva, conocida como hermenéutica univocista, y por otra parte, la especial llamada equivocista, por ser muy relativista, abierta y demasiado permisiva en la interpretación. Yo traté de buscar una salida diferente, una alternativa, por eso entre lo unívoco y lo equívoco se coloca lo analógico. Es una jugada distinta que trata de abrir puertas, pero sin perder la objetividad. Tiene flexibilidad, pero también solidez, y así, no podemos perdernos en las interpretaciones sin fin que algunos autores de la posmodernidad plantean, pero tampoco reducirnos y esclavizarnos a la única interpretación válida que han propuesto los positivistas o científicos”.

A través de las siguientes páginas encontraremos una exposición de su *Tratado de Hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*.

1 <http://www.jornada.unam.mx/2001/jun01/010611/cien-galeria.html>

TRATADO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA, HACIA UN NUEVO MODELO DE INTERPRETACIÓN

I. INTRODUCCIÓN²

La analogía se presenta como una alternativa entre el univocismo y el equivocismo, abre el campo de interpretaciones cerrado por el univocismo y cierra las interpretaciones desmesuradas, por el equivocismo, teniendo una jerarquía de interpretaciones pero tomando en cuenta el texto y el autor. El cientificismo ha tendido hacia el univocismo y la posmodernidad hacia el equivocismo, lo que Beuchot pretende hacer es delimitar el campo de la interpretación.

II. CONSTRUCCIÓN Y MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA EN SÍ MISMA

Se puede definir a la Hermenéutica como el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo como texto aquello que va más allá de la palabra y el enunciado. Interviene donde hay polisemia³. En la Hermenéutica se ha hablado de la "sutileza", esto es, superar la univocidad, evitar la equivocidad y lograr la analogía, en pocas palabras, hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor⁴. En la interpretación interviene el texto, con el significado que encamina y vehicula al autor con el lector.

El objeto material de la Hermenéutica es el texto en cuanto susceptible de ser textualizado, donde textualizar se entiende en cuanto

² BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-ITACA, 2000 (2a. ed.), p. 11.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

decodificar y contextualizar. El objetivo o finalidad es la comprensión a partir de la contextualización, por lo que en esto la Hermenéutica lleva ya supuestos antropológicos, éticos y metafísicos⁵.

La Hermenéutica, entendida desde los supuestos de Aristóteles, se considera como ciencia en cuanto modela en sistema el propio corpus de sus conocimientos; y como arte en cuanto conjunto de reglas que rigen la interpretación. Por otra parte, la Hermenéutica se divide en *Hermes docens*, esto es, doctrina, es decir, la teoría; y, *Hermes utens*, esto es, utensilio, es decir, instrumento de interpretación. Por esto la Hermenéutica se considera como teórica en cuanto es su objetivo primordial y presenta las bases de la interpretación; y práctica en cuanto aplicación de la teoría⁶.

La *Hermenéutica docens* es la doctrina o teoría general del interpretar. La *Hermenéutica utens* propone las reglas de interpretación, es decir, los instrumentos aplicables. Es principalmente ciencia y después es arte, porque el arte deriva del estatuto epistemológico de ciencia⁷.

Por parte de la metodología⁸, ésta está asociada a la sutileza. En esta línea Beuchot sigue a Andrés Ortiz-Osés. La sutileza en la metodología se divide en:

- a) *Subtilitas implicandi*: (Verdad sintáctica) Significado textual o intratextual. Sin él no puede haber semántica ni pragmática.
- b) *Subtilitas explicandi*: (Verdad semántica) Significado del texto mismo en su relación con los objetos. Mundo del texto real o imaginario.
- c) *Subtilitas applicandi*: (Verdad pragmática) Lo más propiamente hermenéutico. Intencionalidad del hablante, escritor o autor. Contexto hombre-cultura.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 18-21

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 21-23

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 23-26

La división propuesta antes tiene como finalidad llegar a la objetividad del texto, la *intentio auctoris* (intención del autor). Va más allá de la deducción e inducción, llegando a la abducción, que es la hipótesis interpretativa. Beuchot establece tres clases de intérpretes:

- 1) Interpretante inmediato: posibilidad de que el signo sea comprendido adecuadamente.
- 2) Interpretante dinámico: lo que se interpreta (acto de interpretar).
- 3) Interpretante final: resultado final del acto interpretativo.

La metodología y todo lo expuesto anteriormente, establece Beuchot, contienen elementos fundamentalmente semióticos.

Dentro de los elementos del acto hermenéutico: texto, autor, lector⁹, podemos mencionar con Beuchot lo siguiente: La verdad del texto comprende el significado y verdad del autor y el significado o verdad del lector. El texto es vehículo de un significado o de un mensaje; el autor es el que emite el mensaje; y, finalmente, el lector es el que recibe el mensaje.

El autor imprime un mensaje y una intencionalidad en el texto. Hay tres clases de autores, a saber, el autor empírico quien deja un texto con deficiencias; un autor ideal, el que construimos quitando las deficiencias; y, el autor liminal, que presenta las intenciones del inconsciente. Por parte del lector podemos mencionar que hay tres clases, como en el caso del autor, a saber, lector empírico que lee o interpreta con sus intenciones y con las del autor; lector ideal, que capta perfectamente la intención del autor; y, lector liminal que deja meter interpretaciones suyas en el texto. Por parte del texto podemos mencionar que posee contenido, significado, que realiza una intencionalidad, es decir, tiene un sentido y una referencia, además de un destinatario. Finalmente añadimos un nuevo elemento, el intérprete, que sobre la base de un código encodifica y decodifica.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 27-32

Dentro del apartado de los pasos del acto hermenéutico, que equivalen al proceso interpretativo¹⁰, Beuchot menciona que el texto es una pregunta interpretativa que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo que puede ser una tesis o una hipótesis. Por su parte, la argumentación interpretativa es la comprobación. Finalmente, Beuchot habla del hábito o la virtud interpretativa y refiere por su parte que ésta puede aprenderse (la virtud de la Hermenéutica).

III. LOS MÁRGENES DE LA INTERPRETACIÓN: HACIA UN MODELO ANALÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

Es equívoco lo que se predica de un conjunto de cosas en sentido completamente diverso, de modo que no tiene conmensuración con otra. Es unívoco lo que se predica de un conjunto de cosas en sentido completamente idéntico. Por otra parte, es analógico lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto. Diverso de por sí y principalmente, y sólo idéntico de modo relativo o secundario.

Hay dos tendencias en la interpretación; aquellos que propugnan por un solo sentido en la interpretación (univocistas, tendencia que niega la Hermenéutica al negar la polisemia) y aquellos que atribuyen infinitos sentidos de interpretación (equivocistas). La propuesta de Mauricio Beuchot es la analogía como punto intermedio¹¹.

Para poder explicar el sentido que adquiere la Hermenéutica analógica Mauricio Beuchot hace referencia a las dos Hermenéuticas extremas: la univocista y la equivocista¹², a las cuales nos referiremos a continuación.

10 Cf. *ibid.*, pp. 32-33.

11 Cf. *ibid.*, pp. 37-39.

12 Cf. *ibid.*, pp. 39-45.

El univocismo va contra el principio de no-contradicción, se autorefuta. El equivocismo se autorefuta porque el relativismo absoluto encierra contradicción en los mismos términos que lo componen pues decir que todo es relativo es heterogéneo, posee una inconsistencia pragmática.

El relativismo relativo o analógico es la posibilidad de poner límites al relativismo. No todo es relativo, hay algunas pocas cosas que son absolutas. Esto es analogía: hay una comunidad o igualdad, o universalidad restringida; y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente. Como ejemplo tenemos el problema de los universales en el realismo moderado. La analogía consiste en evitar la unificación como la equivocidad. Ejemplos de positivistas o univocismo, Beuchot menciona a Stuart Mill, y por parte de los románticos o equivocistas, Beuchot menciona a Schelermacher.

La Hermenéutica positivista y el modelo univocista sostiene que sólo hay una interpretación válida, sujeta a la verificación. Por su parte la Hermenéutica romántica y el modelo equivocista da predominio a la subjetividad; en ella no importan los formalismos, lo que importa es el sentimiento. Dejarse impregnar, por la vía del sentimiento, por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; mediante la subjetividad¹³.

Refiere Beuchot que en el modelo analógico¹⁴ hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten. Hay diversidad de significados, de interpretaciones, pero no es renuncia a algo de uniformidad, por gracia de lo cual no se pierde la posibilidad de un conocimiento racional. Es conciencia de la finitud y por lo mismo una filosofía de lo infinito. Lo infinito es potencial, lo finito es actual; en la interpretación

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 47-51.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 51-58.

sólo cabe lo finito y ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia que el hombre recibe en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. Se busca la *intentio auctoris* (intención del autor).

La lucha es evitar que se vaya a lo equívoco, sujetar el sentido lo más posible hacia lo unívoco. La analogía es proporción, es una igualdad proporcional. Es también un modelo teórico de la interpretación. Es una variabilidad analógica, es equivocidad sujetable.

Hay diversas interpretaciones válidas, según niveles de validez, quien determina la validez es el intérprete, en la medida que sea capaz de rescatar la intención del autor (ésta intención es el criterio de validez interpretativa), dicha validez llega en el consenso. El significado lo determina la intención del texto, de la conjunción de la interpretación del autor y la intención del lector. Así, el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, aunque no es plenamente alcanzable, nuestra subjetividad se inmiscuye siempre aunque no al grado de la trasgiverzación, interviene un acto prudencial (de naturaleza analógica). El paradigma surge en el marco de una comunidad, de una cultura. El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad en el diálogo y discusión con los demás de la misma comunidad.

IV. TRADICIÓN E INNOVACIÓN EN HERMENÉUTICA

Avanzar dentro de una tradición sin tener que destruirla y que sea capaz de tomar una tradición sin esclavizarse a ella. Así Beuchot hablará de la vía analógica en la innovación de la interpretación¹⁵.

Dentro de esta tradición e innovación¹⁶ Beuchot refiere que interpretar es colocar un texto en su contexto. Hay que ver el contexto del

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 63-64

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 64-68

que habla y alcanzar a ver el contexto del que escucha. Todo acto de entender está ya incardinado a una corriente interpretativa pero no en una manera determinista, ya que el original puede crear otro, o por lo menos enriquecer el que ya posee. En la interpretación hay una relación entre tradición e innovación. Interpretamos desde nuestro marco teórico (nuestra tradición), que al interpretar algo actual desde lo pasado propone una innovación (hay una innovación), donde innovación es tratar de aportar algo a la tradición misma, no romperla.

Dentro de este mismo punto Beuchot habla de tradición y comunidad¹⁷. La tradición puede ser entendida como una comunidad de aprendizaje pero que en manera alguna no imposibilita el desarrollo, pero que a la vez, dicho desarrollo no rompe con la tradición, un ejemplo claro lo encontramos en el tomismo: algo que se da en la recuperación y el desarrollo a la vez, algo que se retiene y algo que se renueva. Para poder innovar hay que saber ubicarse en el contexto de la tradición; hay que conocerla a ella y conocerse a uno mismo dentro de ella para poder avanzar en ella e incluso trascenderla, de otra forma será sólo un círculo vicioso en el que se hunde todo. La recuperación del sujeto se da en la comunidad.

Así podemos hablar de una tradición que permite un cambio analógico (ni sustancial, ni accidental), según lo propio, que no destruye sino que potencia para ser distinto a pesar de que conserve algo constante. Es una cierta fusión de horizontes: el del autor y el del lector o intérprete; el de la tradición del texto y el de la tradición del lector; o el de la tradición recibida y el de la innovación aportada.

A la vez Beuchot habla de racionalidad, tradición y creatividad¹⁸. Se puede vincular, comparar y llegar a una síntesis entre las diversas tradiciones entre las cuales se comparten rasgos comunes de racionalidad. La innovación y tradición se entrecruzan, de las cuales surge la

17 Cf. *ibid.*, pp. 68-73.

18 Cf. *ibid.*, pp. 73-75.

analogía. Es necesario argumentar desde la tradición, la innovación, no se puede argumentar sin ella (sin la tradición).

V. LA ARGUMENTACIÓN EN LA HERMENÉUTICA: EL PARADIGMA DE PERELMAN

Refiere Beuchot que en filosofía se encuentran dos corrientes, a saber, los argumentativos y los narrativos. Para fundamentar la necesidad de la argumentación Beuchot recurre a Perelman. *Dice quod gratis dicitur gratis refellitur*, que significa, "lo que se dice sin prueba, sin prueba se puede rechazar"¹⁹.

La narratividad y argumentatividad²⁰. Hay que inducir de manera narrativa el carácter argumentativo de la Hermenéutica y de la filosofía). Hay dos tipos de narración, el alegórico-simbólico, donde hay una ausencia de significado; y el literal. La Hermenéutica, por su parte, tiene un doble aspecto, el narratológico y el ontológico.

Argumentación situada: dialéctica o tópica y retórica²¹. La idea de Perelman surge al comparar la demostración con la argumentación, que toma en cuenta el grado de asentimiento logrado frente a un auditorio. La argumentación práctica, es sobre todo la que justifica nuestras decisiones, además de ser viva porque se da frente a un auditorio, un auditorio universal (de seres razonables), como a sí mismo como parte del mismo auditorio universal. Atiende a las premisas, lugares o tópicos: de cantidad, cualidad, orden, existencia, esencia y persona. Se toma en cuenta el carácter temporal de la argumentación. Sigue reglas lógicas. Evita las falacias y figuras retóricas.

Entre los tipos de argumentos que Beuchot menciona se encuentran los cuasi-lógicos, de reciprocidad, de transitividad, de inclu-

19 Cf. *ibid.*, pp. 79-80.

20 Cf. *ibid.*, pp. 80-82.

21 Cf. *ibid.*, pp. 82-86.

sión, por comparaciones y probabilidades. Se basa en los nexos de coexistencia, nexos simbólicos, el argumento de jerarquía y el de grado u orden, y otros nexos como la analogía y la metáfora.

En la verdad, corrección y validez²² Beuchot menciona que la verdad por convención y correspondencia no están reñidas. Necesita de la retórica porque hay que convencer de la validez de nuestra argumentación. Hay una lógica de lo valorativo (no como mera subjetividad) que no está separada de lo descriptivo. El concepto perelmaniano de tópico parece cumplirse en la Hermenéutica pues toma en cuenta la comunidad.

Otro punto que Beuchot refiere es la literalidad y alegoricidad-simbolicidad²³ donde menciona que se argumenta en la Hermenéutica para validar una interpretación sobre otra u otras. Una actitud pluralística procede de usar el lenguaje ordinario, en el que cabe mucho de interpretación: “si el acuerdo sobre los términos de una tesis es acompañado por el desacuerdo sobre su interpretación, la argumentación se esforzará por hacer prevalecer una u otra interpretación”.

El primer argumento preponderante en la interpretación es el de autoridad, por ello la Hermenéutica no podrá utilizar una argumentación monológica sino dialógica. En el diálogo encuentra Gadamer que se da la auténtica interpretación porque en cada intervención dialógica se va corrigiendo y perfilando el sentido. No hay principios apodícticos sino un suelo común, algo dado y que se comparte. La argumentación Hermenéutica o el argumento para probar una interpretación procede primeramente ubicándose ante el auditorio que va a recibir su argumentación, al situarse en un contexto, forzosamente se ubica en una tradición, donde caben dos estrategias, el argumento por autoridad y el argumento por razón. No se queda

22 Cf. *ibid.*, pp. 86-90.

23 Cf. *ibid.*, pp. 90-93.

en el relativismo sino que busca la universalización de esa razonabilidad. Buscar el equilibrio entre la literalidad y la alegoricidad, el cual está en la analogía.

VI. ONTOLOGÍA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICAS

En este capítulo Mauricio Beuchot trata de probar que la Hermenéutica posee un estatuto ontológico, pues argumenta que se dice que el lenguaje es la casa del ser, el lenguaje sólo vive gracias al ser, al cual dice o expresa²⁴.

Primeramente Beuchot hace un recorrido por diferentes pensadores que se expondrán a continuación, para al final concluir con su postura en cuanto defiende el estatuto ontológico de la Hermenéutica.

Comienza exponiendo la metafísica y la Hermenéutica de Gadamer²⁵. Anula la posibilidad de la metafísica en la Hermenéutica porque anula la referencia a un mundo y por ende excluye la verdad como correspondencia. Niega la metafísica con Heidegger aunque tiene muchos supuestos metafísicos como el infinito de posibilidad. Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separado de las diferencias, un saber sin fundamento porque no le compete establecerlo. Se rechaza el fundamento que está separado de las cosas pero se acepta el que está inserto en ellas, lo cual abre la posibilidad de un fundamento metafísico. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. La relación supone el ser porque lo que no es no puede relacionarse. La Hermenéutica de Gadamer es una filosofía de la finitud pero a la vez de la infinitud del ser (la Hermenéutica puede explicar la infinitud, por lo tanto, es su límite). La Hermenéutica es filosofía práctica, pero la Hermenéutica ha tomado el lugar de la metafísica, la filosofía

24 Cf. *ibid.*, pp. 95-96.

25 Cf. *ibid.*, pp. 96-98.

práctica se convierte en filosofía primera, pero esto es imposible ya que la práctica requiere primero de la teoría, por lo tanto, requiere de la metafísica. En la Hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Y la verdad es una de las propiedades trascendentales del ser.

La metafísica y la Hermenéutica según Vattimo²⁶. Retoma la crítica a la metafísica iniciada por Heidegger, la ontología es una ontología Hermenéutica, como él mismo la llama. Para él la ontología vive más del lado del lenguaje y la temporalidad, por eso se trata de una ontología Hermenéutica. Como la Hermenéutica va en decadencia, sólo será una anámnesis, si acaso, una nostalgia por lo dejado atrás. Se deja atrás la metafísica por ser una máscara, por ejercer violencia pues es la teoría que ha conducido a la modernidad, sobre todo a Auschwitz, esto último es una falacia. Vattimo nos enseña que no podemos desembarazarnos de la metafísica, y es que no hay manera de liberarse de ella, aunque esté decayendo, muriéndose, resurge como un fénix.

Dependencia y autonomía de la Hermenéutica y la metafísica y viceversa: la metafísica como espacio de posibilidad de la Hermenéutica²⁷. La Hermenéutica requiere entenderse a sí misma y preguntarse por sus condiciones de posibilidad. Su autocuestionamiento en el tiempo, en la historia, lleva a que su posibilidad se dé por el ser, que engloba lo cultural y lo natural, por lo tanto exige un fundamento metafísico. La Hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Una afirmación singular cobra pleno sentido en el todo, en la totalidad. Ese entender la totalidad y dar así el contexto global es tarea de la metafísica. El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo. La pregunta por las condiciones de la intelección llevan a la cuestión del ser. La naturaleza humana que

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 99-104.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 104-110.

permanece a pesar de la situación epocal, cambiante y huidiza, en la posibilidad de ese diálogo se da la posibilidad de la metafísica. Todo lo conocido del hombre se realiza y se mueve en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y del tiempo, la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica. La interpretación sólo puede ser por una reflexión trascendental por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje.

La afirmación de la metafísica, esto es, el texto metafísico, no debe ser sólo contextualizado en su momento histórico, sino que debe buscar la realidad que designa y dejar abierto el texto y el contexto particular para tener acceso al contexto global y al horizonte del ser que pretende tocar. La metafísica sólo es posible por una Hermenéutica de la existencia humana, en el mundo y en la historia, pero como una Hermenéutica que se entienda a sí misma en el ser y a partir del ser. Metafísica y Hermenéutica se condicionan mutuamente: la metafísica sólo es posible gracias a la Hermenéutica que contextualiza sus afirmaciones, y la Hermenéutica sólo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella.

Profundización argumentativa: la Hermenéutica como apertura analógica a la metafísica²⁸. Tiene argumentos desde el lado semiótico. *A posteriori*, centrado en el mismo acto interpretativo que incluye un intérprete y un texto al que hay que contextualizar para su comprensión que crea un mundo o abre a un mundo ya dado, real o ficticio, lo cual exige otorgar un *status* ontológico. El acto interpretativo consta de un signo, un objeto y un interpretante. La interpretación es lo más propio y constitutivo del acontecimiento signico, pues es lo que relaciona al signo con su objeto, en él se ve el carácter real o mental, lo que determina el carácter ontológico del objeto. La ontología es aquello a lo que nos remite el signo del mundo al que nos abre el texto. La

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 109-112.

Hermenéutica no alcanza a aclarar el ser, de ahí su dependencia con la metafísica. En texto en sí mismo y en cuanto signo esconde sólo potencialmente el *status* ontológico del mundo al que abre, envía o se refiere, lo cual sucede por virtud del interpretante.

Urgencia de un modelo analógico de la interpretación para una ontología analógica²⁹. La Hermenéutica nace donde se da la polisemia, pero se necesita una polisemia analógica para que sea posible la interpretación. La analogía del texto nos lleva a una analogía del ente, y por lo mismo, a la metafísica. El margen se encuentra desde la analogía metafórica, analogía de atribución o principalidad, analogía de proporcionalidad, hasta la analogía de desigualdad.

Hermenéutica y existencia³⁰. La analogía nos hace abordar el sentido del ser, sobre todo el sentido del ser humano. No hay que olvidar el *logos* tan propio de la ontología como es el ana-logos, la analogía. Recuperar la analogía, reconducirla al *logos* del ente, para que ella nos reconduzca al ente y al ser sin exacerbar el *logos*, sino poniéndolo en su sitio.

VII. DEPENDENCIA, AUTONOMÍA Y SIMULTANEDAD DE LA HERMENÉUTICA, LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

Beuchot mirará este apartado desde la visión de Paul Ricouer, quien plantea la Hermenéutica como cumpliendo una función de mediación entre la fenomenología y la ontología o metafísica, y también entre ésta y la ética. Es mediadora entre la fenomenología porque comienza siendo Hermenéutica fenomenológica, aunque no se sabe si terminará como metafísica. Sirve también de mediadora entre la metafísica y la ética, ya que introduce nociones de potencia y acto, de virtud y de acción que ayudan a pasar del plano narrativo al plano moral³¹.

29 Cf. *ibid.*, pp. 112-114.

30 Cf. *ibid.*, pp. 114-116.

31 Cf. *ibid.*, pp. 121-122.

La Hermenéutica como mediadora entre la fenomenología y la ontología³². La hermenéutica es la que sitúa en un segmento de tiempo en la historia. Lo que propone hacer conducir en la *intentio textus* la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*. En la relación entre el texto y el mundo es donde Ricoeur ve la mediación de la Hermenéutica entre la fenomenología y la ontología. Beuchot dice que es entre el sentido y la referencia.

La Hermenéutica como mediadora entre la metafísica y la ética³³. Para pasar de la metafísica a la moral hay que aclarar la vinculación y desvinculación de las modalidades del discurso. Según Hume, el paso del "es" al "debe". El paso del ser al debe ser se da al ver la vinculación y desvinculación de la narratividad y la perceptividad, esto es, de la metafísica y la moral. Hay un momento en el que se une el ser y el deber ser, y queda establecido el paso del uno al otro.

Carácter de la Ética Hermenéutica³⁴. El carácter ético responde a la universalidad y la Hermenéutica no tiene porqué no pretender la universalidad, sin embargo renuncia a la universalidad univocista porque impone y cierra, lo mismo que la universalidad equivocista, la cual, además lleva a la disolución de la ética y los valores. La prescripción que busca la Hermenéutica analógica significa que no se impone la mera uniformidad, pero tampoco se abandona al capricho; sino que usando el criterio propio, se ve encaminado a la búsqueda del bien de todos, al menos con la intención. La Hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo. La Ética Hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras se halle proyectada hacia el otro. Una universalidad analógica, respetuosa del individuo, de la persona única e irrepetible, situada en la historia, pero no de una manera evanescente y huidiza. Incluye el diálogo, el cual introduce una actitud dialógica de la ética. El ser y el bien son convertibles.

32 Cf. *ibid.*, pp. 122-124.

33 Cf. *ibid.*, pp. 125-128.

34 Cf. *ibid.*, pp. 128-131.

Ontología y ética analógicas³⁵. La ética analógica es abierta pero seria, pretende juntar el decir de las leyes con el mostrar de la conducta del hombre virtuoso.

