



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE SAN LUIS POTOSÍ

Epistemología y Hermenéutica Analógica



Mauricio Beuchot Puente

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE LA UASLP

EPISTEMOLOGÍA Y HERMENÉUTICA
ANALÓGICA

EPISTEMOLOGÍA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Mauricio Beuchot

Lic. Mario García Valdez

Rector

Arq. Manuel Fermín Villar Rubio

Secretario General

Abraham Sánchez Flores

Director del Instituto de Investigaciones Humanísticas

Diseño y formación:

DG Gabriela Tristán Alvarado

Departamento Editorial y de Publicaciones

(Talleres Gráficos Universitarios)

Diseño de portada:

DG Brenda Mora Castillo

Derechos Reservados *por*

© Mauricio Beuchot Puente

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí

ISBN: 978-607-7856-35-1

ÍNDICE

	Presentación.....	7
	Introducción	9
I	El problema del conocimiento y algunas respuestas	11
II	El proceso del conocimiento y el realismo	25
III	El problema de la verdad.....	39
IV	El problema de la objetividad.....	53
V	El problema de la certeza.....	67
VI	Modelos, metáforas, abducción y analogía en la ciencia.....	83
VII	Analogía e iconicidad en Peirce, para la hermenéutica	97
VIII	Pensamiento figurativo e icónico	111
IX	El problema del realismo en las ciencias	125
X	La hermenéutica y su relación con las humanidades	139
	Bibliografía	153

PRESENTACIÓN

La Universidad Autónoma de San Luis Potosí tiene el agrado de ofrecer a la sociedad, el libro de Mauricio Beuchot Puente “Epistemología y Hermenéutica Analógica”. En el cual aborda algunos de los problemas de la epistemología general o teoría del conocimiento desde la Hermenéutica Analógica- icónica, como lo son:

- Del conocimiento
- Del conocimiento y el realismo
- De la verdad
- De la objetividad
- De la certeza
- Del realismo en las ciencias

Así como también el uso de:

- Modelos, metáforas, abducción y analogía en la ciencia del conocimiento.

La Hermenéutica Analógica-icónica es una propuesta creada por el Dr. Mauricio Beuchot como producto de una ardua labor como investigador, en ella rechaza el univocismo y el equivocismo, abriendo un camino para el dialogo que permita restablecer acuerdos, en los cuales se reconozcan limitaciones, aceptándose que a pesar de ellas es posible llegar a conclusiones.

Para lograr lo anterior utiliza la analogía así como también la iconicidad como medios de conocimiento. Aceptando la falibilidad del ser humano y su capacidad para acertar.

Por ello recomienda aplicar una Hermenéutica Analógica “que evite esa dolorosa distinción y que las diferencias las haga vivir en la tensión que concilia y armoniza a la tendencia, a la univocidad y la tendencia a la equivocidad, En una dialéctica en la que estos opuestos no se destruyen ni se superan, sino que aprenden a convivir, a coexistir y así se enriquecen; como se da en la extraña dialéctica que idearon Heráclito y Nietzsche, la otra dialéctica, la de la diferencia.”

El Dr. Mauricio Beuchot es autor de más de cincuenta libros (de: derechos humanos, filosofía, historia, lingüística, lógica, psicoanálisis, teología...) así como también cerca de 100 capítulos en distintos libros a lo que hay que agregar traducciones del latín.

El Dr. Beuchot es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Participa en Asociaciones Científicas, entre ellas destacan la Asociación Filosófica de México, la Società Internazionale Tommaso d'Aquino, de Roma, la Societas Internationalis Studiis Neolatinis Provehendis (Toronto, Canadá), la Society for the Eighteen Century Studies, (Minneapolis, Minn.), la Sociedad de Filosofía Medieval (Zaragoza, España), la Asociación del Hispanismo Filosófico (Madrid, España), la Brithish Society for the History of Philosophy (Londres), la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, la Asociación Mexicana de Semiótica y el Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial Iberoamericano (Caracas, Venezuela).

Abraham Sánchez Flores
UASLP

INTRODUCCIÓN

En este trabajo intentaré abordar algunos de los problemas principales de la epistemología general, gnoseología, crítica o teoría del conocimiento. Al final haré algo de epistemología especial o filosofía de la ciencia, pero sólo en relación con las ciencias humanas o sociales, esto es, las humanidades. En ellas se emplea sobre todo la hermenéutica, y me interesa para ellas una hermenéutica analógica, que realice una interpretación intermedia entre la unívoca (clara y distinta) y la equívoca (ambigua y subjetiva), para salir del relativismo tan extremo en el que nos encontramos, que amenaza con llevar al escepticismo. Por eso veré la teoría del conocimiento desde una visión aportada por la hermenéutica analógica.

Comenzaré con el problema inicial y clásico del conocimiento y sus alcances, para lo cual abordaré los procesos del conocer y tocaré algunas de las respuestas que se le han dado, examinándolas críticamente. Luego conectaré el proceso del conocimiento con un posible realismo, el cual defenderé. En seguida trataré tres problemas fundamentales en la teoría del conocimiento, como son el de la verdad, el de la objetividad, que está asociado a ella, pues es el lado objetivo de la misma, y el de la certeza, que es, por así decir, su lado subjetivo.

Esto nos lleva al tema de la objetividad y la verdad, muy propios de la ciencia. Pero también se ve la recuperación de la objetividad y la verdad para la hermenéutica. Rorty menospreciaba esos temas y han sido rescatados por Davidson y MacDowell, que defienden al menos versiones débiles de la verdad como correspondencia. También en un ámbito no tan analítico, sino más hermenéutico, la verdad ha sido defendida por Ricoeur, en forma de referencia para el relato histórico; por Ferraris y Volpi, que dicen que la verdad de Heidegger como *aletheia* necesita la verdad aristotélica como correspondencia. Y por Grondin, que ve la noción de Gadamer de fusión de horizontes como una forma de la *adaequatio rei et intellectus de la tradición*.

Vendrán después ciertos procedimientos cognoscitivos, incluso en la ciencia, que son icónicos, los cuales están basados en la analogía. Tal es la abducción, nombre que da Peirce al lanzamiento de hipótesis para explicar los fenómenos de la realidad. Se basa mucho en la analogía entre los fenómenos nuevos y los ya conocidos.

También es analógico el uso de modelos, que Peirce llama íconos, y para él la iconicidad es analogía. Y Max Black añade las metáforas como modelos, y llega a decir que los mejores modelos científicos han sido metáforas afortunadas. De modo que la analogía está muy presente en el conocimiento científico, en la investigación propia de la ciencia. Por eso embonaremos con el conocimiento icónico, y escrutaremos qué tipo de evidencias contiene. Principalmente, aplicaremos ese pensamiento icónico, a través de Peirce, a la hermenéutica. Pero también en lo que se ha llamado pensamiento figurativo, como el de algunos filósofos místicos (por ejemplo, Ibn Arabi y Swedenborg) y epistemólogos (como Bachelard).

Pasaremos después al problema del realismo científico, que es uno de los más fuertes garantes del realismo en la misma teoría del conocimiento. En esa línea científica, examinaremos algunas ideas de Evandro Agazzi y Miguel Espinoza en la filosofía de la ciencia o epistemología (especial). Sobre todo como filosofía de la naturaleza, lo que antes era