VIII. HERMENÉUTICA Y FILOLOGÍA CLÁSICA

La filología tiene una larga historia. Se consideran como primeros filólogos a algunos atenienses como Praxífenes y Demetrio Faléro, pero sobre todo a los bibliotecarios que tuvo Alejandría en la época helenística, tales como Zenodoto de Éfeso, Calímaco, etcétera. Fue Eratóstenes el primero en llamarse filólogo. En la Edad Media también hubo filólogos, pues junto con la exégesis bíblica también hubo filología con los clásicos. En el Renacimiento. En el siglo XVIII hay una filología más fuerte. En el Romanticismo encontramos a Schelling, Schleiermacher, etcétera. En el siglo XIX podemos mencionar a Wolf, Federico Haase, Carlos Lachmann, entre otros más.

La visión de Gadamer de la filología como formando parte de la historia de la Hermenéutica a partir del humanismo renacentista. La filología es vista por él como un paso en ese camino de la construcción del método hermenéutico, de su teoría y de su praxis. La filología renacentista nació como la guarda de los clásicos. En la Modernidad es donde surge propiamente la filología como la necesidad de la mediación entre el pasado y el presente (para actualizar el pasado), esto es eminentemente hermenéutico. El clacisismo alemán, según Gadamer, tomó en cuenta el carácter histórico, así se ve no sólo la dimensión sintáctica o semántica sino la pragmática (la interpretativa o contextualizante).

Así pues hay una tensión que ayuda a la Hermenéutica, oscila entre la prescripción y la descripción, en la cual, como mediadora, se encuentra la interpretación. La filología y la historiografía están interconectadas y sólo la Hermenéutica puede ayudar a distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos³⁶.

³⁵ Cf. *ibid.*, pp. 131-132.

³⁶ Cf. *ibid.*, pp. 133-142.

La Hermenéutica y la labor filológica: la edición, La traducción, las notas, la introducción y /o el comentario de un texto³⁷. El filólogo tiene que ser el intérprete que servirá como mediador de un texto antiguo a lectores contemporáneos. El filólogo tiene que ser lector, editor, traductor y comentador del texto antiguo. En todas estas labores desempeñadas por el filólogo interviene de uno u otro modo y en mayor o menor grado la Hermenéutica.

La Hermenéutica y la traducción filológica³⁸. La traducción tiene mucho contacto con la Hermenéutica, este contacto radica en una traducción literal o una más libre. Pueden señalarse tres tipos de traducción, donde predomina el nivel sintáctico, semántico o pragmático, ésta última es la que más se acerca al ideal hermenéutico porque se centra en la intencionalidad. La diferencia entre traducción pragmática y Hermenéutica radica en el público hacia el cual va dirigida la obra.

La Hermenéutica analógica y la filología³⁹. El intermedio entre la filología romántica y la positivista será la analógica, que se proporciona por la Hermenéutica analógica que brinda la oportunidad de salvaguardar y poner en juego la proporción de ciencia y la proporción de estética que puede conferir una existencia más plena.

IX. LA HERMENÉUTICA Y LA EPISTEMOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS

Mauricio Beuchot habla de la aplicación de la Hermenéutica analógica en el psicoanálisis, también con el fin de demostrar su estatuto epistemológico. Dice: Un campo fértil de aplicación de la Hermenéutica es el psicoanálisis, ya que Beuchot considera que es el modelo epistemológico que mejor le conviene⁴⁰.

37 Cf. *ibid.*, pp. 142-146.

38 Cf. *ibid.*, pp. 147-149.

39 Cf. *ibid.*, p. 150.

40 Cf. *ibid.*, p. 153.

Verdad e interpretación en psicoanálisis⁴¹. Frente al psicoanálisis caben dos posturas, la sincrónica y la diacrónica. Algunos teóricos del psicoanálisis han explorado alguna de las siguientes alternativas: a) ajustar a toda costa, lo más que sea posible, el psicoanálisis a la exigencia del modelo analítico de la ciencia, o b) rechazar el modelo analítico de la ciencia como inadecuado, argumentando que el psicoanálisis es ciencia bajo otro modelo científico distinto y más acorde con la episteme psicoanalítica, por ejemplo, el modelo científico hermenéutico.

Hacia una salida adecuada⁴². Han surgido como posturas intermedias los modelos hermenéuticos de la ciencia, que desean comprenderla y explicarla evaluativamente pero no con la comprensión como tan distinta de la explicación sino pudiendo ir conjuntamente. La Hermenéutica propugna por el respeto a la peculiaridad de cada disciplina según su objeto. Pide que el método sea conforme al objeto de cada disciplina de manera analógica, hay límites porque se pide que el método no sea totalmente diferente. Las disciplinas Hermenéuticas son las que tienen que ver más con la comprensión. La Hermenéutica busca la comprensión de un texto, en ese comprender hay una explicación no unívoca ni equívoca sino analógica.

Para Ricoeur la Hermenéutica busca situar lo que comprende. Un texto no sólo escrito sino oral, así mismo la acción, el acontecimiento. De este modo se presta a ser un instrumento aplicable a la transacción psicoanalítica en la que cuenta mucho, además del diálogo, la acción del analizado en la relación de transferencia. La primera operación del intérprete frente a su texto es una actitud y actividad de distanciamiento hermenéutico, una segunda operación de acercamiento, después viene la comprensión y la explicación en la captación del sentido del texto. De este modo se puede hablar de una verdad Hermenéutica en el psicoanálisis, por la cual se llega a la verdad práctica.

41 Cf. *ibid.*, pp. 153-157.

42 Cf. *ibid.*, pp. 157-162.

X. SEMIÓTICA Y HERMENÉUTICA

Beuchot considera que la semiótica puede servir como un proceso inicial que se completa y plenifica con la Hermenéutica⁴³.

El sistema semiótico greimasiano⁴⁴. Según Greimas, la semiótica tiene como finalidad estudiar el sentido y significación o significado de las expresiones. Además es un metalenguaje que analiza un lenguaje objeto. La semiótica pertenece a la sociología y a la lingüística. Su metodología es inductiva y deductiva. Organiza el material del nivel textual formando un inventario de las unidades constituyentes del texto con arreglo a sus relaciones mutuas, después pasa a efectuar la articulación de las unidades mínimas del significante con el significado. Así, el análisis semiótico tendrá dos direcciones: 1) La sustancia del contenido por la morfología, y 2) La forma del contenido por la sintaxis. Ubicándose en el contenido, el siguiente nivel de análisis es el superficial, después el profundo. Por otro lado, el morfológico se estudia formando una figura, mostrando una articulación de unidades semánticas.

Complementariedad de la Hermenéutica y la semiótica, según Ricouer⁴⁵. Ricouer se ve altamente interesado en la relación sintagmática/paradigmática. Detecta en Greimas la ambición de encontrar un elemento paradigmático para cada elemento sintagmático que se pone en juego en el discurso o texto. Pero esto se muestra al dar el predominio y el privilegio a la sintagmática sobre la paradigmática. Ricouer pregunta a Greimas si no habría que invertir la prioridad y concederla a lo paradigmático, por su parte Beuchot dice que esto es correcto. Tal vez lo sintagmático sea lo formalizador pero lo paradigmático es lo que enriquece a la semiótica greimasiana, pues después de la sección en el análisis la Hermenéutica ofrece la globalización.

43 Cf. *ibid.*, p. 169.

44 Cf. *ibid.*, pp. 169-178.

45 Cf. *ibid.*, pp. 179-182.

XI. APÉNDICE: HACIA UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA DEL SÍMBOLO

La Hermenéutica nos conecta con la iconicidad porque el ícono, según Charles S. Peirce, es el propiamente analógico. Hay tres clases de signos: índice, ícono y símbolo. El ícono peirceano es el símbolo ricoeuriano, así, según Beuchot, podemos hablar del símbolo-ícono. Dividido por Peirce en imagen, diagrama y metáfora. Llama la atención que el ícono, que es lo análogo, la analogicidad, se divida en tres clases. Eso indica que la imagen no es vista como copia exacta, sino solamente proporcional, aproximada, más bien distinta. Un modelo analógico de la Hermenéutica abarca el modelo metafórico y el metonímico como partes suyas. El símbolo-ícono es, pues, el signo análogo por excelencia. El ícono es simbólico y el símbolo es icónico, llevan al todo, al resto. Peirce dice que el ícono es el único signo que, viendo un fragmento, nos conduce al todo, nos da la totalidad. Beuchot por su parte dice que más bien es el signo, que en los fragmentos nos hace ver el todo. El cuerpo del símbolo crea un límite y proporciona sólo un conocimiento aproximado, favorece al diálogo, toma su ser de lo que va quedando como lugar de encuentro. El símbolo no se deja imponer la interpretación. También produce el compromiso con los demás⁴⁶.

46 Cf. *ibid.*, pp. 185-194.

CONCLUSIÓN

Vemos, pues, de qué manera Mauricio Beuchot propone un nuevo modelo de interpretación, el cual no va hacia los extremos como el univocismo o el equivocismo, sino que pretende quedarse en el punto intermedio entre ambas posturas. Esta propuesta de Mauricio Beuchot es fruto, sin lugar a dudas, de su espíritu tomista, conocedor profundo de la filosofía en la Edad Media y, sobre todo del tomismo, el cual deriva de su ser dominicano, es capaz de retomar desde una nueva postura (la Hermenéutica analógica) la analogía por la que tanto propugnó Santo Tomás de Aquino.

Queremos mencionar que desde nuestra postura y visión estamos de acuerdo con la posición de la Hermenéutica analógica, pues consideramos que muchos de los errores que se han cometido en la historia del pensamiento son errores debido a la incapacidad de establecer un punto intermedio entre lo ideal o unívoco y lo subjetivo o equivoco; tan sólo por poner ejemplos claros podemos mencionar a la Edad Media con su idealismo en su pretensión de explicar todo a partir de Dios, cosa que resultó imposible; después, en la Modernidad, el predominio de la razón y el hombre como punto de partida para explicar esa realidad, a través del univocismo, condujo a los grandes errores, el primero de ellos, la muerte del sujeto; finalmente en la posmodernidad y el predominio de la subjetividad, en el nihilismo tremendo, en detrimento tanto de la razón como del pensamiento acerca de un Ser Supremo o Dios todo ha venido a decaer en nada, pretendiendo llenar ese hueco profundo con el materialismo, el individualismo, etcétera. Así conviene ver las cosas a partir de una postura intermedia, a saber, la analogía.

Esta propuesta, sobre todo, tiene la intención de ser aplicada al ámbito de la interpretación del texto, de un texto, como ya se ha dicho, no sólo de las ciencias del espíritu -como las ha llamado Dilthey- sino también de las ciencias de la naturaleza. En esto podemos ver claramente que no se limita a un tipo de ciencia concreto sino

que se abre a la visión del conocimiento entero, así es un punto más para tomar en cuenta la consideración de esta postura.

“El pensamiento del doctor Beuchot es producto de un compromiso, de una entrega, de una búsqueda de respuestas. “En efecto, la crisis actual de la filosofía exige reconducir el “orden del mundo”, es decir, es menester resolver el solipsismo que invariablemente conduce hacia la inconmensurabilidad de paradigmas y el relativismo -en el que tal inconmensurabilidad concluye- que cierra toda posibilidad para el diálogo, el respeto y la convivencia⁴⁷. Así, la propuesta de Beuchot es la Hermenéutica analógica, de la cual hemos hablado brevemente.

Finalmente queremos mencionar que en nosotros queda el compromiso, también, por abrir nuevos rumbos por los que pueda caminar la filosofía, esos caminos pueden tomar postura a través de la analogía, que consideramos, se acerca de manera más adecuada a la respuesta que busca el hombre, aunque no todo lo resuelve, pues a final de cuentas, mucho sigue y tal vez seguirá siendo un misterio, pero de nosotros depende develar lo más posible y lo más correctamente ese misterio, es decir, lo que nos conduzca a la verdad.

47 <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/beuchot/introd.htm>

BIBLIOGRAFÍA

- * AGUAYO, Enrique, *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, 227 pp.
- * BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-ITACA, 2000, 202-204 pp.
- * BEUCHOT, Mauricio, *Curriculum vitae*.
- * Sitios web:
 - o <http://www.jornada.unam.mx/2001/jun01/010611/cien-galeria.html>
 - o <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/beuchot/>

METAFÍSICA Y HERMENÉUTICA. SU RELACIÓN SEGÚN LA ANALOGÍA

Jacob Buganza,
Instituto de Filosofía | Guízar y Valencia,
Córdoba, Ver.

Indudablemente la metafísica es fundamento de la Hermenéutica. La metafísica, en el sentido aquí utilizado, es la ciencia del ser en cuanto ser, tal cual lo entendió Aristóteles. Entendemos una metafísica analógica, que se distingue de la unívoca, propia de la modernidad iniciada con Descartes y que se queda en una egología, y de la equívoca o débil de la postmodernidad⁴⁸. Débil porque se acepta una metafísica, pero es demasiado tolerante o permisiva, sin límites. «Se queda con una ontología débil, a saber, la ontología nihilista proveniente de Nietzsche y Heidegger. Es una metafísica que rechaza el sujeto, porque está desencantada de los engaños, la razón»⁴⁹. El voluntarismo y el irracionalismo imperan en la época⁵⁰. La ciencia y los ideales de la sociedad han caído⁵¹.

Así es que pensamos que la metafísica aristotélico-tomista no es alcanzada ni por la crítica postmoderna ni por nada parecido, sino que dicha metafísica es válida actualmente y nos puede servir para funda-

48 Cfr. BUGANZA, Jacob, *La situación postmoderna en: Verbum Meritis*, Año 1 No. 1, Córdoba (México), p. 12.

49 BEUCHOT, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental/Grupo Miguel Ángel Porrúa, México, 1996, p. 32.

50 ZILLI, José Benigno, *Comentarios. Acentuaciones marginales*, Gobierno del Estado de Veracruz Llave, Xalapa, 1996, p. 95-96.

51 BUGANZA, Jacob, *Un filósofo entre nosotros en: Mensaje*, Año 5 No. 15, Xalapa, 2003, p. 31-32.

mentar la Hermenéutica, porque da su lugar al sujeto, pero sin descuidar al objeto. Les da su puesto a ambos. Ni todo conocimiento es objetivo⁵², ni tampoco subjetivo, sino que hay parte y parte, hay esquemas que subyacen en el sujeto y que le permiten juzgar de una manera⁵³.

La metafísica aristotélica no está acabada, sino que, sin problematizar demasiado el problema de la filosofía moderna, o sea, el del conocimiento del mundo exterior tal cual es; la metafísica de Aristóteles, por lo menos, nos dice cómo es la realidad como la percibe el hombre, el sujeto; en un sentido trascendental, cómo es la realidad que todo hombre conoce.

La metafísica de Aristóteles es una metafísica que es estructural y dinámica al mismo tiempo; estructural porque nos da las bases; dinámica porque la metafísica es histórica, procesual; la metafísica aristotélica se sigue buscando a sí misma, se sigue haciendo a cada paso de la historia⁵⁴.

Lo que buscamos recalcar en este escrito es que la Hermenéutica no puede ser la nueva ontología, como han pretendido muchos filósofos contemporáneos, pareciera que encabezados por Heidegger (en donde la metafísica es ciencia y técnica, donde se presenta un sujeto «fuerte», con autoridad⁵⁵), sino que es una ciencia puramente de la interpretación (y ciertamente es del mundo) que se remite, en último término, a la metafísica o más bien, al ser.

52 Hay que lograr distinguir entre objetivo como propiedad del objeto y objetivo como intersubjetividad, Cfr. BUGANZA, Jacob, *¿Qué es la objetividad?* en: *Verbum Mentis*, Año 1 No. 2, Córdoba (México), p. 57.

53 Cfr. BUGANZA, Jacob, *Precisiones respecto a la categoría «pulchrum»* en: *Verbum Mentis*, Año 1 No. 3, Córdoba (México), p. 13.

54 Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *El desarrollo de la intencionalidad metafísica en la filosofía griega* en: *Helmántica*, Vol XLV, Números 139-141, Enero-Diciembre 1995, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, p. 391.

55 Metafísica con la que esté en contra Gianni Vattimo Cfr. PATINÑO, Patricia, *En torno a las posibilidades de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot* en: GUTIÉRREZ, Alejandro (comp.), *La Hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, Plaza y Valdés, México, 2000, p. 76-78.

Para esto nos apoyaremos tanto en Emerich Coreth como en Mauricio Beuchot. Hemos caído en la cuenta de la argumentación del austriaco precisamente gracias a la del mexicano.

Coreth propone («a priori») que, como la metafísica es la ciencia de la comprensión, presupone el ser, pues toda pregunta hace referencia al ser. Se encuentra dentro del universo omniabarcante del ser, ya que no hay nada fuera de él. La pregunta ciertamente está enfocada a una referencia, y la referencia, que puede ser o bien mental o bien real, nos remite inmediatamente a una metafísica, que preferimos aristotélica.

Un segundo argumento es aquel que dice que la Hermenéutica y la metafísica se realizan en una mediación recíproca, una mediación de la inmediatez. Es una mediación porque se interpreta lo que nos es dado inmediatamente, es decir, el mundo⁵⁶, fragmento del ser. El mundo puede permanecer sin interpretarse siempre y cuando no haya un interpretante, un hombre que le busque sentido. Pero como de hecho sí hay interpretantes, y esos interpretantes no se quedan sólo con el sentido, sino que buscan la referencia de eso inmediato que se les da, de eso simbólico que hay en el mundo; así es que se busca la referencia, aquella parte que le hace falta al símbolo para estar completo.

Incluso, concluye el austriaco, luego de una larga discusión acerca del concepto «mundo» y de la «actividad» humana frente a la realidad (como contrapuesto a la pura «pasividad», es decir, retomando una posición un tanto kantiana) llega a decir que «El mundo (...) esencialmente apunta por encima de sí mismo hacia la totalidad abarcadora de la realidad: hacia todo el ser(...) El mundo sólo es posible en el ser»⁵⁷. Después de todo, en el pensamiento de

56 Cfr. CORETH, Emerich, *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, p. 215-228.

57 CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1991, p. 98. Aunque esa última frase puede dar lugar a una interpretación de que el hombre es el que hace posible el mundo, no queda muy claro, porque Coreth tiene una visible influencia de Heidegger. Cfr. BAUTISTA, Erasmo, *El pensamiento filosófico de Emerich Coreth. Su servicio a la filosofía cristiana*, Universidad Pontificia de México, México, 1996, p. 10-12.

Coreth, ambas se condicionan a sí mismas, pues preguntar por el ser es preguntar por el sentido, y preguntar por el sentido es preguntar por el ser, por la referencia.

Algo que hay que tratar un tanto más extensamente es ese concepto de «mundo». Se puede decir que, según nosotros, hay tres acepciones principales. Primero, el mundo como cosmos, es decir, la totalidad del universo. Segundo, el mundo puede ser el planeta tierra, aquella esfera en la que se encuentra situado el hombre, el viviente racional que nosotros, supuestamente, conocemos. Y tercero, el mundo puede ser aquella gama de vivencias que un hombre concreto haya vivido, es decir, su experiencia, sus contactos, etc. Pero lo que hay que tener muy en cuenta es que todo eso nos remite al ser, a aquella «totalidad abarcadora» que menciona Coreth, pues el ser en cuanto ser, abarca, sin duda, todas las acepciones antes descritas y mucho más, pues se tiene toda la realidad en el puño. La metafísica, en ese sentido, se sigue realizando día a día, de manera analógica.

Beuchot tiene una argumentación un tanto más fuerte, por el hecho de ser «a posteriori». Dice, en primer lugar, siguiendo a Peirce y a Frege, que tanto el signo como el sentido buscan el mundo, es decir, que el signo busca a qué realidad se hace mención, lo mismo que el sentido tiende a la referencia. Esta referencia u objeto tiene un status ontológico, es decir, algo de la realidad, que puede ser fácticamente existente o bien mental⁵⁸. Lo cierto es que con el lenguaje no buscamos quedarnos en el puro sentido o connotación, sino que buscamos el mundo, la referencia, la denotación, ya que, de no ser así, el lenguaje no tendría razón de ser.

Otro argumento más a favor de que siempre hay algo ontológico que subyace a lo hermenéutico es precisamente la existencia del interpretante. El interpretante es considerado «mediador» precisamente porque media entre el signo y lo significado, entre aquello que está en lugar de

⁵⁸ Cf. BEUCHOT, Mauricio, *La hermenéutica y su fundamentación ontológica* en: *Estudios Mexicanos*, Universidad Pontificia de México. Vol. 14 No. 41, México, p. 223-225.

la realidad y la realidad misma. Este interpretante es algo que existe en sí mismo, y así se retorna la ontología, que puede ser entendida como una ontología antropológica. El ser se encuentra, de todos modos, presente. La Hermenéutica no se puede liberar de él, y así, de la metafísica.

Ahora bien, en un plano un tanto más hermenéutico se puede decir que se requiere de un modelo para interpretar. Este modelo no puede ser ni el univocista, porque simplemente no habría interpretación, sino una sola verdad, algo único; tampoco puede ser equivocista, porque si no, toda interpretación sería válida y sería, de alguna manera, imposible el diálogo. Es por eso que la analogía viene al rescate. Tanto así que no se puede recobrar toda la intención del autor (*intentio auctoris*), ni todo puede ser obra lector, o intención suya (*intentio lectoris*), sino que hay parte y parte, y así, analogía. Al ser el modelo analógico, se retorna a la realidad, que también es analógica. Nos recuerda la vieja afirmación de Aristóteles: «Tò»⁵⁹. La realidad no es homogénea, pero tampoco es totalmente heterogénea, sino que es análoga. Así el mismo Beuchot dice: «Se requiere un modelo o paradigma analógico de la interpretación. Y esa *analogia textus* nos lleva a la *analogia entis*, por lo mismo, a la metafísica»⁶⁰. La Hermenéutica se basa en la metafísica, y expresamente en una metafísica realista, y, por tanto, aristotélica, a saber, analógica.

Finalmente, al concluir que la metafísica empleada para la Hermenéutica debe ser analógica, sólo queda recordar la vieja, pero actual tesis peripatética de la ordenación. Ciertamente la metafísica es la ciencia con la cual se miden las demás, es la reguladora de aquellas, y esto lo tiene por «naturaleza», es decir, es de suyo ir a estudiar aquello que es lo más claro, lo más inteligible⁶¹. Dice Santo Tomás:

59 ARISTOTELES, «*Metafísica* IV, 2 1003 33, Gredos (Edición trilingüe de García Yebra), Madrid, 1982. «El ente, pues, se dice de muchas maneras».

60 BEUCHOT, Mauricio, *La hermenéutica y su fundamentación ontológica*, art. cit., p. 226.

61 Cfr. BUGANZA, Jacob, *El camino a lo inteligible en sí con el pensamiento de Aristóteles*. Tesis de Licenciatura no publicada, Facultad de Filosofía del seminario arquidiocesano de Xalapa, Xalapa, 2004. p. 79-87.

«Ista scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est (...) autem est quae circa maxime intelligibilia versatur»⁶².

Así es que a la metafísica le toca también ser reguladora de la Hermenéutica, que puede ser considerada, de alguna manera, una especie de arte, arte o ciencia de la interpretación⁶³. Aunque realmente no tenemos claro si sea más propio darle la categoría de ciencia. Gadamer lo dice claramente: «La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos es la Hermenéutica»⁶⁴. Y así, por tanto, está subordinada a la metafísica.

Tomás de Aquino realiza una afirmación que es inmejorable:

«Omnes autem scientiae et artes ordinantur in u.num, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectorix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare»⁶⁵.

En efecto, a la sabiduría se ordenan todos los conocimientos porque estudia lo primero que cae en la mente y esto es el ente⁶⁶. Si no se tiene claridad en lo primero que nuestra inteligencia capta, lo que sigue será un completo desastre. Por eso se dice que antes de dar nombre a algo cuando no se le conoce o no se había tenido contacto con algún tipo realidad (experiencia), lo primero que entiende la

62 AQUINATIS, Thomae, *Prooemium* en *In XII libros metaphysicorum*.

63 Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2002¹, P. 11-17.

64 GADAMER, Hans Georg, *Verdad y Método*, Vol. I, 5^{ta} edición, Salamanca, 2001², p. 217 (el subrayado es nuestro).

65 AQUINATIS, Thomae, *Prooemium* en *In XII libros metaphysicorum*. «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una, se sabe a la perfección del hombre, la cual es su felicidad. De donde necesario es que una de ellas sea rectora de todas, la cual el nombre de sabiduría rectamente exige, pues porque a la sabiduría estén ordenadas las demás.

66 Cfr. AQUINATIS, Thomae, *De ente et essentia*, PROOEMIUM; Cfr. CALDERA, Rafael Tomás, *La primera captación intelectual*, Eunsa, España, 1999³.

inteligencia es que es *algo*. De esto no hay duda. El ente es lo primero que capta la inteligencia, las determinaciones vendrán después cuando se conozca qué *modo de ser* tiene, es decir, qué esencia corresponde a dicho ser, etc.

Para que las demás ciencias tengan claridad, será necesario que antes se entienda qué cosa es un ente. El ente se estudia por medio de la propia razón natural, de ahí le viene el nombramiento de *ciencia* y, como es un tratado que versa sobre lo más general y sobre lo *primero*, es, sin duda, *La Ciencia*.

Esto quedará más claro si se cita a uno de los filósofos escolásticos más sobresalientes del siglo XX, Francesco Morandini, cuando habla de la función de la metafísica:

- a) «Declarare et defendere existentiam proprii subiecti et veritatem priorum principiorum.
- b) Declarare, vel demonstrare, et defendere subiecta et principia aliarum scientiarum»⁶⁷.

Morandini menciona que la metafísica defiende la verdad de los *primeros principios*, entre ellos, el principio de *no-contradicción*, el de *tercero excluso*, etc. Estos principios, lo quieran o no, los aceptan las ciencias particulares, muchas veces de manera irreflexiva, y así los dan por supuestos, entre ellas la Hermenéutica.

Otro argumento que puede servir a este propósito es que no puede haber Hermenéutica sin una previa noción de verdad. Si no hay noción metafísica de verdad ¿para qué interpretar? Si no hay verdad ¿para qué dialogar? ¿para qué discutir?

67 MORANDINI, Franciscus, *Critica*, Universitas Gregoriana, Roma, 1956, p. 296; "a) declarar y defender la existencia propia y la verdad de los primeros principios, b) declarar o demostrar y defender los presupuestos y principios de las otras ciencias".

La noción de verdad se da en las entrañas del ser. Así es que sin el ser no hay verdad, sea ésta puramente mental o bien real. Bien se sabe que la verdad es una propiedad de los juicios⁶⁸, pero esta verdad no se da sin un previo contacto con el ser, sea el del sujeto, o bien, el del objeto. Pero la verdad tampoco se queda en una filosofía del lenguaje. Se vuelca en una semántica poderosa, en una correspondencia con la realidad; se torna en una pragmática, en el uso y en el contexto, como bien señala Habermas cuando dice que «La acción comunicativa depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en interacción⁶⁹; además de que se considera fuertemente la sintaxis. Se nos antoja una división «triptita complementaria», como la de la semiótica que lanzó Morris⁷⁰, aunque pensamos que la semántica debe encarnar en la preponderancia, para no caer en el puro sintaxismo (si se me permite el neologismo, que sería algo así como una dialéctica sin semántica, una dialéctica sofística), ni tampoco en el puro pragmatismo, sino que estén presentes las tres dimensiones de la semiótica, pero con una fuerza, un tanto más fuerte, de la semántica. Ahora bien, esta semántica tiene que ver con la correspondencia de manera inmediata. Esta correspondencia o bien puede ser puramente mental (sintáctica)⁷¹ o bien real (semántica), aunque pensamos que esta última es la más importante, sin descartar a la primera.

La semántica es más importante porque nos regresa al mundo, al ser, a la metafísica, ya que si no fuera así, el diálogo sería absurdo. Así es que el símbolo, teniendo una existencia ontológica (y así habría una «metafísica de símbolo») nos remite a otra cosa, a la realidad, sea mental u ontológica, y que también es metafísica. Este símbolo interpretado considera la pragmática, el contexto; y

68 BUGANZA, Jacob, *La verdad científica en*: Magazine, Año 5 No. 57, Córdoba (México), Marzo de 2003, p.9.

69 HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Volumen 1, Taurus, México, 2002, p. 358-21.

70 Cfr. MORRIS, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, UNAM, México, 1958, p. 36-40-24.

71 Que sería la «coherencia».

esta interpretación nos lleva a una semántica. La pragmática presupone una semántica. Un ejemplo en estos casos ayuda mucho. Una cruz que es interpretada depende del contexto del intérprete, ya que pendiente de la situación, es la realidad a la que se aplica. Si el contexto es cristiano, simboliza al Cristo resucitado y su victoria; si el contexto es un examen, simboliza el error; si el contexto es el mapa de un pirata, simboliza dónde se encuentra el tesoro, etc. Ahora bien, esto podría parecer que la pragmática es más importante, pues dependiendo de ella es la interpretación que se da; pero no es así, por la siguiente razón: esa pragmática equivale a un contextualismo; ahora bien, el contexto no se da en el puro sentido, sino en la referencia, es decir, lo que «hace» que una cosa sea contexto, es precisamente la realidad. No hay contexto sin realidad, sin ontología. Las cosas que circundan o que hacen que una cosa sea contexto es precisamente la realidad, las cosas concretas. Así es que nos regresa a una ontología, a una metafísica. Lo que sí debe quedar claro es que no habría Hermenéutica sin una noción de verdad, porque si no fuera así, se caería en un equivocismo que no trae ningún avance, y mucho menos diálogo (comunidad del símbolo), porque todo se atomiza, se vuelve individual, único y cerrado; pero tampoco se queda en un monólogo totalitarista, propio del univocismo. Es por eso que la Hermenéutica se sustenta en una metafísica, y en una metafísica analógica.

Bibliografía:

AQUINATIS, Thomae. Prooemium en In XII libros metaphysicorum

AQUINATIS, Thomae. *De ente et essenda*, PROOEMIUM

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos (Edición trilingüe de Garcia Yebra), Madrid, 1982.

BAUTISTA, Erasmo, *El pensamiento filosófico de Emerich Coreth. Su servicio a la filosofía cristiana*, Universidad Pontificia de México, México, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental/ Grupo Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2002.

BEUCHOT, Mauricio, *La hermenéutica y su fundamentación ontológica en: Efemérides Mexicana*, Universidad Pontificia de México, Vol. 14 No. 41, México, p. 219-229.

BEUCHOT, Mauricio, *El desarrollo de la intencionalidad metafísica en la filosofía griega en: Helmántica*, Vol XLV, Números 139-141, Enero-Diciembre 1995, Universidad Pontificia de Salamanca, México, p. 383-392.

BUGANZA, Jacob, *La situación postmoderna en: Verbum Mentis*, Año 1 No. 1, Córdoba (México), p. 1-2.

BUGANZA, Jacob, *Un filósofo entre nosotros en: Mensaje*, Año 5 No. 15, Xalapa, México, 2003, p. 31-32.

BUGANZA, Jacob, *Precisiones respecto a la categoría «pulchrum» en: Verbum Mentis*, Año 1 No. 3, Córdoba (México), p. 1-3.

BUGANZA, Jacob, *La verdad científica en: Magazine*, Año 5 No. 57, Córdoba (México), Marzo de 2003, p. 9.

BUGANZA, Jacob, *¿Qué es la objetividad? en: Verbum Mentis*, Año 1 No. 2, Córdoba (México), p. 5-7.

BUGANZA, Jacob, *El camino a lo inteligible en sí con el pensamiento de Aristóteles*, Tesis de Licenciatura no publicada, Facultad de Filosofía del seminario arquidiocesano de Xalapa, México, 2004.

- CALDERA, Rafael Tomás, *La primera captación intelectual*, Eunsa, España, 1999.
- CORETH, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.
- CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1991.
- GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método*, Vol I. Sigueme, Salamanca, 2001
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Volumen I, Taurus, México, 2002.
- MORANDINI, Franciscus, *Crítica*, Universitas Gregoriana, Roma, 1956.
- MORRIS, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, UNAM, México, 1958.
- PATINO, Patricia, *En torno a las posibilidades de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot en: GUTIÉRREZ, Alejandro (comp) La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, Plaza y Valdés, México, 2000. p. 73-79.
- ZILLI, José Benigno, *Comentarios. Anotaciones marginales*, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, México, 1996.

RACIONALIDAD ANALÓGICA Y CONOCIMIENTO HUMANO

J. Alejandro Salcedo Aquino,
UNAM, ENEP Acatlán,
México, D.F.

Líneas Introdutorias

Algunas de las posiciones sustentadas por críticos de las concepciones clásicas de la racionalidad, en particular las que se refieren a la sustitución de una racionalidad única y universal por una pluralidad de "racionalidades" inconmensurables, sensibles al contexto cultural, la época, la naturaleza del tema, la situación, los intereses y propósitos en juego, han sido a su vez vigorosamente objetadas por otros críticos. Según esa línea de pensamiento, sería inconcebible que pudiéramos traducir otros lenguajes al nuestro o interpretar acciones efectuadas por individuos pertenecientes a otras culturas.

El objetivo del presente trabajo es revisar algunos aspectos centrales de la propuesta analógica recientemente impulsada por Mauricio Beuchot, quien desarrolla una línea argumentativa importante en contra de la postulación de tal proliferación de racionalidades que desembocan en un relativismo extremo, al destacar el vínculo primario entre racionalidad e intencionalidad.⁷² Abre la puerta a un pensar analógico, a una racionalidad analógica (y no sólo a una Hermenéutica analógica), que no caiga, como es sabido, en la pre-

⁷² Cf. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Itaca, 2000 (2a. ed.) y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2002 (3a. ed.).

potencia de la univocidad, ni en el relativismo de la equivocidad. Es una racionalidad abierta y a la vez rigurosa, que no se cierra en el único enfoque y en la única verdad, de modo reduccionista; pero tampoco se abre indefinidamente a cualquier enfoque y a las demasiadas verdades, sino que reconoce un límite para las verdades y enfoques de modo que, pasando ese límite, se puede dar lo falso y lo erróneo. Se da cabida al pluralismo dialogante, pues la analogía hay que establecerla mediante el diálogo y en el diálogo entre los que están en el camino de su búsqueda.

No obstante, creo que en los esfuerzos por superar el dilema mencionado, la rehabilitación del concepto de tradición representa de una utilidad estratégica para reformular nociones de racionalidad menos pretensiosas que las universalistas, metódicas y demostrativas. Enseguida expongo algunos de los aspectos que me parecen claves para dicha rehabilitación, sobre todo desde la perspectiva de la Hermenéutica analógica.

I. Diversos sentidos de tradición

La recuperación del concepto de tradición ha propiciado una multiplicidad de sentidos que va en detrimento de la importancia epistemológica de dicho concepto, de tal manera que para algunos filósofos contemporáneos, apelar a conceptos como prácticas o tradición para fundamentar la racionalidad de las creencias o de las acciones es apelar a nada sustantivo.

Como ha señalado Ambrosio Velasco⁷³, entre los autores que reelaboran el concepto de tradición para superar el dilema apuntado, puede observarse una tendencia a reincidir en algunos de los polos del dilema. Tal es el caso, por ejemplo, de Karl Popper que tiende a defender una noción universalista de racionalidad de la tradición y en el otro extremo, en algunos aspectos, Gadamer niega la existencia

73 Cf. Velasco, Ambrosio, "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'tradición'", en *Diánoia*, UNAM-FCE., Año XLIII, 1997, No. 43, p. 126

de criterios para dirimir el conflicto de interpretaciones, pese a que reconoce el alcance universal de la tradición. De manera similar en un sentido más acotado históricamente, Larry Laudan parece inclinarse hacia la aceptación de un criterio de *progreso* de aplicación universal, para toda tradición, mientras que M. Polanyi y Thomas Kuhn parecen sostener una posición escéptica respecto de los fundamentos racionales de cambios de tradiciones.

Como subraya Ambrosio Velasco,⁷⁴ es claro que la tendencia de estos filósofos a reflejar posiciones universalistas o relativistas no puede interpretarse como un mero fracaso de superar el dilema inicial. Por el contrario, sus posiciones universalistas o relativistas resultan mucho más moderadas que las posiciones extremas que tratan de superar. Mauricio Beuchot⁷⁵ denomina a estas posiciones que median entre extremos “analógicas”.

Los diferentes usos del concepto de tradición constituyen un avance significativo en la comprensión de la racionalidad de nuestro conocimiento y acciones. Pero me parece que una alternativa de búsqueda de una mediación y equilibrio entre los diferentes énfasis (justificacionista o historicista) de los usos del concepto de tradición, está inscrita en la propuesta analógica mencionada.

II. Sentido analógico de la tradición

Es sabido que interpretar es colocar algo en su contexto y que el problema del contexto lleva al conflicto de las tradiciones. Pues siempre que se interpreta, se hace desde un esquema conceptual, desde un marco de referencia, desde una tradición. Para tal efecto, hay que ver el contexto del que habla y alcanzar a ver el contexto del que escucha. Como pueden ser diferentes, se puede pretender

74 *Idem*

75 Cf. Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, UIC-Puebla, México, 1996, pp. 44-45.

aproximarlos, de traducir de uno al otro. Pues el contexto no es sino el conjunto de aspectos que determinan una lectura, es el enfoque, el marco conceptual y todo acto de entender está ya incardinado a una corriente interpretativa, a toda una tradición o cultura que nos hace interpretar así y no de otro modo.

Pero desde una perspectiva analógica, tal interpretación no se da de una manera radical y completamente determinística ya que el creativo, el original, se salta por encima de ese marco conceptual y crea otro o, por lo menos, accede a otro o amplía significativamente el que ya tenía. Se podría decir que inclusive "crea un mundo". Al respecto Beuchot explica: "Es cierto lo que dice Wittgenstein: que los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje; pero no es cierto de manera unívoca, lo es sólo de manera analógica y relativa, ya que puedo crear mundos y ampliar esos límites hasta que abarquen la estructura abstracta del mundo, el ser, la estructura de la realidad, ya que no toda ella misma".⁷⁶

Es muy similar a la producción de nuevos paradigmas científicos a la que alude Kuhn. En cada paradigma se ve de manera diferente el mundo (y algunos llegan a decir que se ve un mundo diferente), y uno está determinado a ver lo que le permite su paradigma; pero no hasta el punto de que no se pueda salir de él, porque, de acuerdo con la perspectiva analógica, cada innovador es un revolucionario que cambia de mundo, o cambia el mundo, y por ello tiene que poder ver más allá del propio mundo en que estaba. Ya el mismo darse cuenta de que el propio mundo puede ser diferente, ya el poder ver que su mundo no es suficiente para dar cuenta de un cúmulo de datos, o poder imaginar una utopía, indica que se puede ir más allá de su propio paradigma, de su propia tradición, de su propia cultura, de su propio marco conceptual, de su propio lenguaje, de su propio mundo.

76 Cfr. Beuchot, Mauricio, "Tradición e innovación en hermenéutica", en *Inter alia hermeneutica*, UNAM, ENEP-Acatlán, México, 1995, p. 20

III Tradición e innovación

Como puede percibirse, en la interpretación hay una relación entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición e innovación. Interpretamos desde un marco teórico, desde un marco conceptual, este marco es la tradición a la que pertenecemos, nuestra tradición Hermenéutica. Es un hecho que al interpretar algo pasado desde un punto de vista actual -aunque sea desde nuestra tradición-, no se está haciendo una repetición, sino que hay una innovación, consistente en aplicarlo a nuestro tiempo.

Uno de los problemas principales es que la tradición ha actuado a veces como un freno de la creatividad que impide el desarrollo de la propia subjetividad o individualidad, tanto en la creatividad artística como en el avance científico. Se erige en algo irracional si es una instancia que no puede ser criticada. El problema se centra, pues, en la crítica de la tradición. Pero la Hermenéutica analógica nos indica que hay grados en ello; no se puede dar una crítica destructiva y extrema.

Hay, sin embargo, dos actitudes extremas que destruyen la tradición: una es la de los científicos para quienes la tradición ha de ser superada a priori, como una condición del progreso científico; además, las ciencias toman poco en cuenta su propia historia, solamente les interesa lo más nuevo y reciente. Anulan la tradición o la pasan a último término. La otra actitud extrema es el genealogismo desconstruccionista que acaba con la tradición porque todo pensar ha de imponerse por cierta violencia sobre el anterior; ya que no hay argumentación racional, sólo queda suplantar, ya sea por la fuerza o por la persuasión (la violencia teórica), para evitar la violencia de la tradición.

Es claro que lo que se necesita es más bien una noción de tradición que permita la superación y a la vez la recuperación de lo esencial de la misma. No es, entonces, la tradición algo que hay que eliminar

sin más, sino algo que hay que aprender para recuperar el *telos* de la investigación teórica y práctica. De aquí que el avance se dará en la línea que conduzca a ese *telos*. Es en este sentido que la tradición da a la investigación un arte guiado por la virtud que ayuda a buscar en el bien particular del individuo, en la circunstancia concreta, el bien general del hombre.

Esta noción de tradición presupone la recuperación del sujeto y tal recuperación se da en la comunidad. No se trata del sujeto ilustrado el que se reencuentra, centrado en el ámbito epistemológico y de la claridad y la distinción cartesianas, sino un sujeto más particular y concreto, el sujeto que asume su condición de estar situado en una tradición, de la cual aprende y a la cual enseña.

Se trata de una noción de tradición que permite un cambio analógico; es decir, ni totalmente substancial (equívoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no se destruye sino que potencia para ser distinto, a pesar de que conserve algo constante. Sería unívoco el cambio si se conservara igual la tradición y sólo se añadiera algún avance superficial; sería equívoco si hubiera un cambio substancial de tradición, pues entonces se pasaría a otra tradición; en cambio, se trata de un cambio analógico si se conserva algo, lo esencial de la tradición, recogido en un *proprium* o propiedad; y predomina lo diverso, esto es, se hace avanzar en cuanto a algún *proprium* de la misma, que se potencia y aun transforma. Se trata del movimiento cognoscitivo en el que se demuestran las propiedades o los *propria* de las cosas, más que sus características esenciales, ya de por sí evidentes, y las accidentales, muchas veces demasiado frágiles.⁷⁷

⁷⁷ Es preciso recordar que lo *propio*, (que es un categorema, es decir modo como los conceptos universales se predicán de algo) de acuerdo con Aristóteles en *Tópicos*, I 5, 102 a 18-80, es lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede reciprocarse con ella. Por ejemplo, una propiedad del hombre es ser capaz de aprender la gramática. Y la reciprocidad o convertibilidad de sujeto y predicado en el ejemplo puede mostrarse así: "Si A es un hombre, es capaz de aprender la gramática; si es capaz de aprender la gramática, es un hombre".

La experiencia interpretativa o Hermenéutica se da como inserción dentro de una tradición cultural y a la vez como superación de ella. La propuesta analógica asume la línea intermedia que adopta en este punto Gadamer, para quien "... la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición, es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la Hermenéutica".⁷⁸

En el ámbito de la filosofía política, a título de ejemplo y como aplicación de esta línea intermedia, de búsqueda de equilibrio, en la conceptualización de la nación de Villoro⁷⁹ "como un grupo humano que decide perdurar como comunidad", se pondera que pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un orden biológico, sino ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común. De aquí la distinción en dos clases de naciones: a) *históricas*, en las cuales el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional los que miden la pertenencia a ella. Pues el reconocimiento de la Nación está basado en las costumbres y creencias colectivas, instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común. Nación, entonces, deriva de un pasado y herencia es destino. Se trata, de acuerdo con Villoro, de las "naciones tradicionales". Y b) *naciones proyectadas*, en las que el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. Por consiguiente, la pertenencia a la Nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia el futuro, decidido en común. La Nación proyectada puede rechazar una Nación histórica antecedente e intentar forjar sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva. Debe entonces reconstruir el pasado para volverlo conforme a su proyecto. Se trata de la sugerente interpretación de Villoro en torno al "Estado-Nación", conforme a la cual, si la Nación "histórica" funda su identidad en su origen y transcurso del tiempo

78 Cfr. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Ed. Sigüeme, Salamanca, 1993, p. 365.

79 Cfr. Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Ed. Paidós-UNAM, México, 1998, pp.13-28.

y de la historia nace el proyecto nacional, la "proyectada", por su parte, la construye mediante una decisión voluntaria y el proyecto nacional se origina en la interpretación de la historia.

Una lectura que busca la mediación entre el peso del pasado y la proyección al futuro, ciertamente es la más difícil y complicada, pues vivir en el entrecruce de fuerzas exige mayor atención para poder establecer distingos que eviten la ingenuidad de la textualidad sin contextualidad y también, como señala Beuchot, la osadía descabelada de la contextualidad sin ninguna textualidad.

Reflexiones finales

Considero que en diferentes campos del conocimiento humano es preciso trabajar para acercarse cada vez más a un punto de equilibrio para superar el dilema entre posiciones universalistas y contextualistas, entre tradición e innovación. Si se toma en cuenta que las controversias internas de una tradición y, sobre todo, entre tradiciones distintas son esenciales para el progreso de las tradiciones, me parece que se podrá explicar históricamente y evaluar filosóficamente los cambios de tradiciones sin presuponer criterios universales de racionalidad. Pero también estimo que es importante reconocer que las controversias internas y externas cuestionan no sólo los contenidos teóricos, las prácticas y las metodologías de una tradición determinada, sino también sus mismos criterios de racionalidad.

De manera adicional, se puede subrayar que es importante reconocer como una de las funciones fundamentales de las tradiciones el ser fuente de conocimiento, el proveer criterios de racionalidad, el orientar la selección de hechos relevantes y los procesos heurísticos para la formulación de hipótesis novedosas. Pero también hay que indicar que las tradiciones constituyen espacios y recursos dialógicos para debatir tanto internamente como con otras tradiciones y de esta manera aprender de lo extraño para cuestionar y, en su caso, transformar lo familiar.

De aquí que no es necesario eliminar la tradición para poder innovar. Tampoco es conveniente, y ni siquiera es posible, aferrarse

fijamente a la tradición para preservarla tal cual. Pues creo que acorralar a la tradición lleva a fundamentalismos. Gadamer ya señalaba que los románticos, como reacción al racionalismo de la Ilustración, se habían aferrado a la tradición. Pero les reprochaba el haber querido desligarse de la razón, oponer la tradición a la razón, siendo que incluso para ubicar una tradición y poder preservarla, se necesita acudir a la razón.⁸⁰

Se precisa de una razón dialógica, analógica, que permita, como ha venido insistiendo Beuchot, el rejuego entre la intuición y el discurso, entre la comprensión y el argumento probatorio, entre la innovación y la justificación de la misma. Pero sobre todo se requiere de esa sutileza, de esa fineza, como clarividencia de lo análogo, como facilidad para encontrar, mediante el diálogo entre extremos disonantes; se trata del espíritu de fineza -como diría Pascal- que va más allá del espíritu geométrico y más allá incluso que el arte de persuadir. Es más capacidad de escucha que de imposición, aunque ésta sea imposición argumentada, violencia argumentativa; utiliza la argumentación pero dentro de un ámbito de escucha.

Sin embargo, en el afán de no incurrir en una posición en extremo optimista, quiero señalar que una racionalidad inter-tradicional no requiere de criterios trans-tradicionales, ni de consensos definitivos entre tradiciones distintas. Basta que los representantes de una tradición estén resueltos y comprometidos para comprender y aprender de otras tradiciones ajenas. Pues como ha venido insistiendo Olive⁸¹ el objetivo más importante que deben plantearse los individuos al interactuar (tanto de una misma tradición, como en interacciones inter-tradicionales), es la cooperación y la realización de acciones coordinadas, más que el acuerdo total sobre todo lo que consideren importante. Razón dialógica y analógica, pues, es la que permite el rejuego entre la intuición y el discurso, entre la comprensión y el

⁸⁰ Cfr. Gadamer, *GH*, op. cit., p. 349

⁸¹ Cfr. Olive, *L. Reason y Sociedad*, Pontianara, México, 1996, p. 331

argumento, entre la innovación y la justificación de la misma. Pero como se señaló, esta racionalidad analógica requiere también de la fineza, de la sutileza, como la clarividencia, respecto de un camino intermedio, el que nadie veía; es la analogía que media, como medio prudencial entre extremos disonantes.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y POLÍTICA

Óscar Elía,
Universidad de Navarra,
Pamplona, España.

1. Univocidad y equívocidad en el lenguaje político moderno

Con la absolutización de la voluntad individual, la declaración de intenciones del lenguaje político moderno se presenta a sí mismo como equívoco, pues la política hoy lo debe ser. A lo largo del siglo XX, y sobre todo tras la caída del comunismo, el relativismo y la equívocidad triunfan en el llamado nuevo orden mundial. Desde esta perspectiva, cada individuo tiene el derecho absoluto de utilizar como le plazca el lenguaje político, de elegir los significados que le parezcan oportunos y referirlos a los significantes que desee. Sólo la libertad infinita del individuo limita esta absolutidad.

Conviene hacer aquí dos consideraciones. En primer lugar, si es posible realmente una vida humana basada exclusivamente en la equívocidad. En segundo lugar, si esto es realmente así en el lenguaje político actual.

Resulta evidente que, pese al relativismo y el equivocismo imperante, es imposible que el hombre, ser social, viva en una permanente Torre de Babel con sus semejantes. Puesto que se está tratando de política, de la organización de comunidades humanas, la pretendida equívocidad absoluta resulta imposible. Si así fuera, estarían fuera

de lugar, por ejemplo, los debates sobre el multiculturalismo, tan importantes en esta época de migraciones. Por ello, sin recurrir al problema sofístico de *la verdad es que todo es mentira*, puede adelantarse que la pretendida equivocidad del sentido de los términos políticos hoy en día es, sencillamente imposible.

Univocidad

Una de las características de nuestra época es que el lenguaje político moderno promete dar respuesta a todos los problemas del ciudadano, materiales e inmateriales. De esta forma, la política se nos presenta omniabarcante, capaz de resolver problemas tan dispares que van desde la red de saneamiento y alcantarillado hasta la educación en valores en los colegios. El Estado, la política hoy en día ofrecen la posibilidad de dar respuesta a todos los problemas desde su argumentación.

De esta forma, el lenguaje político, desde la univocidad que exige en la dotación de sentido, abarca el resto de áreas de la vida social y humana. El lenguaje de lo político hoy en día abarca el arte, la industria, el deporte, la sanidad, la historia, la filosofía. Estas actividades humanas tienden a caer en el ámbito de lo político, por lo que no es raro que cuando se «habla de política» se hable de la historia de un país, de la ideología de un artista o el peligro de «las vacas locas». La univocidad de la interpretación del lenguaje político se extiende a su propia extensión: es omniabarcante, totalizante. Puede, en este sentido, observarse la acogida de un artista o un escritor en virtud, no de su obra, sino de su adscripción política. Ello es debido, en buena manera, como se verá más adelante, a la concepción de la política como retórica, como simple persuasión del ciudadano cada cuatro años. El lenguaje persuasivo de los medios de comunicación elimina cualquier comprensión de cualquier tema desde otro acceso racional que no sea él mismo: «En efecto, no existe asunto alguno acerca del cual no pueda hablar con más persuasión ante una muchedumbre el hombre elocuente que el de cualquier profesión»⁸²

⁸² PLATÓN, «Gorgias», Aguilar, Buenos Aires 1964, 456^a, página 38.

¿Cuál es el aglutinador de todo esto? La concepción totalizante de la política y del lenguaje político extendida hoy en día en la vida social. La aparente equívocidad del lenguaje, esconde una univocidad radical, absoluta y totalitaria. La univocidad del lenguaje actual reside precisamente en su carácter equívoco. Amparándose en la libertad del individuo para la interpretación del lenguaje de la política, el lenguaje político hoy en día realiza precisamente lo contrario. Así por ejemplo, la palabra libertad se reviste *necesariamente* de un carácter equívoco. Dependiendo de la intención del comunicante, la libertad desemboca en el respeto efectivo a los derechos humanos pero también a la defensa en el internamiento en el Gulag. La palabra *respeto* remite al respeto a todas las opiniones con una única excepción, el *respeto* mismo, elevado a categoría totalizante. En el lenguaje político moderno, sólo el *respeto* es irrespetuoso, totalmente irrespetuoso con lo irrespetuoso con el *respeto*.

Pese a la pretendida exaltación de la equívocidad, algunos términos escapan precisamente al diálogo y a la interpretación que presumiblemente suponen. Determinados conceptos, como ya se ha visto, adquieren un carácter unívoco. Se trata de términos que han perdido su carácter comunicativo para convertirse en términos casi dogmáticos, a salvo de cualquier interpretación sobre su significado. La supuesta pérdida de religiosidad de la sociedad moderna simplemente ha desplazado la divinidad a una serie de conceptos que aparecen de forma absoluta en nuestro lenguaje. El lenguaje de lo políticamente correcto no es más que la absolutización de expresiones que quedan fuera del diálogo interpersonal, que se escamotean a la interpretación que pregonan.

La democracia, el diálogo, la libertad, los derechos humanos, se convierten de esta forma en nuevos becerros de oro que exigen, precisamente, el sacrificio de cualquier otra interpretación lingüística de ellas. La democracia es absolutizada en toda su extensión, desde una determinada perspectiva ideológica.

El término «libertad», por ejemplo, es interpretado como la absolutización de la libertad y la voluntad del individuo para la interpretación. La capacidad de interpretar la realidad política está limitada exclusivamente por el individuo, sus sentimientos e intereses. Presupone este concepto hoy en día una equivocidad absoluta. Y sin embargo, es evidente en el debate político de hoy, que cualquier concepción de la libertad distinta a la anterior es perseguida. Aquí se muestra el carácter unívoco del término libertad, pese a que presupone, precisamente, lo contrario.

Equivocidad y univocidad: la perversión del lenguaje

Según lo anterior, el lenguaje político moderno es, a la vez, equívoco y unívoco. El lenguaje político actual es un lenguaje unívoco y absolutizante, donde determinados conceptos con una carga de sentido mítico, eluden cualquier intento de elaborar una interpretación racional distinta. Y sin embargo, la perversión del lenguaje de lo políticamente correcto lleva, no sólo al reconocimiento, sino a la exaltación de la completa equivocidad a la hora de emplear estos términos totalitarios. El lenguaje político actual asume el hecho de que el diálogo es imposible, pues los posibles interlocutores han renunciado de antemano a la búsqueda de un punto en común –de una verdad compartida–, al reconocer la absoluta heterogeneidad de sus argumentaciones. Y pese a reconocer que el diálogo es imposible, realiza una exaltación de sus virtudes (?), y lo sitúa en el altar del lenguaje político actual.

Evidentemente el problema reside, no tanto en la forma del lenguaje, como en sus presupuestos metafísicos y antropológicos, además, evidentemente de los éticos y políticos. En primer lugar, asistimos en este momento a una renuncia explícita a la búsqueda de una verdad objetiva. El fundamento de la verdad deja de ser algo exterior al individuo, deja de ser algo a lo que la persona se adecúa. El fundamento de la verdad se desliza hacia el individuo.

Como consecuencia, el poder intrínseco al conocimiento deja de residir en algo independiente a la persona, en una instancia trascendente al individuo, para ser algo inmanente a él. El poder deja de residir en la realidad para ubicarse exclusivamente en el individuo. Sólo la voluntad absoluta del individuo limita el propio poder.

Como consecuencia, el lenguaje deja de ser, siguiendo las inolvidables palabras de Machado, un intento de encontrar en común la verdad objetiva. Eliminando el referente real del lenguaje, que regula la dotación de sentido de los términos, el único referente llega a ser la voluntad referida a sí misma. Por lo tanto, el lenguaje se convierte en instrumento, no de búsqueda de la verdad, sino de imposición de la verdad individual.

¿Cuál es la clave que falta en este análisis? Evidentemente, el lenguaje político actual nos remite, de forma mas basta y menos sutil, a la época sofística, al menos época de oro de la cultura helena. En nuestra sociedad actual, la degradación de las manifestaciones culturales no puede dejar de ir de la mano de la perversión continua del lenguaje. De esta forma, al igual que entonces pero de manera bastante más cochambrosa, el lenguaje en los medios políticos y sociales se convierte en el instrumento para la búsqueda del poder, sea político o económico. La renuncia a la búsqueda de una verdad trascendente e independiente del individuo lleva a la degradación de rigor como método de búsqueda.

Desde el momento en que la búsqueda del poder pasa a convertirse en único argumento de la apertura de la persona a los demás, el diálogo pasa a carecer por completo de sentido, pues pivota, exclusivamente, en la propia persona, olvidando la referencia a la verdad y al otro. La verdad deja de buscarse conjuntamente, sino que se impone mi verdad con una finalidad muy particular, y muy alejada del interlocutor. El lenguaje se vuelve unívoco, referido exclusivamente a la voluntad del individuo.

La interpretación inmanente de los conceptos políticos es de esta forma unívoca, referida de forma exclusiva al individuo. Pero «hacia

afuera» se trata de una interpretación equívoca: existen tantas interpretaciones como intereses y voluntades. Y todas ellas son autoreferenciales, esto es, sin ningún tipo de aspiración a una verdad trascendente.

Así, el lenguaje se convierte en instrumento político para la búsqueda de poder. Y con él, todas las instituciones dependientes del diálogo y la comunicación: elecciones o parlamentos se convierten en foros, no de discusión, sino de manipulación e instrumentalización. Con la negación del concepto de «bien común», sujeto a interpretaciones racionales y libres, pero alejado tanto del univocismo totalitario como del equívocismo, la «cosa pública» se convierte en un intento por imponer el poder individual a los demás. La comunicación pasa a convertirse, en los propios medios de comunicación, en simple persuasión.

De esta forma, se observa una convivencia entre una interpretación unívoca y una interpretación equívoca de los términos políticos hoy día. La posibilidad de una tercera vía, la interpretación libre pero rigurosa del lenguaje desaparece en estas condiciones: la analogía es imposible desde el momento en el que la verdad absoluta reside en el individuo y él mismo es capaz de conocerla; sólo existe un término de la analogía. En este sentido, no es posible realizar una deconstrucción y construcción del discurso político, al presentarse ya omnicomprensivo por la legitimidad de la voluntad. Por otro lado, la total equívocidad hace imposible la existencia de un analogado principal, pues la deconstrucción se realiza desde el arbitrio de la voluntad, lo mismo que la construcción, autorreferencial y por tanto finalizada antes aún de empezar. No hay aquí un horizonte marcado por el objeto y recorrido desde el sujeto. El sujeto es inicio y fin de la argumentación. Por los presupuestos metafísicos y antropológicos que lo rigen, el lenguaje de lo políticamente correcto hace imposible cualquier intento hermenéutico que acoja tanto lo unívoco como lo equívoco, superándolos.⁸³

83 De ahí la dificultad de aplicar esto al mundo político de hoy, demasiado alejado de las bases metafísicas y ontológicas citadas en Dependencia, autonomía y simultaneidad de la hermenéutica, la metafísica y la ética (BEUCHOT, MAURICIO; "Tratado de hermenéutica analógica", Itaca, México 2000), páginas 121 y sig.

¿Cómo se produce esta connivencia entre univocidad y equivo-
 cidad? con ser lo anterior grave, no lo es nada comparado con la
 pretensión continua de dar legitimidad a esta práctica recurriendo
 precisamente a los valores comunicativos del diálogo. Se recurre a
 la bondad del diálogo como forma, precisamente, de enmascararlo.
 Se recurre a la equivocidad para salvar la univocidad.

El diálogo entendido de esta forma es un intento de imponer la propia
 concepción de la verdad al otro, desde el univocismo particularista del
 individuo. En este sentido, el diálogo propiamente dicho desaparece,
 pues no existe apertura a la interpretación ajena, sino mas bien, agresión
 contra ella. Y sin embargo, esto se presenta con pretensión de equivo-
 cidad, que es la forma que realmente preside el diálogo político.

El diálogo se convierte, de esta forma, en algo perverso: se presupone
 una univocidad en el diálogo, un punto en común ajeno a cualquier
 otra interpretación (se habla de *libertad*, *derechos*, *democracia*, hasta el
 punto de que una interpretación distinta se convierte automáticamente
 en *fascista*, no respetuosa con los derechos humanos y *antidemócrata*.
 Esta perversión del lenguaje supone la perversión de la comunicación
 como la forma que tiene la persona de abrirse a los demás y por tanto
 de hacerse realmente persona. Y el lenguaje político y mediático de
 hoy se pliega a los intereses individuales, negando una comunicación
 verdadera y por tanto una verdadera humanización:

«...cuando vemos que el exceso de información desinforma, sobre
 todo por la cantidad de mensajes contradictorios o adulterados o
 interpretados a favor de ciertos intereses, nos damos cuenta de que
 la comunicación tiene ese lado peligroso según el cual juega con
 la humanidad; deshumaniza en el sentido de que desorienta con
 respecto a la verdad, ataca al hombre en su inteligencia y voluntad,
 inculcando conocimientos que no son verídicos y torciendo los de-
 seos hacia lo que es proyectado por los fabricantes de mensajes»⁸⁴.

84 BEUCHOT, MAURICIO; "Posmodernidad, hermenéutica y analogía". Universidad
 Intercontinental, México 1996, página 67.

Como consecuencia de la pérdida del objeto como punto de referencia de la libre interpretación del sujeto, el mismo lenguaje acaba convirtiéndose en el objeto, suplantándolo. El significante sustituye al significado. En este sentido se mueve la crítica de autores de la filosofía postmoderna, que observan en el lenguaje pretendidamente objetivo de los medios de comunicación un simulacro, una sustitución de la propia realidad. Ello es aún más claro en las situaciones políticas de excepción, como la guerra⁸⁵

Pero al mismo tiempo, se acepta la equivocidad radial en la interpretación al reconocer que, por la autoreferencialidad de la razón y la libertad, es imposible llegar a un punto de reconocimiento real de la verdad. Se niega la posibilidad de apertura al objeto desde el sujeto, pues tal objeto no existe; si existe no puede conocerse, y si puede conocerse, no puede comunicarse, siguiendo la clásica argumentación sofística.

2. Estrategias del univocismo del lenguaje político moderno

En primer lugar el lenguaje político moderno tiende a salvaguardar su carácter totalitario mediante la *mofa* y la burla. Perdiendo su función comunicativa y dialógica, desprecia el contenido del discurso diferente mediante la aplicación de etiquetas a éste, o en la vertiente más repulsiva, al sujeto. Las opiniones distintas son descalificadas de antemano englobándolas en un conjunto absolutamente heterogéneo de discursos, pero que se caricaturizan y se reducen a uno sólo, que recibe el calificativo correspondiente, en base a determinados conceptos considerados por el lenguaje ordinario como negativos; «conservador», «neoliberal», «franquista». Estas palabras, olvidando el abierto número de interpretaciones racionales y rigurosas de que pueden ser objeto, se reducen a unas connotaciones limitadas y ridiculizadas, para después reducir

85 Como denuncia Jean Baudrillard en sus artículos recogidos bajo el nombre del tercero de ellos, BAUDRILLARD, JEAN "La Guerra del Golfo no ha tenido lugar", Anagrama, Barcelona 1991.

cualquier discurso políticamente incorrecto a esas coordenadas. Como afirma López Quintás, «Personas, instituciones, corrientes enteras de pensamiento pueden quedar fuera de combate mediante la adscripción estratégica de una etiqueta hábilmente seleccionada»⁸⁶

El recurso de la mofa evita el diálogo de antemano, lo hace inexistente, pues desactiva discursos, personas o instituciones. Las etiquetas «fascista», «moralista», «neoliberal» o el señalamiento de un determinado partido político o de la Iglesia como instituciones viene precedida de su particular conversión en etiquetas, mitad reducción mitad ridiculización. El discurso posterior es encajado en esas categorías. El lenguaje pasa así a perder la función principal de comunicación, para pasar a ser un medio de manipulación.

Siguiendo con los procedimientos señalados por López Quintás, podemos encontrar dos tipos de deslizamiento del lenguaje que lo convierten en instrumento de manipulación. En primer lugar, en el lenguaje político moderno se produce un *deslizamiento de lo individual a lo universal*. La conversión de un número limitado de individuos en una universalidad es otra de las características de este lenguaje. Olvidando cualquier procedimiento científico riguroso (en buena medida el relacionado con la inducción y reducción) y apoyado en la moderna sociología, los juicios políticos se convierten en universales.

La irrupción de la sociología y las encuestas en la vida política moderna nos llevan a una «sociometrización» de los problemas políticos, éticos y sociales. El sociologismo actual ha eliminado los conceptos de bien común o mal por los de mayoría o minoría. Las personas se han convertido en porcentajes. Desde la manipulación de este tipo de interpretación, un número limitado de personas adquiere, en lenguaje político unos caracteres de universalidad: «el pueblo piensa»; «la gente opina»; «la gente de la calle dice».

⁸⁶ LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO "Estrategia de lenguaje y manipulación del hombre". Narcea, Madrid 1979, pág. 154.

En este caso no se desintegra la función del lenguaje, sino que se rompe con su origen personal y humano. La conversión de una serie de individuos en una realidad indeterminada (gente, pueblo, calle, electores,) convierte el entorno del diálogo en un entorno hostil al discurso disidente. Así, por ejemplo: «El término gente alude a una realidad envolvente, sin rostro, sin configuración precisa y delimitada, que ataca con su poder de crítica todos los flancos del ser afectado»⁸⁷

Si con la mofa se margina un determinado discurso desde la descalificación previa a la puesta en común (que se hace así inexistente), en este caso el efecto es contra la misma persona: la propia marginación de quien se enfrenta a las categorías envolventes y totalizantes, que paraliza cualquier intento de comunicación, pues la categoría ontológica del término «gente» es inexistente para el diálogo. Lo mismo puede decirse de «el pueblo», «los franceses», o la «opinión pública». Ninguno de ellos puede ser sujeto de diálogo y su mera utilización hace que desaparezca el lenguaje y cualquier otra interpretación. La universalización impone de esta forma una interpretación totalitaria del lenguaje.

En medio de los dos anteriores puede citarse el rumor como forma totalizante del lenguaje moderno. El rumor es, por definición, de un carácter racional menor al del discurso, pero por eso mismo es capaz de desarmarlo; de antemano, a diferencia del discurso lógico, el rumor no requiere argumentación. Le basta con tener un éxito sociológico, con envolver el discurso disidente para acabar con él, pues (y esto es evidente en el funcionamiento de los medios de comunicación actuales) las armas de éste, la argumentación racional, no pueden ser dirigidos hacia nadie. El discurso cae así en la soledad, pues no encuentra destinatario: ni el propio rumor, que por su propia condición queda más allá de cualquier explicación y confrontación de ideas; ni el «sujeto» de éste, que es omnipresente, absoluto pero escondido e impersonal. Evidentemente, el rumor, en sus distintas variantes es instrumento habitual en la lucha por el poder. Su carácter

87 *Ibid*

es también totalitario, pues impone una única interpretación del lenguaje político que elimina cualquier otra.

El otro tipo de deslizamiento es el *deslizamiento de sentido*. Se utilizan términos unidos más o menos para deslizar el sentido de una palabra neutra o negativa a otra positiva o neutra, según el caso. El carácter abierto del lenguaje se convierte, así, en instrumento de manipulación; en determinados casos: «El lenguaje, con su trama de afinidades y contraposiciones, facilita múltiples deslizamientos de sentido, gravemente perturbadores de la lógica mental y difícilmente detectables por quien no haya cultivado su capacidad metodológica. Con frecuencia se pasa inadvertidamente del sentido de un término o expresión, a otro distinto al amparo de una significación común»⁸⁸

La interrelación de los distintos términos en el lenguaje, facilita este deslizamiento de sentido cuando se realiza de forma arbitraria, en este caso, la propia realidad del lenguaje como sujeta a una interpretación abierta pero rigurosa, desaparece al seleccionar, según lo necesario, unas determinadas relaciones conceptuales, marginando el resto y manipularlas. Las relaciones entre conceptos como libertad, democracia, independencia, prohibición, sumisión, etc., son seleccionadas y manipuladas según la voluntad del sujeto, eliminando cualquier otra interpretación.

El lenguaje soviético es buen ejemplo de ello. Para eliminar el sentido negativo de la invasión, que sitúa el término junto al de sumisión frente a la liberación o autonomía (ambos con sentido positivo), se desliza el significado de la autonomía hacia el sometimiento de un determinado régimen. Entonces, la consecuencia lógica de la autonomía-sometimiento es la invasión-liberación. La «liberación religiosa» actual, amparándose en la positividad del término, desliza su sentido hacia el deseado, donde se acaba incluyendo precisamente lo contrario, pues hoy en día la defensa de la libertad religiosa se reduce, casi exclusi-

⁸⁸ *Ibid.*, 155.

vamente, en los ataques a la Iglesia católica. La interpretación, desde cualquier sentido, no puede ser más totalitaria.

El último tipo de utilización del lenguaje político es el de la *valoración por contraste*. Se trata de la limitación de toda comunicación según unos valores negativo y positivo establecidos de antemano, que limitan la interpretación del discurso. En este caso, cualquier discurso disidente se contrapone con un discurso de signo negativo preestablecido de antemano. La descalificación y la consiguiente eliminación del diálogo político se produce cuando «se intenta valorar una realidad mediante su mero enfrentamiento a un término de contraposición afectado de signo negativo»⁸⁹

Así, por ejemplo, un determinado libro es saludado con la constatación de que «su autor ha estado perseguido por la dictadura», lo que sitúa al autor y a su discurso en las coordenadas de democracia y libertad, independientemente de la interpretación de su discurso. Lo mismo ocurre si de un autor se afirma que «jamás sus obras fueron prohibidas por la censura»; el autor queda marcado por las coordenadas dictadura y prohibición.

De esta forma, la interpretación de un determinado texto o discurso queda eliminada por la imposición de unos criterios externos a él. De nuevo, el diálogo desaparece antes de comenzar, así como cualquier interpretación del discurso.

Profundizando algo más en el asunto, puede deducirse el carácter totalitario de la libertad en la sociedad actual. Cualquier tipo de descalificación de las citadas, se escuda en la libertad como término absoluto en la sociedad actual. La mofa remite a la libertad de expresión entendida como llamar a cada cosa como cada individuo desee. El deslizamiento discursivo remite a la libertad individual de interpretar cada término como desee. Lo mismo puede decirse del contraste.

⁸⁹ *Ibid.*, 158.

En cada caso, el pivote sobre el que bascula el lenguaje es el individuo en sentido absoluto. La voluntad individual se vuelve, así, soberana del lenguaje y de la realidad. Al perder todo contacto con la realidad significada, el significante se remite, en último término al individuo, de quien recibe el sentido. El lenguaje pasa a convertirse en un instrumento de poder, sin más referente que la búsqueda de éste. La comunicación política pasa a convertirse en un instrumento disputado entre quienes buscan el poder.

3. Hacia un diálogo político abierto a la realidad, entre el univocismo y el equivocismo

Para solucionar la dicotomía en el lenguaje político moderno entre univocidad y equivocidad, se nos presentan tres posibles soluciones. La primera consiste en eliminar cualquier atisbo de univocidad, salvando de hecho una concepción equívoca de la política. Sin embargo, esto supone, de hecho, la negación misma del lenguaje, pues desaparece cualquier posibilidad de unidad entre los comunicantes y de éstos con cualquier referente alejado del juego lingüística. Si las interpretaciones son absolutamente equívocas, sin pretensión de unidad, el diálogo desaparece.

De igual forma, la eliminación de la equivocidad y la supervivencia de la univocidad supone la desaparición del diálogo como forma de comunicación intersubjetiva. Al desaparecer el límite comprensivo (la diferencia de interpretaciones) y la libertad de comprensión e interpretación de la persona, desaparece cualquier posibilidad de intercambio. Se ha comentado cómo, en buena medida, la cultura política occidental actual camina en esta dirección. El diálogo es imposible, por lo que la política se convierte en búsqueda del poder y del interés individual.

La tercera posibilidad es la superación de ambas, equivocismo y univocismo, sin su eliminación. Se trata de buscar la integración de ambas sin suprimirlas. Desde este punto de vista, el diálogo político

no supone, ni la total presencia de principios políticos absolutos (o considerados en un momento determinado como tales), ni la total ausencia de ellos (lo que supone la arbitrariedad absoluta).

El rescate del diálogo político se debe realizar desde el presupuesto de que la verdad es de todos y no es de nadie. Mucho más si se tiene en cuenta que, en este caso, la verdad política es una verdad práctica. Esto es, el diálogo político debe estar abierto permanentemente a la semejanza y a la diferencia de principios. Debe ser esencialmente unidad y diferencia, presencia y ausencia del otro. Todo ello dentro de la constatación de la imposibilidad de conocer la realidad ontológica, lingüística o política en su totalidad.

«Nuestro conocimiento no es completamente unívoco y poderoso, pero tampoco es completamente equívoco e inapropiado; no está condenado al monolito o a la fragmentación atomizadora, tiene una parte en la que se nos da la comprensión de la realidad y otra parte en la que se nos queda ésta siendo mucho más. Es preponderantemente analógico y hermenéutico, busca una comprensión aproximada de las cosas, de ese gran *texto* que es la realidad»⁹⁰

Si lo anterior es cierto en cualquier intento racional de búsqueda de la verdad, es necesario recordar que el fundamento de la vida política es, precisamente el diálogo, a diferencia de las matemáticas o la física, mucho menos sujetas (aunque también) a interpretación. Si la política es el arte de ordenar la sociedad o la comunidad, la comunicación ocupa un lugar central en ella. La verdadera comunicación. El *texto* político es intrínsecamente intersubjetivo y dialógico, y la misma interpretación de él es ya política.

A diferencia de otras áreas del conocimiento, donde el progreso hacia la verdad se realiza desde la continua interpretación de la realidad, en la política, el mismo medio (el diálogo), es la finalidad,

⁹⁰ BEUCHOT, MAURICIO, "Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía" pág 163-164.

por lo menos en cierto sentido. Así, la víctima de una concepción totalitaria, tanto exclusivamente unívoca como exclusivamente equívoca, no es simplemente la realidad política, sino la misma política como actividad humana.

Por eso el diálogo político es esencialmente apertura hacia las dos partes. La interpretación política aspira a la consecución de la justicia, pero para ello la interpretación de la justicia debe ser libre y abierta a la comunicación. De esta forma, nos movemos en la búsqueda compartida de una determinada organización política, basada en la diferencia de criterios y en la unidad de objetivos. De esta forma, el diálogo político admite la pluralidad de diferentes puntos de vista sin reducirse a la equivocidad absoluta. Al mismo tiempo, se abre a la necesidad de conocer una verdad política común.

La univocidad política cierra definitivamente la puerta del diálogo político, al dar soluciones definitivas holísticas. La equivocidad política supone una apertura interpretativa tan absoluta, que en definitiva cierra la puerta del diálogo político, desde la univocidad del poder individual como regidor absoluto de la realidad. El verdadero diálogo político parte de la constatación de la imposibilidad de lograr una respuesta absoluta y total al problema de la justicia o la organización social.

En este sentido, la respuesta al problema de la política está, al mismo tiempo, presente y ausente. No está lo suficientemente presente como para lograr una respuesta unívoca, pero tampoco la ausencia de principios políticos permite una absoluta equivocidad en el juicio político. Como ya se ha señalado, ambos casos no sólo eliminan la posibilidad de todo conocimiento político, sino la misma posibilidad del diálogo.

Rescate del sujeto como rescate de la política

De esta forma, una interpretación analógica de la política supone una comprensión aproximada de la política. Esto supone una inter-

pretación de la política como realidad constantemente abierta, que es al mismo tiempo conocimiento y desconocimiento, seguridad e inseguridad. Pero para ello, es necesaria una recuperación del sujeto político para la vida en sociedad⁹¹.

- En primer lugar, *la superación del interés y bienestar individual* como principio rector de la vida social. Este punto de vista convierte al otro en deshecho del interés individual, enmascarado en forma de solidaridad (ONG etc), término hoy divinizado, pero falseado en su significado, al relegarse a segundo plano tras el interés individual. La superación de la voluntad propia como principio rector de la realidad implica la apertura real (es decir, *hacia afuera pero también hacia adentro*) a los demás.
- En segundo lugar, *la correcta jerarquización de la relación entre el hombre y la técnica, actividad humana, y por lo tanto supeditada al uso y los fines propuestos por el hombre*. Como ha señalado la filosofía postmoderna, a veces con exageración, la técnica ha superado hoy al hombre, hasta el punto de hablarse de «dominio». La técnica se ha convertido con el paso del tiempo en el reino del univocismo, condenando, desde el positivismo, a otras disciplinas humanas, sociales o religiosas al equivocismo de la imaginación y de la ficción. De esta forma, reivindicar el papel del hombre, ser racional y libre, implica clarificar el lugar ocupado por sus actividades.
- *La absolutización de la política* está en estrecha relación con la absolutización de la ciencia y de la técnica. En ambos casos, se busca el conocimiento exhaustivo y el logro absoluto de soluciones. La concepción actual de la política tiende a la resolución de todo tipo de problemas, lo que la convierte en totalitaria. En este sentido, la política se convierte en absoluta presencia, eliminando cualquier posible apertura a una ausencia que no existe. Evidentemente, esto elimina cualquier posibilidad de diálogo, y por ello, paradójicamente, de política.

⁹¹ Se seguirá en este punto algunas de las indicaciones propuestas por Alfonso López Quintás "Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre", pág. 233 y sig.

- Todo lo relativo a la concepción del hombre, de su *interioridad* o de la trascendencia, se encuentra desplazado del ámbito de lo racional. Al mismo tiempo, su estudio se encuentra ideologizado y politizado (por la tendencia política actual a absolutizarse). Esto es, queda alejado de la interpretación libre. La concepción del hombre y determinados conceptos clave (libertad, religión, persona) se realiza desde la interpretación unívoca de la política, eliminando cualquier tipo de interpretación alternativa basada en la libertad y la racionalidad humana.

El riesgo del conocimiento

De lo expuesto anteriormente puede deducirse el intento del hombre actual de dar solución completa a todos sus problemas desde ámbitos de fácil acceso: la técnica, la política, la economía se absolutizan para dar respuesta al mayor número de problemas de la vida del hombre. Como contrapartida, la persona tiende a depositar en estas disciplinas la búsqueda de su felicidad.

Como consecuencia, estas disciplinas acaban invadiendo aspectos de la persona no políticos, no técnicos o no económicos. Tienden a convertir la realidad en un bloque homogéneo de soluciones totales, lo que evidentemente niega la posibilidad de un progreso efectivo, al no reconocer nada fuera de los límites de su conocimiento.

Desde la modernidad, el giro subjetivo provoca la necesidad imperiosa de la seguridad como meta de la felicidad humana. Todas las disciplinas y saberes humanos se dirigen precisamente a dar seguridad al hombre. Pero al hacerlo sacrifican la apertura hacia lo desconocido.

De esta forma, el conocimiento humano tiende a volverse hacia lo presente, hacia la seguridad de los conocimientos ya adquiridos y (presumiblemente) asegurados. De esta forma se univoquiza. Dicho de otro modo, tiende a olvidar aquello que sustenta cualquier intento de una efectiva interpretación analógica, pues se encierra

en su propio límite. La política tiende a buscar la claridad de lo ya establecido, dando la espalda al límite del conocimiento, a la zona sombría situada entre lo que se nos hace presente y lo que se esconde. Se vuelve hacia la presencia, olvidando que ésta remite a la ausencia.

Cualquier interpretación analógica de la realidad y de la política exige la necesidad de la aceptación del *riesgo* y de la cautela como algo esencial a ello. La búsqueda de la seguridad, unida al hedonismo imperante, hace desaparecer al riesgo como cualidad para acceder a lo que se nos aproxima. De esta forma, la aceptación de una interpretación analógica de la realidad política exige la aceptación del riesgo como forma de interpretación. Si el conocimiento analógico es aquel que nos acerca, que nos indica, que nos hace adivinar o indica la ausencia desde la presencia, el anhelo de seguridad debe estar entremezclado con la aceptación del riesgo hacia lo aproximado y ausente. Por ello, cualquier intento de lograr una visión que supere la univocidad y equivocidad imperante en la vida política actual exige una revisión de la concepción del sujeto y de sus actividades. Es decir, la humanización del hombre. Esta humanización exige la jerarquía de sus actividades y la recuperación de las cualidades necesarias para hacer posible una interpretación que tienda hacia la realidad desde la libertad de criterios. En este sentido, la aceptación del riesgo del diálogo y de la apertura hacia lo que se nos presenta sin estar presente, es de gran importancia.

EL PENSAMIENTO DE BLAISE PASCAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ANALOGÍA HERMENÉUTICA

Carmen Monasterio,
Universidad de Navarra,
Pamplona, España.

Introducción

En este trabajo me he propuesto analizar algunos aspectos del pensamiento de Pascal, bajo la perspectiva de la Hermenéutica. Partimos del punto de la base que la filosofía, en cierta medida, es *interpretación* de la realidad. Concretamente me ha resultado sugerente estudiar en qué medida se puede ver en Pascal uno de esos filósofos que han sabido interpretar la realidad como *un todo plural*, de gran riqueza. Trataré de explicar por qué podemos decir que utiliza lo que hemos llamado Hermenéutica analógica.

He dividido el trabajo en 4 partes:

- I. La Hermenéutica.
- II. La Hermenéutica analógica.
- III. El pensamiento de Pascal: una aplicación de este método a la filosofía moderna.

- a) Precedentes históricos
- b) Su idea del hombre
- c) La verdad en Pascal
- d) Doctrina de los espíritus

- e) Espíritu geométrico y espíritu de sutileza
- f) Características del espíritu de sutileza
 - Moral
 - Estética
- g) Posibilidad de ser, al mismo tiempo, geométrico y sutil
- h) Sujeto del espíritu geométrico y del espíritu de sutileza

IV. Conclusiones

I. La Hermenéutica

Aunque el propósito del presente trabajo no es ocuparnos de esta corriente como tal, querría hacer unas breves anotaciones sobre la Hermenéutica como se la entiende actualmente. Pienso que puede dar luz respecto a la importancia que tiene hoy el estudio de la Filosofía desde esta perspectiva.

La Hermenéutica es considerada por muchos autores, una de las grandes corrientes de la Filosofía contemporánea. Para entender mejor el lugar que ocupa en la cultura actual, podemos verla en conexión con otras dos: la fenomenología y el estructuralismo.

La fenomenología (Edmund Husserl 1859-1938) tiene como tema el estatuto del sentido. ¿Cuál es el fundamento de las significaciones que sostienen el mundo? Como es sabido, la respuesta es que todas las significaciones son relativas a la conciencia del sujeto. Es decir, las significaciones son fenómenos relativos a la conciencia.

Para la *fenomenología* no hay realidades puramente objetivas (cosas en sí) y sustancias pensantes replegadas en sí mismas, sino fenómenos significantes pendientes de una conciencia y de un mundo de significaciones.

Interpretar una realidad sería, desde esta perspectiva, buscar su génesis intencional y, para descifrar un texto en perspectiva fenomenológica, buscaremos las intenciones de su autor. El lenguaje es significante porque a través de él, se devela un yo.

El *estructuralismo* (F. Saussure⁹²) se sitúa en el extremo opuesto. Lo decisivo en la significación no es el sujeto consciente sino el objeto significante, con sus estructuras anónimas. Saussure pretende estudiar el lenguaje en sus estructuras básicas, con exclusión del objeto del que se habla y del sujeto que habla y entiende la lengua como un conjunto estructural, un código anónimo estructurado de modo objetivo.

El estructuralismo extiende este método a otros dominios de la cultura: la etnología, la historia de las ideas, la moda del vestido, el lenguaje publicitario, etc. Considera estas manifestaciones de la vida como expresión de estructuras inconscientes, pre-reflexivas y colectivas, y pone el sujeto entre paréntesis.

Tomando el ejemplo de la interpretación fenomenológica de un texto, se ven las diferencias con la fenomenología. Si para esta, el sujeto es quien da sentido al texto (lo decisivo es averiguar lo que el autor quiso decir), para el análisis estructuralista, hay que evitar cualquier realidad fuera del texto mismo, ignorar las supuestas intenciones del autor y buscar las leyes estructurales internas dentro del texto.

Ya podemos ver aquí una cierta pugna entre dos modos de interpretar la realidad que pueden dar lugar, que dan lugar, de hecho, a dos modos de acceder a la realidad: uno subjetivo y otro objetivo. El subjetivo puede caer fácilmente en el subjetivismo -incluso en una interpretación equivocista de las cosas- y el objetivo, a base de buscar fundamentos racionales, una única visión del mundo, puede ser tachado de rígido, racionalista.

⁹² Ferdinand de Saussure publica en 1916 el *Curso de Lingüística General*.

La Hermenéutica se puede considerar, como se ha señalado ya, la tercera gran corriente de la Filosofía contemporánea. Uno de sus principales representantes es Paul Ricoeur (1913) aunque, como veremos, tiene una historia anterior que se puede decir que es tan antigua como la misma historia de la Filosofía.

La idea central de la Hermenéutica es que el hombre no es transparente para sí mismo y ha de interpretarse. Aunque próxima a la fenomenología, se distancia de esta al afirmar que no se puede ir tan directamente a buscar el sentido en el sujeto. Como escribe Ricoeur, "la conciencia no es inmediata sino mediata; no es una fuente sino una tarea, la tarea de llegar a ser más conscientes. Incluso afirma: "la conciencia no es la primera realidad que podemos conocer sino la última". El antiguo oráculo griego "conócete a ti mismo" es una tarea humana progresiva y trabajosa, pero para acceder a la conciencia de si es preciso *dar rodeos*, no basta con la introspección directa del *cogito*.

La conciencia necesita algo distinto de sí mismo para *descifrarse*; ha de interpretarse. Para entenderse a sí mismo, el hombre debe interrogar ciertos datos objetivos y documentos: los mitos, los textos religiosos sagrados, las estructuras lingüísticas, económicas o políticas. Y para descifrar todo eso el método estructural puede ser muy eficaz.

Una vez descifrados todos esos datos, deben ser referidos al sujeto. Con esto, la Hermenéutica se distancia del Estructuralismo y se acerca a la fenomenología. Se podría decir que para poder comprenderse mejor, el sujeto debe dar rodeos, pero no para desaparecer definitivamente. Al fin y al cabo, es el sujeto quien se encuentra a sí mismo aunque sea a través de estructuras impersonales.

Volviendo al ejemplo del texto, para la Hermenéutica hay un sujeto que se dirige a sujetos, una conciencia que se dirige a conciencias. El sujeto no puede desaparecer. Somos nosotros los que escribimos, hablamos o leemos. A la vez, hay estructuras objetivas que trascien-

den las intenciones de la conciencia. En un texto hay más de lo que el autor ha puesto explícitamente y en el lenguaje más información de la que hemos querido transmitir.

Con el análisis estructural se nos revelan datos y se ponen de manifiesto mecanismos que no alcanzarían una lectura fenomenológica, pero la meta es llegar al sujeto. Se puede decir que es el hombre el objeto de estudio fundamental de la Hermenéutica. Resumiendo mucho, podemos decir que hay dos temas fundamentales de la Hermenéutica y de toda la historia de la Filosofía: qué es verdaderamente el ser humano y qué es la verdad.

II. La Hermenéutica analógica

La Hermenéutica analógica se sitúa como alternativa entre la interpretación unívoca -una interpretación que busca el sentido único, el literal- y la tendencia a la equivocidad, que se inclina al sentido alegórico, privilegia el papel del lector y se aparta de lo que el autor del texto pretendía transmitir.

Desde la perspectiva de la Hermenéutica analógica, la historia de la Hermenéutica puede verse como una pugna entre estas dos tendencias: la univocidad y la equivocidad. Y si podemos decir que el positivismo está marcado claramente por la tendencia univocista, al pensamiento posmoderno lo caracteriza la interpretación equivocista.

Querría hacer ahora algunas reflexiones sobre el pensamiento de Blaise Pascal en el que se puede apreciar claramente una aplicación de lo que venimos diciendo.

III. El pensamiento de Blaise Pascal

En primer lugar quiero señalar la razón por la que me he inclinado a estudiar este autor. En el marco del Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra, la importancia de Pascal es clara

ya que se unen, en una misma figura, su carácter de pensador cristiano, el filósofo moderno que es, a la vez, científico y un pensador tremendamente vital (su filosofía es práctica, presentada de modo asistemático), cuyo pensamiento está muy unido a su propia biografía. Todos estos rasgos hacen de Pascal un filósofo muy atractivo para el mundo de hoy, especialmente para quienes buscamos hacer una antropología filosófica cristiana.

a) Precedentes históricos

Pascal es deudor, como no podía ser menos, de distintas corrientes culturales, filosóficas y teológicas. Fiel a los principios que tenía por ciertos, insertado en una tradición, supo crear un pensamiento original que ha calado con profundidad en el pensamiento antropológico actual.

En su planteamiento del problema del hombre influyen el estoicismo y en el escepticismo francés; dos posturas en las que ve modos parciales de enfrentarse a este estudio y en las que no encuentra la solución.

Pascal ve en Epicteto, uno de los filósofos que mejor conocen los deberes del hombre. Toma de su filosofía, la visión del hombre como firmeza interior, dominio sobre las pasiones, indiferencia por las cosas exteriores, pero no acepta de la razón la seguridad de fundamentar la vida sobre bases racionales: no cae en la visión orgullosa de quien identifica al sabio con Dios.

Montaigne, pirroniano que envuelve todo en la duda universal, revela la futilidad del hombre, demuestra el convencionalismo de las leyes morales. Como el anterior, sólo ve un aspecto de la naturaleza humana: la miseria. Ignora su grandeza, el destino espiritual del hombre.

b) Su idea de hombre

Para Pascal el hombre es *miseria y grandeza*. La visión de Epicteto lleva al hombre a la presunción; Montaigne, al reconocer su impotencia, le conduce a la inercia. Pascal encuentra la solución en la

fe: todo lo que es miseria en el hombre pertenece a la naturaleza, la grandeza en gracia. El único y verdadero drama del hombre es la conversión.

c) La verdad

Contemporáneo de Descartes y científico eminente, Pascal sabe que la verdad no es unívoca, y que el modo de acceder a ella debe hacerse a través de muchos modos ciencia, filosofía, fe. Si Descartes defendía la necesidad de un único método para llegar a conocimientos ciertos -el método matemático, universal, riguroso-, Pascal afirma la distinción de métodos, la pluralidad de caminos, en su doctrina de los *esprits*. Es el suyo un pluralismo epistemológico, contra la rigidez -univocidad- cartesiana.

Esta distinción pascaliana entre ciencia y teología, razón y fe, no es separación de campos ni tampoco, en el terreno teológico, *fideísmo*. Es una separación que es a la vez, complementariedad, porque la razón da muestras de su fuerza cuando *reconoce que hay infinidad de cosas que la sobrepasan*. Como se ha dicho, no sólo no ignora el alcance de la ciencia, y concretamente la fuerza de la geometría cuyo método considera el más perfecto. El error está en pensar que con la ciencia se puede conocer toda la verdad. Para él la geometría es el ejercicio más noble de la razón humana, pero ve poca diferencia entre el hombre que se dedique a ella y *un hábil artesano*.

La filosofía de Pascal ha sido calificada de *escéptica* porque desprecia la filosofía abstracta, el racionalismo, en virtud de una armonía más justa. Llega a decir que el acto más alto y más noble de la razón es la apertura del corazón a Dios. Es el acto de humildad de la razón que supone el disponerse a curarse de la corruptela del pecado.

Pero para estudiar con más precisión cómo ve Pascal la capacidad humana de acceder a la verdad, nos referiremos brevemente a su doctrina de los *esprits*.

d) Doctrina de los esprits

La doctrina de los *esprits*, característica de Pascal, es de gran importancia. El pensamiento es uno, como es una la verdad, pero como los aspectos de la infinita verdad son infinitos, así son definidos también los esprits de la actividad espiritual. Para cada verdad hay un *esprit* y por eso, para captar y expresar un aspecto de la verdad es necesario poner en movimiento el *esprit* correspondiente, es decir, poseer la específica aptitud o sensibilidad. No hay un pensamiento con un solo *esprit* sino muchos esprits de un solo pensamiento. La vida espiritual es poliédrica como poliédrica es la verdad que es su objeto real.

Cada ente pensante posee potencialmente todos los *esprits*, pero no ha desarrollado todos por igual. Con frecuencia hay uno que se elige entre los demás o que se posee de modo excepcional. En tal caso se tiene lo que se llama "el genio". Descartes, por ejemplo, poseía el *esprit de géométrie*, pero no el de finesse y por eso -parafraseando al propio Pascal- comprendía *las razones de la razón* pero no *las del corazón*. Así, desarrollando a Pascal, se puede hablar del *esprit* de poesía de los poetas, del *esprit* de philosophie, etc. Estos esprits no son contradictorios ni exclusivos, coexisten unos con otros como los diferentes tipos de verdad, no se contradicen sino que son co-presentes en la plenitud completa y absoluta de la única verdad.

Esta doctrina nos permite extraer algunas conclusiones:

- a) Incluso el más grande de los genios es siempre limitado, en cuanto que jamás es genio en todos los *esprits*, por lo que jamás captará la verdad plena, sino un aspecto de ella.
- b) La verdad es inagotable y por tanto revela siempre otros aspectos, cada vez que nace un ente pensante en posesión de una sensibilidad nueva y especialmente penetrante.
- c) Incluso un solo aspecto de la verdad es inagotable y jamás ha habido, ni habrá, un *esprit* que lo abarque por completo.

- d) Todos los *esprits*, dotados cada uno de una sensibilidad particular para un determinado aspecto, son como perspectivas diversas (otros tantos observadores colocados en puntos opuestos), pero convergentes hacia un único objeto, la verdad, donde se encuentran y armonizan.
- e) El error no está en el *esprit* ni en su particularidad, sino en querer captar con un solo *esprit* (desde un punto de vista particular que tiene su objeto específico) toda la verdad, o mejor en la tentativa ambiciosa y soberbia (y por esto irracional) de reducir el todo a la parte y en afirmar que la parte es el todo. Es decir, en la presunción de querer medir la verdad infinita con el metro necesariamente finito de un *esprit* particular.
- e) Espíritu geométrico y espíritu de sutileza

Como se ha señalado, el espíritu geométrico de Pascal define al hombre científico que quiere aplicar un esquema lógico-deductivo a todas las cosas que quiere conocer. Se pierde ante lo más sutil y –diríamos– pretende demostrar hasta lo que se puede sentir.

El espíritu de sutileza, por el contrario, es capaz de intuir y de sentir y no entiende los argumentos y demostraciones de las ciencias.

Pascal aborda esta cuestión en los fragmentos B.1, 2 y 3 de los Pensamientos y en un opúsculo que se le atribuye: *El discurso sobre las pasiones del amor*. La dificultad para interpretar estos fragmentos es la ausencia de ejemplos concretos. No precisa cuáles son los principios que aplica a cada clase de espíritu ni cual es el dominio propio del espíritu de sutileza. Tan sólo enumera sus características y precisa sus diferencias. Estas diferencias comienzan por sus principios.

- f) Principios del espíritu geométrico y del espíritu de sutileza

Los principios del espíritu geométrico son principios poco habituales, difíciles de comprender; ahora bien, una vez que se divisan *sería menester tener un espíritu absolutamente falso para razonar mal con estos principios*.

Los principios del espíritu de sutileza son totalmente diferentes. Son nociones usuales que están al alcance de todos. Sin embargo están tan poco definidos y son tan numerosos, que es casi imposible que no se escape alguno. Además, la omisión de un solo principio lleva a error; por eso es necesario *tener una visión muy clara para ver todos los principios*.

Según Jean Laporte esta visión clara tiene el mismo sentido que la claridad para Descartes. Se refiere a la presencia en el espíritu de los principios más que a su delimitación exacta. En realidad estos principios no se ven, se sienten. Y cuesta muchísimo hacerlos sentir a quienes no los sienten por sí mismos. Pascal sabe que es más difícil persuadir que demostrar, porque los sentimientos no se pueden imponer. Nunca podemos tener la seguridad de compartir sentimientos como se comparten razones. En la filosofía contemporánea también Wittgenstein advertirá el difícil acceso a la subjetividad de cada individuo.

g) Características del espíritu geométrico y del espíritu de sutileza

Espíritu geométrico. El dominio del espíritu geométrico coincide con el de las ciencias exactas. La verdad se presenta de un modo unívoco y cuantificable. Las definiciones, por ello, son netas, los axiomas indubitables y las deducciones oportunas. Pero se parte de postulados convenidos, de definiciones previas, con lo que se puede caer en un solipsismo logicista.

Espíritu de sutileza. Con esta expresión, Pascal une dos palabras clave de la retórica senequista: *ingenium et subtilitas* y se remonta, como ha indicado Fumarolli, a la fuente última del estilo de San Agustín. En el ámbito del espíritu de sutileza, la verdad es ambivalente y cualitativa, podríamos denominarla también *analógica*. Es el terreno de las ciencias humanas. El espíritu sutil es capaz de sentir e interpretar una multitud de elementos y darles una unidad que les confiere un significado. El lenguaje es aquí intencional y, como ha quedado dicho, se llega a conocer, en gran medida, por analogía. Esta actitud resulta necesaria en el dominio de la moral y de la estética.

- Moral

Frente a la moral del espíritu racionalista, se exige una moral diferente: la moral del juicio que se guía por el sentimiento. Es la analogía aplicada, esta vez, a la moral frente a la moral univocista –rígida– que enuncia preceptos y aplica deducciones.

Geometría. Sutileza.

La verdadera elocuencia se burla de la elocuencia, la verdadera moral se burla de la moral. Es decir, que la moral del juicio se burla de la moral del espíritu, que no tiene reglas.

Pues al juicio pertenece el sentimiento, como las ciencias pertenecen al espíritu. La fineza es parte del juicio, la geometría del espíritu.

Burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar. (B.4,L.513)

El sentimiento permite valorar, hacer juicios y es, por este motivo, el medio adecuado para decidir los principios de la moral.

...No se prueba lo que debe ser amado exponiendo en orden las causas del amor; ello sería ridículo... (B.283)

Jean Laporte indica que frente al formalismo jurídico de la casuística, Pascal opone la espontaneidad de la *claritas* agustiniana: *Ama* et age quod vis. Toma posición, por tanto, ante el problema eterno de la ética; qué papel debe o cabe asignar a la razón y al sentimiento en la acción moral, cuestión que la ética contemporánea aún discute desde que los griegos concibieran al hombre como disposición a la pasión. En esta andadura de la moral, podemos observar también este debate en términos de univocidad o equivocidad ética. A mi entender, la solución de Pascal va nuevamente hacia la analogía que en el terreno ético se muestra especialmente iluminadora.

- Estética

En el dominio de la estética no hay leyes universales. No hay un ideal, un modelo de belleza válido para todos porque no siempre se sabe con precisión en qué consiste el agrado.

Al igual que se dice belleza poética, debería decirse también belleza geométrica y belleza medicinal, pero no se dice. La razón es que se sabe cuál es el objeto de la geometría que consiste en pruebas, y cuál es el objeto de la medicina, que consiste en curación, pero no se sabe en qué consiste el agrado que es el objeto de la poesía... (B.33, L.586)

La belleza y el agrado es algo relativo. Lo único que podemos saber sobre lo que nos agrada es que hay una cierta relación "entre nuestra naturaleza débil o fuerte, tal como ella es, y la cosa que nos agrada". (B.32, L.525)

La idea del canon de belleza –la belleza objetiva– que tanto entusiasmaba no sólo a los atenienses sino también a los renacentistas, era algo arraigado en lo cultural. Pascal intuyó que lo bello no era algo ontológico sino subjetivo. No tenía el carácter frío de lo racional. Es algo subjetivo. Pascal no participa de un concepto de arte equivocista –como el que observamos en la sociedad posmoderna– pero se inclina a lo *analógico*. El artista debe buscar el agrado más que reproducir un modelo o un objeto ideal.

La estética, como la moral, depende más del sentimiento. Pascal reivindica así el sentimiento como facultad de enjuiciar y su validez para constituir un auténtico conocimiento. Hay que saber encontrar el espacio para lo subjetivo, para lo más propio y lo que diferencia a cada uno.

h) Posibilidad de ser al mismo tiempo géometa y sutil

Sería deseable que los géometras acogieran el espíritu sutil y, al mismo tiempo, todos los sutiles deberían ser géometras llegado el caso. Pero, como reconoce Pascal, quien posee uno no comprende nada del otro. Habitualmente no se dan en la misma persona porque suponen una inteligencia, una mentalidad, apta para un dominio pero inútil para el otro.

Lo que hace, pues, que ciertas inteligencias sutiles no sean géometras es que no pueden, de manera alguna, volverse hacia los principios de la geometría, pero lo que hace que los géometras no sean sutiles es que no ven lo que tienen delante... (B.1, L.512)

Al establecer la diferencia entre los esprits, Pascal no pretende –como se podría pensar– emitir un juicio sobre ellos o decir que uno es mejor que otro. Se desea, únicamente, destacar su limitación. Quienes no reconocen la parcialidad de cada uno son los que fracasan al aplicar su método a toda clase de saber.

Los que están habituados a juzgar por el sentimiento no comprenden nada de las cosas del razonamiento porque quieren ver primero de una sola mirada y no están acostumbrados a buscar los principios. Y los otros, al contrario, que están acostumbrados a razonar por medio de principios, no comprenden nada de las cosas del sentimiento y buscan en los principios y no pueden ver de una sola mirada. (B. 3, L.751)

i) Sujeto del espíritu geométrico y sujeto del espíritu de sutileza

El espíritu geométrico representa al hombre lógico, racional, incapaz de comprender que la razón no puede comprenderlo todo. El hombre sutil, por otro lado, tampoco se da cuenta de que la intuición no siempre acierta.

Pascal cuenta con su propia experiencia. Ha constatado personalmente la existencia de estos dos tipos de personas. Conocía científicos que creían que la geometría y las matemáticas eran las únicas ciencias posibles. Podemos pensar en Roberval, amigo de su padre. Según Arnauld era el geómetra más grande de París, y también, por lo visto, el hombre más desagradable del mundo, insensible para todo lo que no fueran las matemáticas.

Pascal, que desde su juventud experimentó una inclinación y una facilidad extraordinarias para las ciencias, se dió cuenta después de su limitación. En los Pensamientos –obra que, como es sabido, no pudo terminar– anota:

Escribir contra los que se internan con excesiva profundidad en las ciencias: Descartes. (B. 76, L. 553)

Pascal conocía también ejemplos de las limitaciones del espíritu de sutileza.

Las inteligencias sutiles, por el contrario, al haberse acostumbrado así a razonar de una sola ojeada, se quedan tan asombrados cuando les presentamos proposiciones en las que no comprenden nada y en las que para iniciarse hay que pasar por definiciones y principios tan áridos que no están acostumbrados a verlos así en detalle, y se apartan y se disgustan de ellos. (B. 1, L.512)

Es posible que en este caso Pascal pensara en Meré, con quien discutían problemas de matemáticas sin llegar a ponerse de acuerdo: su espíritu de sutileza no lograba adaptarse al método matemático.

Sin embargo, Pascal advierte que no es imposible ser sutil y geómetra al mismo tiempo, aunque sea inusual. Defiende al hombre honrado y honesto (*l'honnête homme*) que no se limita a un determinado campo de conocimientos y que no quiere cerrar los ojos ante los problemas que le afectan como hombre mortal.

IV. Conclusiones

Frente al racionalismo que se instauro con fuerza en su época, Pascal descubre los límites del espíritu científico. Su figura aparece también para nuestros tiempos como un antídoto a la univocidad científicista tan presente aún en nuestros días.

Descartes se propuso asentar todo el edificio de la Filosofía en una firme y lograr un saber universal. Spinoza lleva el método cartesiano a sus últimas consecuencias y continúa esa línea univocista aplicando a la Ética un método rigurosamente geométrico. Pascal rompe todos esos moldes y muestra los límites de las ciencias.

Hoy se tiende precisamente a subrayar el papel que desempeña la Ciencia. Continuamente nos maravillamos ante sus adelantos que parecen no tener límites; ni siquiera desde una instancia distinta a ella misma como es la Ética.

En pleno siglo XVII, cuando comienza el auge de la nueva ciencia, es -paradójicamente- un científico quien anuncia el peligro de sobrevalorar la importancia de las ciencias, y lo hace mostrando la riqueza que tiene la verdad.

Se puede concluir -aunque no pretendo hacer de este trabajo un estudio cerrado- que este tipo de Hermenéutica (la Hermenéutica analógica) es un camino que conduce a tener -y ofrecer- una visión equilibrada (más adecuada) de la realidad. Nos ayuda a desprendernos del orgullo positivista, y permite encontrar un modo de vivir que -sin caer en el relativismo moral- sabe encontrar la solución recta en cada circunstancia.

SOBRE EL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE MAURICIO BEUCHOT COMO HUMANISMO ANALÓGICO

Napoleón Conde Gaxiola,
Universidad Intercontinental,
México, D.F.

Introducción

En lo que sigue presentaremos la reflexión de Mauricio Beuchot sobre el humanismo. Además de haber estudiado este tema históricamente, le ha dedicado su meditación sistemática. De esta manera ha llegado a proponer un tipo de humanismo, a saber, un humanismo analógico. Lo ha trabajado sobre todo como humanismo cristiano, tanto en su aspecto historiográfico como en su aspecto doctrinal, pero puede aplicarse a cualquier tipo de humanismo.

En realidad, después de las críticas que al humanismo hizo Heidegger, daba la impresión de que no era factible levantarlo de nuevo teóricamente. Sin embargo, Beuchot se da cuenta de que hay un equivocismo de fondo en ese ataque heideggeriano al humanismo, el cual había sido concebido de manera demasiado univocista, y por ello resultaba comprensible esa reacción tan hostil. Eso hace que sea pertinente un nuevo planteamiento del humanismo, pero ya no desde la perspectiva univocista ni equivocista, sino analógica, que le da un carácter distinto y original.

Trabajos sistemáticos

Efectivamente, el otro aspecto de la labor de Beuchot en la línea del humanismo es, además de sus trabajos historiográficos, su obra sistemática, esto es, sus estudios sobre la crítica que se hace al humanismo en la postmodernidad, y, sobre todo, la propuesta que él mismo hace de restaurar el humanismo, o ir a un nuevo humanismo, aplicando su Hermenéutica analógica, que es una propuesta suya como filósofo latinoamericano.

Después de Nietzsche, Heidegger fue uno de los críticos más acerbos del humanismo. Dice que es contradictorio, porque supone que el hombre es un animal y además es racional, y, sobre todo, dice que es imposible, porque la tecnocracia lo desbancará. Beuchot recoge esas críticas, que han agudizado varios pensadores posmodernos; las analiza y busca la salida en un humanismo que él mismo llama analógico.⁹³

Sobre todo, Beuchot aplica su idea de humanismo en la fundamentación filosófica de los derechos humanos. Es en dichos derechos donde se ve el resultado de la dignificación del hombre que realizó el humanismo de todos los tiempos.⁹⁴ En esa fundamentación filosófica de los derechos humanos, Beuchot ha aplicado su idea de humanismo, reflejando una idea de hombre analógica, esto es, rica e integral del mismo, que trata de abarcar todos sus aspectos en el análisis del ser humano.⁹⁵ Inclusive, con base en este humanismo analógico, ha

93 *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: UIC – M. A. Porrúa, 1996.

94 *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI, 1993 (2a. ed. 1996; 3a. ed. 1999; 4a. ed. 2001); *Derechos humanos, positivismo y antinaturalismo*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, n. 22, 1995; *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999 (2a. ed., 2001), con J. Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, n. 22, 2000.

95 "Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos", en *Éthos* (Buenos Aires), 19-20 (1992), pp. 19-27; "El fundamento filosófico de los derechos humanos: la naturaleza del hombre y sus necesidades básicas", en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), nn. 47-48 (1996), 337-344; "Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos", en C. I. Massini-Corneas (comp.), *El antinaturalismo actual*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1996, pp. 17-26; "Los derechos humanos y el fundamento de su universalidad", en J. Saldaña (coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1997, pp. 51-60.

propuesto una fundamentación filosófica de los derechos humanos muy personal, original y propia.⁹⁶

También ha mostrado esa idea de humanismo en sus análisis sobre la sociedad y la cultura.⁹⁷ Igualmente, en la filosofía política.⁹⁸ Pero, sobre todo, en filosofía del hombre o antropología filosófica, que es la base de todo ello.⁹⁹ En esta línea antropológico filosófica, cabe destacar sus trabajos sobre la idea muy conectada con el humanismo del hombre como microcosmos y todo lo que de ello se deriva en la actualidad.¹⁰⁰

Otro aspecto que ha adquirido el humanismo de Beuchot, ha sido en sus estudios sobre la Filosofía de la cultura,¹⁰¹ y, sobre todo, del multiculturalismo o pluralismo cultural, de modo que se permita

96 *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México: UIA-ITESO, 1997; *La fundamentación de los derechos humanos como problema moral*, México: UNAM-UNESCO, Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, n. 1, 1998; "Hacia una nueva propuesta para la fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Ars iuris* (Univ. Panamericana, México, D.F.), n. 25 (2001), pp. 213-230.

97 "Fundamentos filosóficos del compromiso y la comunidad", en *Libro Anual del ISEE* (México), 7 (1978), pp. 99-115; "La inserción en la cultura", en *Logos* (ULSA), X/29 (1982), pp. 29-38; "El problema y dilema de la tolerancia: noción histórica y filosófica", en Varios, *Dilemas morales de la sociedad contemporánea 2*, México: Ed. Torres Asociados, 1997, pp. 57-76.

98 "El neoconservadurismo postmoderno y la antropología filosófica de la Época tecnológica", en *Cuestión social*, 1/3 (1993), pp. 292-302; "El humanismo en el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. Algunas apreciaciones", en Varios, *Homenaje en memoria del Dr. Miguel Mansur*, México: UIA, 1994, pp. 8-16.

99 "La antropología filosófica y la tecnología", en *Cuadernos de Promoción Social*, n. 3 (1979), pp. 1-14; "Sujeto e intencionalidad en la filosofía hermenéutica", en *Pedagogía*, 3a. Época, vol. 10, núm. 3 (1995), pp. 16-23; "La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía", en *Crítica jurídica* (UNAM), 16 (1995), pp. 17-25; "El proceso histórico de la noción de persona y su aplicación a la ciudadanía. La persona como origen de deberes y derechos", en V. Arredondo Ramírez (coord.), *Ciudadanía en movimiento*, México: UIA, 2000, pp. 39-52.

100 "Microcosmos y psicología", en *Diálogos* (El Colegio de México), n. 90 (1979), pp. 10-15.; "Sobre el hombre como microcosmos", en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* (Medellín, Colombia), vol. 42, n. 137 (nov. 1993), pp. 45-51; "Microcosmos e historia", en *Folios del Centro de Investigaciones Humanísticas* (Universidad de Guanajuato, México), n. 4 (1994), pp. 5-19.

101 "La hermenéutica analógico-icónica y la investigación en ciencias humanas", en *Universidad de México*, nn. 560-561, septiembre-octubre 1997, pp. 8-11; *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia: Ed. Jitanjáfora, 2002, 228 pp.

una interculturalidad dentro de la democracia.¹⁰² En esto centra la función del filósofo en el futuro.¹⁰³

Y es que a ello ha dedicado buena parte de su reflexión que se da alrededor de su propuesta de una Hermenéutica analógica,¹⁰⁴ la cual ha sido aplicada al tema del humanismo. Uno de los elementos que recoge es la aplicación de la Hermenéutica analógica al estudio de los clásicos y de la tradición clásica en México, singularmente en la Nueva España, cosa que tanto ha hecho.¹⁰⁵

Pero, sobre todo, está su propuesta de un humanismo analógico. Éste consiste en buscar, a semejanza de nuestros humanistas novohispanos, la justicia, sobre todo distributiva. Ellos fueron los que se dieron a la defensa del indio, en un tiempo en el que todos querían justificar su opresión. Ellos fueron los que asumieron el estudio de la cultura indígena, en un momento en que amenazaba perderse su

102 "Interculturalidad", en A. Ortiz-Osés - P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376-383; "La filosofía ante el pluralismo cultural", en *Revista de Filosofía (UIA)*, 30 (1997), pp. 237-254; también en *Justicia y Paz - Revista de Derechos Humanos* (México), nn. 48-49 (1998), pp. 20-28; "Hacia un pluralismo cultural analógico", en *Segunda Coloquio de Teología. Secularidad y cultura contemporánea*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 101-109; "Globalización: traducción intercultural y universalización", en *Utopía* (Morelia, Mich.), 1 (ene-mar. 1999), pp. 2-8; "Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia", en *Síntesis* (UNIVA, Guadalajara, Jal.), V/10 (1999), pp. 34-46; "Pluralismo cultural analógico y derechos humanos", en G. González R. Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 107-121.

103 "La función del filósofo en el siglo XXI: La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente", en *Logos* (México), 22/64 (1994), pp. 11-22; "El filósofo en y para el tercer milenio", en *Vertebración* (UPAEP, Puebla), año 13, núm. 48 (2000), pp. 47-62.

104 "Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad", en la revista *Universidad de México*, nn. 567-568, abril-mayo 1998, pp. 10-13; "La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la post-modernidad", en *Páginas de Filosofía* (Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina), año VII, n. 9 (2000), pp. 51-58; "La hermenéutica analógica. Reflexiones desde la filosofía", en *Memorias del foro Los retos del siglo XXI a la filosofía*, Guadalajara, Jal.: Instituto de Filosofía, 2002, pp. 3-13.

105 "Filología clásica y hermenéutica", en Esther Cohen (editora), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México: UNAM, 1995, pp. 41-61; "La hermenéutica analógica en la filología", en B. Clark de Lara y F. Curiel Defóssé (coords.), *Filología mexicana*, México: UNAM, 2001, pp. 619-637.

recuerdo. Y, sobre todo, se trata de un humanismo abierto, que no se cierre ni a la técnica, ni a la ciencia, ni a ninguna de las dimensiones del hombre, como lo simbólico, estético y religioso, pero dando a cada una de estas dimensiones su lugar equilibrado y justo.¹⁰⁶

Humanismo analógico

El humanismo que Beuchot propone o reconstruye es, pues, analógico e icónico. Es analógico en cuanto pretende ser un humanismo proporcional, esto es, no excluyente sino incluyente, de modo que pueda recibir el calificativo de democrático. En efecto, algo que caracteriza la democracia es la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades y la igualdad de retribución. Y, concretamente, la justicia, tanto legal, como conmutativa y, sobre todo, distributiva, tiene el modelo de la analogía o proporción, proporcionalidad. Se trata de conceder a cada quien la porción o proporción que le corresponde en el bien común, con lo cual se efectúa la justicia.

También es analógico este humanismo en el sentido de crear convergencia e integración, en este caso atendiendo al multiculturalismo o pluralismo cultural que se da en la mayoría de los países. Ya se plantea la interculturalidad, la cual es sumamente analógica, pues no se trata, unívocamente, de encerrar una cultura para que no interactúe con las otras, lo cual ya resulta imposible, ni tampoco de abrir equívocamente la puerta a todos los relativismos que están proliferando, sino que se trata de implementar un humanismo que pueda incluir lo más que se pueda las diferentes culturas, pero con la posibilidad de aprender unas de otras y, por lo tanto, de criticarse unas a otras desde el legado de experiencia histórica o sabiduría adquirida, que pueden ponerse en diálogo, y de esta manera será una sapiencia compartida, algo verdaderamente intercultural.

106 De esto nos habla ya Beuchot en su libro *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*, Madrid: Caparrós Editores (Colección Esprit), 1999; pero también en su interesante artículo "El humanismo cristiano como humanismo analógico", en *Doctor Communis* (Roma), n.º. III (2002), pp. 70-79.

Además, es un humanismo analógico porque trata de preservar lo más posible, dentro de ese marco de igualdad que exige la justicia, lo más que se pueda de diferencias culturales, las cuales están radicadas en las ideas de bien, esto es, de buena vida, o de calidad de vida, o de felicidad, que provienen de la cosmovisión de cada grupo cultural. Como hemos visto, éstas pueden ponerse en contacto y en diálogo, para criticarse y aprender unas de otras, de modo que resulte posible, por ejemplo, quitar todo aquello que vaya en contra de valores transculturales, como lo que se oponga a los derechos humanos.¹⁰⁷

Algo que parece importante en este contexto es la raíz simbólica de la identidad de las culturas. Más que en los aspectos políticos (geografía, gobierno, etc.), la identidad cultural está radicada en el aspecto simbólico del hombre (lenguaje imaginario, social, religión, historia común, todo lo que constituye la cosmovisión), por lo que el estudio y el trabajo de la parte cultural de las comunidades que se comprometen en la construcción del humanismo tiene que recibir un apoyo muy grande. Se trata de encontrar lo que de verdad es más constitutivo de una cultura, y lo que puede realizar la identidad cultural, y, por lo mismo, lo que puede explicar y ayudar a armonizar las diferencias culturales, de modo que se consiga lo más posible de un humanismo intercultural. Esta interculturalidad, que es compartir los elementos y contenidos de las diferentes culturas en convivencia, es lo único que puede revelar los aspectos trans-culturales que unifican en el fondo a todas ellas.

La misma historia de México, sobre todo la de su pensamiento y, en concreto, la de su filosofía, nos muestran una presencia muy fuerte del humanismo en ella. Ese humanismo fue vivido analógicamente, de una cierta manera, por los indígenas en la época prehispánica; después, en las discusiones sobre la conquista y colonización, fue el humanismo de algunos lo que evitó que se totalizara la masacre.

107 Cf. M. Beuchot, "El humanismo en el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. Algunas apreciaciones", cit., pp. 9-10; N. Conde, *Hermenéutica analógica. Definición y aplicaciones*, México: Primero Eds., 2002, pp. 139 ss.

Fue también lo que impulsó a buscar mejorar la situación tan desastrosa de los indios después de su derrota, a tal punto que andaban dispersos por las montañas, y hubo que reunirlos en pueblos. Fue asimismo lo que movió a procurar la dignificación de los mismos naturales en todo el tiempo de la colonia, y fue igualmente lo que impulsó las luchas de emancipación. Sobre todo, fue lo que alentó el mestizaje y la hibridización pluricultural.¹⁰⁸ Pues bien, todas esas son cosas que de alguna manera tienen que recuperarse para el México actual, para que pueda labrarse un destino y avanzar hacia algo mejor que lo que tiene ahora.

Nos toca a nosotros impulsar y hacer realidad esa idea del humanismo, para que se concrete en nuestros países. Por lo pronto, ya un avance será el darle un sustento teórico, como el que hemos visto que se ha desplegado aquí. Ese trabajo doctrinal es importante, porque guiará a la praxis, de manera que tenga una claridad suficiente para ser aplicada y manifestada en lo real. Tal estudio teórico, sobre todo filosófico, es el que nos puede sacar de la deplorable situación que, tanto en la teoría como en la práctica, tenemos hoy en día.

108 Cf. M. Beuchot, "Conflicto cultural", en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 57-61.

Conclusión

Vemos, de esta manera, que el trabajo de Mauricio Beuchot sobre el humanismo abarca no sólo el aspecto de trabajo historiográfico, de estudio del humanismo en la historia, sobre todo en la de nuestra Nueva España, sino que también contiene un importante aspecto de construcción sistemática. En efecto, él mismo se da a la tarea de proponer y elaborar un humanismo analógico, que pretende no ser excluyente sino abarcador, democrático e intercultural.

Ésta ha sido una labor en la que el filósofo mexicano ha puesto mucha dedicación, pues le parece importante para salir del marasmo social y político en el que nos encontramos. Buscar un humanismo atento a las críticas que ha recibido, para no repetir los errores que cometió por inclinarse demasiado a los extremos univocistas (totalitarismos) y equivocistas (*laiser faire*), sino encontrar la adecuada oscilación y equilibrio inestable o dinámico de la analogicidad, en la que se realice la proporcionalidad que confiere la justicia.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y PEDAGOGÍA DE LO COTIDIANO

Ma. del Socorro Contreras Ramírez,
Universidad Pedagógica Nacional,
Plantel Ajusco, México, D. F.

Presentación

En una obra conjunta¹⁰⁹, Beuchot y Primero pretenden entrelazar dos perspectivas teóricas que se pueden aplicar a la práctica educativa. Se trata de un andamiaje filosófico que une a la *Hermenéutica analógica* con una vertebración pedagógica, *la pedagogía de lo cotidiano*. Su importancia radica en las aportaciones que puedan dar a la tarea educativa.

Es en la relación maestro-alumno donde tiene cabida la Hermenéutica para interpretar esta acción significativa; el maestro es sin duda un hermeneuta que interpreta a sus alumnos, para darles lo que necesitan y lo que esperan de él, lo que les es indispensable y también lo que les motiva para lograr un mejor aprendizaje.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la educación comienza desde que el niño nace, entrando a una cultura que se debe apropiarse hasta identificarse e incluso enriquecerla. Por eso es conveniente considerar que se educa desde lo cotidiano y para lo cotidiano. Todo

¹⁰⁹ Mauricio Beuchot Puente y Luis Eduardo Primero Rivas, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores (Col. Construcción Humana), México, 2003, 150 ps. ISBN: 968-5554-04-8.

esto ocurre no sólo en casa, sino de manera oficial en preescolar, en primaria, secundaria, preparatoria, educación superior, tanto en una carrera técnica o en una científica, o en una humanística, todo lo que se profundice será puesto al servicio y comprensión del ser humano, para hacerlo mejor y más feliz en esa vida cotidiana que es la de todos.

Los autores consideran que la Pedagogía de lo cotidiano, mira lo que hace educable al hombre y también aquello para lo cual se le educa, por ello se le puede dar un andamiaje hermenéutico amplio a la vez que riguroso, en donde la Hermenéutica Analógica irá a sus anchas con una Pedagogía de lo Cotidiano pues ambas buscan educar al ser humano en el camino de la virtud, el cual es autoformación con un ingrediente de conducción tomando al maestro como modelo, dando un elemento de cognitividad, en un marco de interacción lleno de sentimientos para encontrar los caminos de enseñanza de virtudes y valores, además del aprendizaje de los conocimientos que sean convenientes y conducentes.

En su *Introducción* Luis Eduardo Primero Rivas establece la empresa educativa del desarrollo de seres humanos virtuosos, como tesis que sintetiza la enseñanza educativa de la Hermenéutica Analógica.

Por sus *Principios* es una sistematización categorial para darle sentido al mundo, a la vida y a la historia. Por sus fundamentos es una ontología; una ética que supone tanto una antropología filosófica como una axiología; una teoría del cambio que quizá pueda formularse como una teoría de la historia; una gnoseología organizada como una lógica y una epistemología. Igualmente supone e implica una estética; otras asociaciones conceptuales la hacen una filosofía afirmativa, flexible y personal.

La analogía es su argumento central para interpretar al ser, reconociendo los elementos que componen su objetividad, al tiempo que permite entender los contextos que definen al ente en cuanto símbolo, presentando la totalidad en la cual se limita y constituye.

Los conceptos recuperados sirven para hacer un análisis educativo partiendo de su filosofía educativa básica: formar seres humanos virtuosos. Desagrega las virtudes en intelectuales y morales, de las primeras se derivan virtudes gnoseo-epistémicas-lógicas e interpretativas, de las segundas las virtudes para la vinculación interpersonal.

Establece una línea de trabajo para la teoría y la práctica de la educación, su paradigma está vinculado con su mostrar, es el ícono que nos hace conocer todo y permite reconstruir por nuestra cuenta a partir de pocos elementos. Así, el maestro es un ícono para el alumno, es decir, un paradigma que muestra y dice, y en su enseñanza debe promover la formación de virtudes intelectuales y morales en el que forma, con recursos de entendimiento, comprensión y lógica que él mismo debe tener; por ello exhibe un comportamiento moral, ejecutivo, realizador y pragmático. Debe promover en lo fundamental virtudes cognitivas, epistémicas, lógicas y operativas en el que educa para responder a los criterios de la comunidad.

Mauricio Beuchot plantea catorce sugerencias formativas; sintetizando, puedo decir que propone la construcción de un modelo pedagógico centrado en la formación de virtudes; así, para enseñar una ciencia al alumno, el maestro no sólo le informa sino forma en él hábitos útiles, cognoscitivos y teóricos. Durante la enseñanza se preocupa porque el alumno aprenda habilidades y virtudes, por estimular sus potencialidades a través de la imitación y el juego. La virtud de la prudencia hace que el individuo tenga más capacidad para resolver problemas complicados. Así, la tarea consiste en aplicar el instrumental hermenéutico a la pedagogía a manera de filosofía de la educación.

Entre los conocimientos filosóficos mínimos que deben tener los trabajadores y trabajadoras de la educación se encuentran:

- a) Una Ontología que le permita tener una noción del ser.
- b) Una Teoría del Conocimiento que le de las determinaciones del conocer. Un orden de pensar asociado a una lógica.

- c) Una Antropología filosófica que defina al ser humano tanto para saber cómo es el que educamos como para aclarar qué deseamos formar.
- d) Una Ética o Teoría moral que le permita normar su práctica, se enseña más por lo que se muestra que por lo que se dice.
- e) Una Filosofía de la Historia que le dé tanto dirección de la dinámica de la sociedad donde actúa como la actualización de sus conocimientos para estar viviendo en el presente
- f) Una Estética que le facilite el actuar bello y armónico y buscar tales resultados en el que forma.
- g) Una Filosofía Social que le permita distinguir intereses comunes a los cuales sirve y el tipo de personas que forma, la cual le permitirá establecer su filosofía de los fines y su filosofía educativa como intención.

Hermenéutica

En *Hermenéutica Analógica y Educación*, los autores nos dicen: La Hermenéutica es la disciplina de la interpretación, trata de comprender textos escritos, hablados, actuados. En las ciencias humanas se puede aplicar a la interacción educativa, al interpretar la acción significativa que se da en el aula, ayuda a comprender lo que conviene que hagan maestro y alumno, de acuerdo con las necesidades, deseos y expectativas de uno y otro.

La Hermenéutica tiene relación con la enseñanza, al aplicar contextualmente los conocimientos universales que se transmiten a los alumnos, marcando la diferencia entre entender y comprender; en la noción de verdad, junto con la de realidad; y en la tradición al conectar los temas de la Hermenéutica con muchos de la Filosofía de la ciencia o epistemología para que puedan ser fructíferos en su aplicación a la educación.

El modelo de Hermenéutica analógica, además de interpretativo, es analógico, porque tiende al pluralismo, es decir ayuda a com-

prender nuestra historia latinoamericana, pues en ella ve lo que conforma nuestra identidad, el mestizaje; ayudará también a resolver el problema del multiculturalismo al examinar principalmente tres posturas: el multiculturalismo liberal individualista, el comunitarista y el pluralista analógico.

La Pedagogía de lo cotidiano es una propuesta educativa que trata de abarcar no sólo lo relativo a la escuela, sino a otros ámbitos de la vida; tiene sus bases en la idea de Ágnes Heller de revolucionar la vida cotidiana, a partir de un concienzudo estudio sociológico de la vida misma. Ubicada en el pensamiento dialéctico, plantea el pensar como primer momento del trabajo intelectual, oscilando entre la teoría y la praxis.

En su propuesta, el docente como investigador educativo ocupa un lugar preponderante, se piensa en la docencia como aquello que alimenta la investigación misma, la posibilita y le da sentido. También se concede espacio a la epistemología comunicativa como indispensable en la vida cotidiana y con muchos obstáculos; la argumentación democrática requiere ser enseñada a los alumnos; atender al conocimiento científico ayudará a los estudiantes a ejercer su intuición, pero también su raciocinio, buscando lo más posible la objetividad. La epistemología y metodología resultantes se ven en la noción marxiana de ciencia, con su carácter crítico, dirigido hacia una construcción conceptual en una ética del conocimiento.

La aplicación de la Hermenéutica analógica a la educación está en proceso, también su aplicación al multiculturalismo. Sin embargo, quedan algunas tareas pendientes relacionadas con la solución de problemas teóricos al paso de la experiencia y la praxis, pues es donde la teoría adquiere claridad y coherencia. Se está trabajando tanto en la parte teórica de sistematización, como en la práctica de aplicación.

Antropología Filosófica y Educación

Los autores puntualizan: hay una Filosofía del hombre subyacente a toda pedagogía o Filosofía de la educación. De hecho hay una idea de hombre detrás de toda empresa humana.

¿Qué idea de hombre subyace a la Hermenéutica analógica?

Es un modelo de hombre como núcleo de intencionalidades con una parte consciente conformada por el conocimiento y la voluntad y una inconsciente que abarca todo el aspecto del mundo pulsional, coincide con lo que antiguamente se denominó pasiones y después sentimientos. De ahí que la educación tiene que tocar no sólo lo relativo a la razón, sino también lo relativo a la voluntad y algo por lo menos de los sentimientos.

La pedagogía tradicionalmente ha atendido lo consciente y la terapia lo inconsciente. La educación es asimilación y en un principio prácticamente repetición, hacia el final es promoción de la creatividad. Detrás de esta concepción existe la idea de un hombre libre y dialogal. La educación da cauce a las intencionalidades del hombre a través de las virtudes, siendo las virtudes hábitos que cualifican al individuo.

Hay virtudes teóricas, como el intelecto, la ciencia y la sabiduría y virtudes prácticas pertenecientes al hacer en el sentido de producir y al actuar como acción moral; se refieren a la técnica y están vinculadas con la prudencia.

La intencionalidad se despliega en la vida del hombre desde el hogar, pasando por la escuela elemental, hasta la universidad. En la familia se educa para lo cotidiano.

Las pedagogías atienden mucho a la educación intelectual y muy poco a la educación de la voluntad, debiendo de ir juntas, pues ambas forman parte de nuestra cotidianeidad. Por eso tenemos como

camino el buscar maneras de encauzar los impulsos para el bien del individuo y de la sociedad, en un ambiente de participación y solidaridad, sin ser represiva ni inhibitoria, sino meramente sublimatoria de ilusiones. Para conducir el arte de la vida.

Así, la Hermenéutica analógica puede aportar un marco epistemológico para fundamentar nuestro conocimiento, ser la lógica que busque los esquemas formales que pueden dar validez a nuestros razonamientos y la metodología que da las reglas de procedimiento más usuales dirigidas a ciertas áreas del saber de la pedagogía de lo cotidiano.

Sobre la Educación de los sentimientos

La historia nos lleva a Grecia, desde los presocráticos y pitagóricos hasta llegar a los socráticos, donde Aristóteles ofrece un cuadro sistemático de las pasiones. A lo largo de la Edad Media también se ven tratados de las pasiones; San Agustín y Tomás de Aquino se dan la mano con el cristianismo. Durante el Renacimiento, vuelve la relatividad del placer, para pasar, durante la Ilustración, de las pasiones a los sentimientos, grandes moralistas y psicólogos conceden un lugar a la educación de los sentimientos.

Más recientemente, en la Teoría de Freud aparecen las pulsiones, la dualidad amor-odio en la forma de Eros y Thanatos, el dolor y el placer, la alegría y la tristeza, la angustia y la seguridad, se relacionan con las pasiones.

Los sentimientos se clasifican y dividen siguiendo las tendencias egocentristas o altruistas o según el conocimiento, y éste puede ser de lo verdadero, de lo bello o de lo bueno; así surgen los sentimientos intelectuales, estéticos y morales. La educación de los sentimientos es, por tanto, parte de la educación moral de los individuos; el amor mueve a la acción principalmente, la pereza y la apatía son enemigas de la virtud; al método de educación se han aplicado las leyes de asociación de imágenes o ideas como leyes de la vida sentimental.

Hermenéutica Analógica y Pedagogía de lo Cotidiano

Entonces tenemos que la Hermenéutica analógica contribuye a re-significar, re-simbolizar el material con el cual se conforma la personalidad a través de la educación y que es el mundo simbólico con el cual interactúa el ser humano en formación. Propone “una Hermenéutica de sí” que nos capacite para pensar, escribir o delinear “el sí mismo”. Mientras que la Pedagogía de lo cotidiano, avanza en la idea de realizar la educación con un concepto amplio que postula, primeramente, la formación de la persona.

Así el *proceso educativo* es la integración de símbolos que conforman apropiaciones del sujeto que se forma y de las condiciones materiales instrumentales y prácticas en las cuales aquéllos se integran a la persona. Por consiguiente, el análisis educativo deberá atender en primer lugar a la formación de la persona, estableciéndose los objetivos formativos y las estrategias para lograr una formación de calidad en todos los niveles, tanto en el orden material como en el instrumental.

Los autores plantean nueve instancias que buscan presentar las formas en las cuales se realiza la actividad humana de conformación de la personalidad, iniciando por las histórico- sociales en las que se inserta el individuo al llegar a este mundo:

1. La estructura básica de la personalidad, definida por la integración de su carácter psíquico, la potencialidad básica de su carácter moral y sus particularidades anatómico-fisiológicas.
2. El núcleo familiar de la socialización primaria del infante.
3. La condición de la clase social hegemónica del barrio, asentamiento humano donde se realiza esta socialización.
4. El momento de desarrollo de la clase social, en la que se inserta.
5. El estado de las relaciones de producción en la región donde se realizan los anteriores procesos.

6. La situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados.
7. El momento histórico de la correlación de las fuerzas sociales vigentes en la realidad considerada.
8. La praxis del modo de producción y apropiación dominante en el momento de nacer el individuo, es decir, la dinámica cotidiana que se realiza efectivamente en el entorno de la persona analizada.
9. La organización y estructuración del modo de producción y apropiación en cuanto tal y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica.

Antropología filosófica y Psicología del desarrollo

Los autores presentan los niveles de conformación del ser humano según sus órdenes de integración. Piensan que estamos integrados en tres niveles básicos que corresponden a las actividades indispensables para vivir y reproducir la vida. Somos prácticos, sensibles e intelectuales. Dichos niveles se despliegan en triadas para conformar y reproducir la cultura, el concentrado de la memoria social e histórica. La génesis de la subjetividad para apropiarse de su entorno y se concreta en el desarrollo de una psicología que tiene en la niñez su momento de conformación privilegiado. De aquí surge la Psicología del desarrollo que en nuestros referentes conceptuales está asociada a tesis piagetianas, vinculadas a la conformación del carácter.

#	Tipo óntico	Nombre del nivel	División en subniveles	
1	Subjetividad	Intelectualidad	3	Filosófico
		Racionalidad	2	Científico
		Conciencia	1	Ideológico
2	Sensibilidad		3	Afectividad
			2	Percepción
			1	Sensoriedad
3	Objetividad	Práctica	3	Educativa
			2	Moral
			1	Económica

Presentan el desarrollo intelectual en las etapas, períodos y estadios manejados por Piaget a fin de facilitar el marco general del desarrollo psíquico según el autor ginebrino.

Educación, Hermenéutica analógica y Memoria

En este último capítulo, Beuchot y Primero, en una búsqueda por aplicar la Hermenéutica a la educación, reseñan la publicación española de Joaquín Esteban Ortega titulada *Memoria, Hermenéutica y Educación* que propone como búsqueda central “una Hermenéutica de la memoria que ayude a concebir la experiencia educativa con toda plenitud”. A Ortega le interesa “acceder a algún modelo el desarrollo práctico de la función docente”.

Sostiene que la memoria es una energía, citando a Gadamer menciona: “retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación”. Su tesis básica puede plantearse así: Hay que recordar para integrarse en la historicidad humana, para tener la cultura, recuperando así la experiencia Hermenéutica que nos define como seres humanos y conforma nuestro proyecto de vida.

Los razonamientos de Esteban Ortega crean un ambiente intelectual elegante, sofisticado y culto; especifican de forma directa y abstracta, una crítica al mundo existente que lo cuestiona en nombre de una historia cultural que se antoja de élites académicas con visos de aristocracia erudita, ofendida por la pérdida de una memoria que, como esencia humana, se diluye en un tiempo inadecuado para la cultura.

Conclusión

A manera de conclusión puedo decir, que con esta obra, los autores pretenden sugerir suficientes líneas de trabajo para avanzar en una didáctica de la pedagogía de lo cotidiano, inspirada con los aportes brindados por la Hermenéutica analógica, que, identificando la forma con la cual se adquieren las habilidades de significar la realidad, pueda prosperar en promover la formación de seres humanos virtuosos, que, dotados de una racionalidad, puedan manejar adecuada y productivamente su sensibilidad y su actividad, de tal forma que su acción les facilite la formación de símbolos adecuados a su momento de desarrollo, que por su organización permitan avanzar a esquemas subjetivos mayores, con los cuales puedan llegar a ser buenas personas, eficientes profesionales y conscientes ciudadanos que aporten consistente y coherentemente para el bien común.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y FILOSOFÍA

Arturo Mota,
Facultad de Filosofía y Letras,
UNAM, México, D.F.

1. La Hermenéutica como teoría y metodología de la interpretación.

Para iniciar, es importante definir qué es la Hermenéutica: «El término Hermenéutica procede del griego *hermeneuein*, que significa expresar el pensamiento por medio de la palabra y también interpretar y traducir»¹¹⁰. Así podemos observar que *hermenéutica es interpretar*, y el *interpretar* es una *capacidad cognoscitiva* propia del hombre, es por ello que el hermeneuta o intérprete de la realidad es el hombre mismo. De aquí que Gadamer y Heidegger marquen incisivamente la universalidad de la interpretación, y con ello la identificación de Filosofía y Hermenéutica¹¹¹.

Por lo anterior podemos vislumbrar la necesidad de una Hermenéutica que esté acorde con la realidad, a fin de interpretar correctamente la misma realidad. Ahora abordaremos la teoría y metodología empleada en la Hermenéutica según el Tratado de *Hermenéutica Analógica y Perfiles esenciales de la Hermenéutica* de Mauricio Beuchot. Al tratar el tema de la situación de la Hermenéutica en la actualidad, la mejor exposición, por la sencillez de

110 F. CONESA - J. NUBIOLA, *Filosofía del Lenguaje*, 213.

111 Cfr. F. CONESA - J. NUBIOLA, *Filosofía del Lenguaje*, 228.

su presentación y la profundidad de su propuesta, es la realizada por Beuchot, quien además, presenta los supuestos para una Hermenéutica analógico-icónica, que es precisamente el tema de interés en la presente investigación.

2. Teoría de la interpretación

El estudio de la Hermenéutica se inicia, al parecer de Beuchot, a partir de su naturaleza, es decir, de su realidad más íntima, de lo que ella es. Así podemos decir que la Hermenéutica es la teoría y método de interpretar textos, entendiendo por textos incluso aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado, la misma realidad. Esta consideración de la Hermenéutica nos permite concebir que es posible realizar una interpretación no sólo de lo escrito, sino de toda realidad que está incluso más allá de lo escrito, y es por ello que, la interpretación está presente en donde se tienen varios sentidos, es decir, «que contengan polisemia, múltiple significado»¹¹². Si esto no fuera así, si hubiera un sentido, la interpretación sería única, ya que el sentido se manifestaría inmediatamente. De ahí que la Hermenéutica se relacione con la sutileza, siendo esta «Un transponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo e inclusive al oculto; Cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno»¹¹³. Pretende encontrar la intención que el autor imprimió a su texto y descubrir lo que él quiso decir, esto es la tarea del lector, o si se prefiere, del intérprete.

Beuchot indaga sobre el objeto y el objetivo de la Hermenéutica y nos recuerda que el primer problema al que se enfrenta cualquier ciencia es delimitar su objeto de estudio, esto es lo que conocemos como objeto material. Pero no sólo basta con definir el objeto material, también es necesario el punto desde el cual se va a estudiar dicho objeto, en otras palabras, es necesario el objeto formal.

112 M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 11.

113 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 16.

Tomando en cuenta lo anterior, encontramos que: «El objeto de la Hermenéutica es el texto»¹¹⁴. Por otra parte, el objetivo del acto interpretativo es:

La comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Propiamente el acto de interpretar es el de contextualizar, o por lo menos una parte y un aspecto muy importante de ese acto, pues la comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización¹¹⁵.

Con esto Beuchot propone que la Hermenéutica tiene supuestos antropológicos, y por ende, metafísicos y éticos.

Ahora bien, la Hermenéutica tiene una doble realidad en sí misma: es arte y ciencia, al estilo aristotélico. Recordemos que es el Estagirita quien en el *Organon* introduce precisamente «la *hermeneia*, que da la comprensión de lo que se está tratando en el proceso de la argumentación»¹¹⁶, la Hermenéutica es arte y ciencia, de igual modo que la lógica, de la que precisamente se desprende. Es ciencia porque tiene principios que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo de la interpretación de los textos. Es arte por tener un conjunto de reglas que aumentan al ritmo que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona. De esta manera, también está la posibilidad de tener una Hermenéutica abierta, ya que en la medida en que se realicen actos interpretativos, también incrementará el cuerpo del conocimiento de la Hermenéutica.

Después de observar en la Hermenéutica un carácter de ciencia y de arte, nuestro autor se pregunta sobre los tipos de interpretaciones que existen¹¹⁷. Empero antes de enunciar los tipos de Hermenéu-

114 M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 12.

115 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 16.

116 *Ibid.*, 18.

117 En *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Mauricio Beuchot enuncia tres tipos de hermenéutica, a saber: i) intransitiva o reconocitiva; ii) transitiva o reproductiva o representativa o traductiva; iii) normativa o dogmática.

tica, afirma que: «La finalidad fundamental de la Hermenéutica es traductiva... interpretar es traducir»¹¹⁸. Él marca dos tipos de interpretación, a saber: la Hermenéutica *docens* que es la doctrina o teoría y la Hermenéutica *utens* que es el utensilio o instrumento. La Hermenéutica es teoría y práctica, por lo tanto es una ciencia mixta. Cabe señalar, que además de la distinción y unión hecha por Beuchot, también afirma que la teoría es el fin principal de la Hermenéutica, ya que es ella quien fundamentará a la práctica. Lo anterior lo podemos ver en lo siguiente:

La Hermenéutica *docens* es la Hermenéutica en cuanto doctrina o teoría general del interpretar y la Hermenéutica *utens* es la Hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos hallados en su estudio teórico para ser aplicados en la práctica, a saber, las reglas de interpretación... es (la Hermenéutica) primordialmente teórica y secundaria o derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórico¹¹⁹.

Más adelante, citando a Aranguren, Beuchot hace una analogía entre la ética que es teórica y práctica, y la Hermenéutica. Y desde este momento ponemos cimientos para sostener la posibilidad que la Hermenéutica nos brinda de hablar *desde* y *con* la ética. Finalmente, Beuchot encuentra analogía entre Hermenéutica y lógica y Hermenéutica y prudencia.

3. Metodología de la interpretación

Hablar de metodología (reflexión sobre el método) es hablar de un camino (método) que nos lleva a un fin. Y claro está, que según sea el fin que se persiga, así será el camino por recorrer. Este camino, además, estará en todo momento vinculado con el fin, puesto que es acceso a él, y no pueden existir caminos que difieran de su fin. La metodología

¹¹⁸ M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 18.

¹¹⁹ M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 22.

se particulariza en métodos, y éstos dependen de su objeto material y formal de estudio. Es así que el método de la Hermenéutica está sustentada en su naturaleza, es decir, en la sutileza. En palabras de Beuchot: «El método de la Hermenéutica es la *subtilitatis*, la sutileza, en sus tres dimensiones semióticas de implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática»¹²⁰.

Ahora nos ocuparemos de analizar cada uno de los momentos de esta metodología. Beuchot, tomando la reflexión de Ortiz-Osés, nos habla de tres momentos de la Hermenéutica puestos, a su vez, en tres momentos de la semiótica, a saber:

- i) la *subtilitas intelligendi*, que Beuchot llama *subtilitas implicandi*, corresponde a la semántica (significado textual).
- ii) la *subtilitas explicandi*, es la correspondiente a la sintaxis (significado intertextual).
- iii) la *subtilitas applicandi*, que correspondería a la pragmática (significado contextual)¹²¹.

La *subtilitas implicandi* es el primer paso que realiza porque busca ir «al significado textual o intratextual e incluso intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar, sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática»¹²². Beuchot agrega que la implicación es sintáctica en grado eminente. En otras palabras lo que busca es entender el texto.

La *subtilitas explicandi* se da en un segundo momento, y ella «va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario»¹²³. Lo que pretende es explicar el texto.

120 Ibid., 25.

121 Cfr. M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 23-24 y BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 15-16.

122 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 24.

123 Id.

La *subtilitas applicandi* es el último momento y corresponde propiamente a la Hermenéutica, en este momento «se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural»¹²⁴. Aquí hay una aplicación.

Esta metodología se va formando, se enriquece en la vivencia de la teoría con la práctica, de la *aprioridad* y la *aposterioridad*, del análisis y la síntesis, de la inducción y deducción¹²⁵. Y siguiendo Beuchot a Peirce: la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa realizada y que tiene que ser argumentada para ser aceptada, y por lo anterior afirma que cabe hablar sobre pregunta hermenéutica, juicio hermenéutico como tesis o hipótesis, y finalmente argumentación hermenéutica que busca la validez de la contextualización hecha. Además, observa el papel primordial que juega la abducción en la interpretación, ya que permite la emisión de hipótesis interpretativas frente al texto. Esto lo podemos ver de la siguiente manera:

El intérprete se enfrenta a un *representamen*, signo o texto, para interpretarlo, elabora (por abducción) una interpretación por la que resulta un interpretante (o interpretamen) en la mente de ese intérprete, según la cual se da la intención o sentido del signo o texto, y que conduce a la extensión o referencia u objeto designado por ese signo (o el mundo designado por el texto)¹²⁶.

Y esto es posible gracias al papel de la abducción, en palabras de Peirce:

La abducción es el proceso de formar una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; pues la inducción no hace más que determinar un valor, y la deducción desarrolla meramente las consecuencias necesarias de una pura hipótesis.

124 *Ibid.*

125 M4. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 25.

126 *Ibid.*, 26.

La deducción prueba que algo tiene que ser, la inducción muestra que algo es actualmente operativo, la abducción sugiere meramente que algo puede ser¹²⁷.

Posteriormente Beuchot habla sobre el interpretante, afirmando que es un signo de segunda instancia, que puede originar otro y así sucesivamente hasta el infinito, pero sólo potencialmente, ya que es detenido por el contexto. También afirma que hay tres tipos de interpretantes, a decir:

- I. El interpretante inmediato que es la posibilidad de la comprensión del signo de una manera adecuada.
- II. El interpretante dinámico que es lo que en acto o hecho se está interpretando.
- III. El interpretante final que es el resultado final del acto interpretativo realizado, puede llegar a ser ideal si las condiciones en la interpretación lo permiten.

Finalmente «el interpretante puede ser un concepto, un acto o un hábito»¹²⁸. Habla, además, del objeto al que el interpretante conduce y éste puede ser de dos tipos, ya un objeto inmediato, ya un objeto dinámico. El primero es la cosa en cuanto que es representada por el signo y el segundo es la cosa misma independiente de la representación y como aquella que determina al signo en su representación.

Ahora analizaremos los elementos que Beuchot considera en todo acto interpretativo, y estos son: texto, autor y lector. Esto lo realiza siguiendo a Peirce ya que «en el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita»¹²⁹. Es por ello que tanto el autor como el lector tienen una importancia, de hecho nuestro autor lo menciona a propósito de tendencias exageradas. Nuevamente vemos la importancia

127 CH. PEIRCE, *El hombre, un signo*, 136.

128 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 26.

129 *Ibid.*, 27.

de la sutileza al interpretar; ella permitirá no caer en ninguno de los extremos, ni preferir al autor, ni darle prioridad al lector, sino dar el lugar que le corresponde a ambos. Esto es, interpretar prudentemente. ¡Y qué difícil es para el hombre estar en el justo medio! siempre tiende más a algún extremo, y la Hermenéutica, en este caso, no es la excepción. Por ejemplo, el Aquinate, en su oración antes del estudio, pide a Dios que le conceda la sutileza para interpretar, a fin de no caer en ningún extremo, sino más bien, mantener siempre el justo medio en la interpretación. Respecto a lo anterior, Beuchot dice:

El énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro. Hay quienes quieren dar prioridad al lector y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero exagerar en el lado del lector conduce a la arbitrariedad y al caos, y exagerar en el lado del autor lleva a buscar una cosa inalcanzable, inconseguible; cada vez se está suponiendo más que se puede conocer el mensaje igual o mejor que el autor mismo¹³⁰.

Beuchot nos habla de dos movimientos, que son de acercamiento y distanciamiento respecto del texto, inclusive esto sucede con el mismo autor quien ha perdido su texto, pero que pertenece más a él que al lector. El acercamiento nos permite involucrar nuestra subjetividad, el distanciamiento permite cierta objetividad, aunque sea en cierta forma, esto es, «no interpretar lo que uno quiere, sino más o menos lo que quiere el autor»¹³¹. Se vislumbra una lucha de intenciones, de intencionalidades, entre lo que se quiere decir, esto por parte del autor y lo que se quiere leer, esto por parte del lector. Lo anterior es muy importante, ya que si nos inclinamos a cualquier extremo, caeremos en una Hermenéutica univocista o equivocista y esto no favorece nada la interpretación, veámoslo en palabras de nuestro autor:

130 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 27.

131 *Id.*

Es cierto que la sola intención del autor no basta para hacer la interpretación completa, pues estamos leyéndolo desde nuestra situación actual. Pero tampoco basta introducir lo más posible nuestra intención interpretativa de lectores, eso haría que cada quien diera curso libre a su creatividad al interpretar, sin importar ninguna medida proveniente del texto, impuesta por él. Más bien de lo que se trata es de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguardase con la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente¹³².

Encontramos que las intencionalidades al interpretar, ya la del autor, ya la del lector, deben encontrarse de manera sutil, prudencial y analógica, es decir, respetar lo que el autor ha escrito, pero permitiendo, en un margen válido, la interpretación subjetiva que el lector hace del texto. En otras palabras, primero es encontrar los sentidos que el texto tiene, después es buscar la aproximación al justo medio en el encuentro de las intencionalidades, no dar preferencia a ninguna de ellas y finalmente, marcar el margen considerado válido de las distintas interpretaciones. En esto ya encontramos la necesidad de una Hermenéutica analógica.

También encontramos la intención del texto, situándola en el entrecruce de las intencionalidades del autor y el lector. Pero aún cuando el texto pertenece al autor, el texto mismo ya no dice en su totalidad lo que quiso decir el autor, ahora ha rebasado su intencionalidad en el encuentro con la intencionalidad del intérprete; el texto mismo nos dice algo más de lo que el autor imprimió en él, porque el intérprete lo hace decir algo más, lo interpreta desde su propia realidad histórica. Hablar, por lo anterior de la verdad del texto «comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector y vive de la tensión entre ambas, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro»¹³³.

¹³² *Ibid.*, 27-28.

¹³³ M. BEUCLIOU, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 28.

El acto interpretativo, al constar de un texto que contiene en sí un mensaje, un autor quien ha emitido el mensaje y un lector quien interpreta el mensaje, es un acto cognoscitivo, en el que el intérprete se hace intencionalmente presente a un texto que ha sido intencionalmente escrito por un autor, donde ambos, autor y lector unidos por el texto, se presentan a sí mismos, se relacionan.

Ahora bien, al constar este acto de autor y lector, Beuchot distingue las diversas clases de ellos. Es así que el autor es aquel que imprime un mensaje en el texto con una intencionalidad, distinguiendo dos tipos de autores, a saber:

- I. El autor empírico que es el que deja un texto con errores e intenciones, en ocasiones, equívocas.
- II. El autor ideal quien es el que construimos eliminando todas sus deficiencias.

Y el lector es el que interpreta un mensaje en el texto e interpreta el mensaje según su intencionalidad, y son:

- I. El lector empírico que es el que lee o interpreta, con errores de comprensión y mezclando o inclusive anteponiendo sus intenciones a las del autor.
- II. El lector ideal quien capta casi o perfectamente la intención del autor.

También es necesario un código que el intérprete conozca y utilice «para poder descifrar el texto, que es con el que ha sido encodificado y ahora con él tiene que ser decodificado»¹³⁴, esto es, conocer el conjunto de signos escritos, incluso los no escritos para poder leer e interpretar. Además, el texto mismo contiene en sí un significado lleno de intención o intencionalidad, teniendo incluso sentido y referencia, el primero «en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha»¹³⁵; el segundo «en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, producido por el texto mismo»¹³⁶. Aquí

134 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 30.

135 *Ibid.*, 31.

136 *Id.*

encontramos supuestos ontológicos, ya que el sentido nos remite a su referencia, y la referencia nos remite al ser.

Beuchot analiza posteriormente que el texto está destinado a un lector y éste no siempre es el hermeneuta, sino que ha sido dirigido a un público determinado, con una situación concreta y diferente del mismo intérprete y por ello, el hermeneuta tiene un papel difícil, ya que debe contextualizar lo mejor posible, para no errar en su conocimiento, de ahí la importancia de tener la sutileza al interpretar.

Ahora bien, si hemos hablado del método de la Hermenéutica, es necesario ver los pasos a seguir en el acto interpretativo o hermeneutico.

Lo primero que surge ante ese dato que es el texto es una pregunta interpretativa que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo, ya sea una tesis o una hipótesis que se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa¹³⁷.

La pregunta interpretativa puede enunciarse de la siguiente manera: «¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?»¹³⁸, son preguntas que buscan ante todo la comprensión del texto. Las preguntas anteriores (que podemos llamar juicio prospectivo por estar en prospecto o proyecto) serán respondidas por juicios interpretativos (que son juicios efectivos, ya que responden a las preguntas), y éstos se forman en un proceso, ya que inicia siendo hipotético, hipótesis y tesis, finalizando así los pasos del acto interpretativo. Vemos nuevamente la abducción y su importancia en la Hermenéutica.

Beuchot nos habla también de la virtud de la interpretación o *virtus hermeneutica* que los hombres podemos alcanzar, y es más,

¹³⁷ Ibid., 32

¹³⁸ M. BEUCHOT, *Estado de Hermenéutica Analógica*, 32.

debemos alcanzar, gracias a la sutileza y prudencia, siendo ella mixta (teórico-práctica). Distingue entre hermeneutas natos y hermeneutas no natos, unos incrementarán su virtud (prudencia y sutileza), otros aprenderán para no errar¹³⁹. Lo importante no es quedarse con lo que se tiene, sino ir más allá, proponer a la comunidad hermeneuta algo más.

Para concluir esta primera parte de nuestro trabajo, nos resta decir que esta teoría y metodología propuesta por Mauricio Beuchot son, sin lugar a dudas, el resultado de muchos años de ardua investigación. Es más, Beuchot «es un filósofo combativo, que reúne la rara aptitud de la conciliación con la contundencia. Tratado de Hermenéutica analógica es un libro duro, auténtico *tour de force*, donde se hace gala de erudición, habilidad argumentativa y capacidad de conmensurar tradiciones»¹⁴⁰. Estas palabras de Zagal describen la importancia de Mauricio Beuchot en la filosofía mexicana, y es más, me atrevo a decir, en la filosofía mundial, sobre todo en la reflexión y en la propuesta acerca de la Hermenéutica que está en boga en nuestros días.

4. El péndulo hermenéutico

En este segundo momento abordaremos las dos hermenéuticas extremas: la univocista y la equívocista, palabras de Beuchot que inmediatamente nos sitúan en el tema a desarrollar. Hablaremos de sus límites en la interpretación y sus principales manifestaciones en la filosofía.

Antes de iniciar presento una metáfora que he titulado el péndulo hermenéutico. Como sabemos un péndulo oscila entre dos extremos o polos, cada ciclo se completa cuando el péndulo ha llegado al punto más alto de los extremos y su velocidad disminuye poco

139 Cfr. M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 19-20.

140 H. ZAGAL, *Los márgenes de la interpretación en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: a propósito del infinito aristotélico*, 117.

a poco, así como la distancia entre los extremos, pero siempre son antagónicos por pequeños que éstos sean, hasta llegar al centro y guardar reposo. Algo así ha sucedido en la Hermenéutica¹⁴¹, unos llegan al extremo univocista, y otros a su antagónico o totalmente contrario, que es el equivocista. Obviamente los dos dogmatizan su postura y excluyen la contraria, siendo en ambos casos, una reducción de la Hermenéutica. En palabras de nuestro autor:

Sobre la Hermenéutica se cierne el peligro de los que dicen que todas las interpretaciones son válidas, esto es, los que propugnan un relativismo extremo o absoluto de la interpretación. A ellos se oponen los que han sostenido que sólo una interpretación puede ser válida (o verdadera). Al primer extremo, el del relativismo, podemos verlo como equivocismo. Al segundo extremo, el de la interpretación única, podemos verlo como univocismo¹⁴².

Ahora bien, el término unívoco es: «aquel 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 y otras»¹⁴³; y el término equívoco es: «aquel que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmesuración con otra»¹⁴⁴. Explicados dichos conceptos, veamos cómo se aplican estas predicaciones en la interpretación ya que «nos parece, dice Beuchot, que quienes proclaman el relativismo absoluto o extremo de las interpretaciones pecan de equivocismo, mientras que quienes proclaman una única interpretación válida incurren en el vicio contrario, el univocismo»¹⁴⁵.

Si postulamos una única interpretación, siendo ella la única válida, estamos reduciendo la Hermenéutica a un acto de cono-

141 En el fondo es la predicación del ser, y de ahí su aplicación en la hermenéutica.

142 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 38.

143 *Ibid.*, 37.

144 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 37.

145 *Ibid.*, 39.

cimiento inmediato y total de la realidad, ya que hemos afirmado con anterioridad, que ella se manifiesta cuando hay polisemia, es decir varios sentidos, y si sólo hay un sentido, la interpretación no tiene cabida, es autorrefutante. Esta autorrefutación sucede también con las interpretaciones que pretenden ser infinitas, ya que el principio relativista es que todo es relativo, y si todo es relativo, sólo hay algo que no lo es, y es, precisamente que todo es relativo, así se niega la posibilidad de que todo sea relativo porque al menos el principio es absoluto. Es así que:

Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivoicidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente, encierra contradicción performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Sería querer conocer como Dios, que ve todo de manera absolutamente evidente¹⁴⁶.

Por lo anterior encontramos que los extremos se tocan, están en un constante ir y venir, son las oscilaciones del péndulo hermenéutico y que en otro momento he llamado el péndulo del ser.

Para estudiar las dos Hermenéuticas utilizaremos un modelo para cada una de ellas, a fin de encontrar los elementos esenciales. Para el univocismo Beuchot analiza la Hermenéutica positivista, y en el equivocismo la Hermenéutica romántica¹⁴⁷. Nuestro autor agrega: «excluimos el que todos los positivistas fueron univocistas y todos los románticos fueron equivocistas»¹⁴⁸, esto para no caer en error. En esta investigación, en el paradigma univocista, presentaremos precisamente al padre del positivismo, Augusto Comte y en el paradigma equivocista a Friedrich Nietzsche.

146 Ibid., 42.

147 Beuchot propone como paradigma univocista a John Stuart Mill, y como paradigma equivocista a Friedrich Schleiermacher.

148 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 44.

5. La Hermenéutica univocista

Antes de tratar lo referente a la Hermenéutica univocista manifestada en el positivismo, es importante hablar sobre este pensamiento.

El positivismo nace en Francia en el siglo XIX, y fue promulgado por Auguste Comte, heredero de la creencia en el progreso necesario de la humanidad tan difundido en esa época, también creía en el orden y la organización social y por parte de sus profesores, entre ellos Saint-Simon quien ejerció una gran influencia en él, la idea de que el hombre es un ser histórico, en progreso y sobre todo, divinizable. Su pensamiento se puede encerrar en la integración y unión de orden, ciencia y progreso. Y de una forma muy clara en su teoría de los tres estadios de la humanidad y la clasificación de las ciencias.

Comte, en su teoría de los estadios de la humanidad, presenta una visión de la historia, pero sobre todo de la sociedad que llegará a la perfección. Es una teoría basada precisamente en el progreso y la ciencia. Esto lo presenta en tres momentos:

- I. Estadio Teológico
- II. Estadio Metafísico
- III. Estadio Positivo

El Estadio Teológico corresponde a la era en que el hombre respondía a todas sus interrogantes acudiendo a seres sobrenaturales. Época llena de oscuridad y de sinrazón, donde la religión era la rectora de toda la vida. El hombre reacciona ante esta era de mitos y toma conciencia, llegando a la segunda etapa.

El Estadio Metafísico es cuando el hombre deja toda fe irracional, explica la realidad a partir de principios inherentes en los seres, pero ellos son inverificables. Época de pensamiento cargado de especulación abstrusa, y que no permiten el avance de la humanidad.

Sin embargo, el hombre nuevamente da un paso a la siguiente etapa, siendo el paso definitivo.

Finalmente, en el Estadio Positivo, el hombre ha llegado a la madurez y es el estado definitivo de la humanidad. A él llegamos gracias al progreso de la ciencia, que se presenta como la única realidad, todo lo verificable empíricamente es lo único real. Comte considera este estadio a partir de los hechos positivos y ellos son, aquellos hechos experimentables, verificables, repetidos, que implican una ley natural, la cual se convierte en ley científica.

También, Comte hace una clasificación de las ciencias, donde muestra precisamente su teoría, esta clasificación es: astronomía, física, química (siendo este conjunto la física inorgánica), fisiología y física social o sociología (ellas son la física orgánica). Vemos en lo anterior la importancia que juega la ciencia sustentada en hechos positivos, siendo estos los criterios de validez ontológicos y epistemológicos.

Ahora bien, el positivismo contiene en sí dos afirmaciones. La primera es metafísica, en la que lo único real es aquello que puede ser verificado empíricamente. La segunda es epistemológica y afirma que el único conocimiento válido es aquel que las ciencias positivas presentan. Por lo anterior, el positivismo es un reduccionismo de la realidad, llegando a considerar una interpretación única de lo existente.

La Hermenéutica positivista «sostiene que sólo hay una interpretación válida, las demás son en su totalidad incorrectas»¹⁴⁹, esto es, que solamente se acepta una interpretación. Esto es paradójico para la Hermenéutica, ya que sólo ella está presente cuando hay sentidos diferentes y no cuando hay un solo sentido, ya que no cabría interpretarlo, puesto que el sentido de lo interpretado se manifiesta bajo su única forma posible. Con esto vemos la imposibilidad de la Hermenéutica desde el univocismo adoptado por

149 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 44-45.

el positivismo. Es un pretender conocer toda la realidad, donde «sólo valía la interpretación reduccionista científica de cualquier texto o acción o evento, siempre una sola y única interpretación»¹⁵⁰ y más tarde se buscará en el neopositivismo la perfección del lenguaje, un lenguaje objetivo perfectamente en su totalidad, donde la realidad se exprese de la misma y única manera siempre. Pero aquí radica su principal problema y su autorrefutación, en palabras de Beuchot:

Decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente, porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable en él mismo. Y no sólo es inverificable sino que tampoco es unívoco; pierde esa univocidad pretendida y, a la postre, cae en lo equívoco¹⁵¹.

La pretensión de la Hermenéutica univocista al ser inverificable, como lo afirmado anteriormente, llega a su antagónico, se convierte en equivocidad, ya que el hombre por su finitud intelectual, jamás podrá tener en su totalidad la apropiación de la verdad. Esto lo muestra la teoría del conocimiento surgida después de Karl Popper, donde lo único seguro es aquello que se ha descubierto como falso y no aquello que se afirma como verdadero, esto es, el método de falseación, que consiste en aceptar como verdadero cualquier enunciado hasta que no se compruebe lo contrario. Esto parece un relativismo gnoseológico, pero considero que es una reacción que reivindica la finitud del intelecto humano, y más que quedarnos en un pesimismo gnoseológico, nos lleva a buscar y redireccionar nuestra postura ante la verdad, y para ello nos es de gran ayuda la analogía, ya que ella nos hace estar concientes de nuestros límites.

¹⁵⁰ M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 46.

¹⁵¹ *Ibid.*, 47.

Por otro lado, la aplicación de la Hermenéutica univocista a la realidad presenta limitaciones muy significativas, entre ellas están:

- I. La aceptación de una única interpretación, es decir, de un sólo sentido en la realidad.
- II. La reducción de la metafísica y epistemología a lo empírica mente comprobable.
- III. La finitud del intelecto humano para tener una única interpretación de la realidad y de apropiación de la verdad.
- IV. La reducción interpretativa que desemboca en la negación de la Hermenéutica.

La Hermenéutica univocista ha demostrado su incapacidad para interpretar la realidad, ha pretendido una única interpretación, donde de suyo existe polisemia, por lo tanto es una reducción de la Hermenéutica.

6. La hermenéutica equivocista

Por el contrario de la Hermenéutica univocista cuyo paradigma es el positivismo, la Hermenéutica romántica, paradigma del equivocismo, consistía en:

Dejarse impregnar -y no ciertamente por la vía de la razón, sino por la del sentimiento- por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; de alguna manera, se hacía una inmersión directa en el mundo del autor, en su cultura, se transbasaba al lector, pero de una manera que, aun cuando parecería lo más objetiva, dada esa inmersión en el otro por empatía, se realizaba por la subjetividad¹⁵².

Lo anterior culmina en un gran subjetivismo, ya que es el intérprete el que busca encontrarse con el autor, esto es, dos intenciona-

152 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 48.

lidades en encuentro, pero con prioridad en el primero ya que es él el que juega el papel protagónico. Este modelo romántico tiene en la postmodernidad diversas manifestaciones que confluyen en el relativismo que vivimos. Es curioso que también encontremos en este modelo una paradoja, ya que «en el aparente equivocismo del relativismo se esconde el univocismo porque hay un científicismo no resuelto en el fondo»¹⁵³, y es así porque precisamente el romanticismo era una contraposición del científicismo y positivismo. Esta situación escondida de univocismo en el romanticismo es un reduccionismo que consistía en pensar «que lo que determina la racionalidad en general es la cultura particular, al menos en cuanto que se cree que las normas de la cultura local marcan los límites de la racionalidad y, por lo mismo, de la interpretación»¹⁵⁴. Encontramos en Schleiermacher su principal representante.

Otro pensador con nociones equivocistas extremas es Friedrich Nietzsche, quien con su dictum *"No hay hechos sólo interpretaciones y esta es otra de ellas"*, plantea un relativismo aún vigente. Y siguiendo la línea del nihilismo, herencia de Nietzsche y retomada por Heidegger, encontramos la manifestación postmoderna en la filosofía débil de Vattimo, quien es discípulo de Gadamer. Ahora bien, si no hay hechos sólo interpretaciones, todo es relativo y lo podemos enunciar en tres momentos: I) Lo que es, pudo no ser; II) Lo que es, pudo ser de otra forma; III) Lo que es, no es absoluto. Relativismo encarnado en gran parte de nuestra sociedad occidental, esas personas desilusionadas de la ciencia, de la tecnología y sobre todo, de lo trascendente. Al respecto Beuchot dice: ... Vattimo, que a su vez es discípulo de Gadamer, habla de que la Hermenéutica es el lenguaje común o la *koiné* de la filosofía actual, sobre todo postmoderna. Vattimo continúa la crisis de la metafísica que viene del segundo Heidegger, muy influenciado por Nietzsche. La metafísica tiene una vocación nihilista, el ser está llamado a aniquilarse poco a poco, y por ello sólo puede hablarse de una metafísica débil¹⁵⁵.

153 M. BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, 49.

154 *Ibid.*, 50.

155 M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, 36.

Por lo anterior, vemos que la herencia de Nietzsche a la postmodernidad continúa en gran parte. Es más, es uno de los pensadores postmodernos más influyentes, transmutador de los valores y nihilista, sobre todo, en su terrible y gran afirmación hecha en su obra máxima, y puesta en los labios de Zaratustra: «Hombres superiores, Dios ha muerto; ahora nosotros queremos que viva el Superhombre»¹⁵⁶. Vattimo no es ajeno a este nihilismo, por eso la metafísica es débil, veamos lo siguiente:

Una metafísica que no es del presente (la de la presencia, como lo fue la tradicional), ni siquiera del futuro (la de las posibilidades, del proyecto del que hablaba Heidegger), sino tan sólo del pasado, de lo que se recuerda y se conmemora para protegerlo del olvido. Nietzsche ya había dicho que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Vattimo dice que el único hecho es el de la interpretación, es el único evento, el cual es carcomido por los medios masivos de comunicación, que han hecho que la mediación devore los extremos que une: el sujeto y el objeto. Por eso la única metafísica que se puede tener es una metafísica débil. Ella es la que acompaña a la Hermenéutica¹⁵⁷.

Si la metafísica débil acompaña a la Hermenéutica, por ende, nuestra interpretación es débil, ya que su fundamento ontológico está llamado a la aniquilación. Esta metafísica débil o pensamiento débil, esconde un univocismo no resuelto, es la crisis de la metafísica, la cual se ha olvidado del ser y lo que pretende es llegar al ser, pero su aproximación, al menos virtualmente, es apropiarlo en su realidad, en una única interpretación.

La aplicación de la Hermenéutica equivocista es limitante y deduce los siguientes puntos:

- I. La aceptación de todas las interpretaciones que se realicen del mismo referente y por ello, la pérdida de sentido.

¹⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 204.
¹⁵⁷ M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 30-31.

- II. El relativismo hermenéutico que permite la interpretación subjetiva sin ningún margen limitante.
- III. La imposibilidad de una visión global y totalizante de la realidad debida al relativismo interpretativo.
- IV. La imposibilidad de una metafísica sólida, sólo es posible una metafísica débil, carente de sentido y referencia.

La Hermenéutica equivocista presenta una pérdida total de la realidad, ya que se encuentra cimentada principalmente en el nihilismo, donde se anula el binomio de Frege de sentido y referencia, toda interpretación es válida, y por lo tanto, la realidad débil.

Si bien es cierto que la Hermenéutica univocista pretende una única interpretación válida de la realidad, reduciendo el papel de la Hermenéutica, también es cierto que la Hermenéutica equivocista al pretender interpretar la realidad sin un margen de validez interpretativo, pierde toda realidad y por ende, el ser. Lo anterior nos manifiesta la necesidad de una interpretación analógica, colocada como alternativa entre los extremos del péndulo hermenéutico.

*Por acuerdo del señor Rector
de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí,
Lic, Mario García Valdez,
el libro Hermenéutica Analógica y Filosofía Actual
se terminó de imprimir el 29 de septiembre de 2006
en los Talleres Gráficos de la
Editorial Universitaria Potosina.
la edición consta de 500 ejemplares.*

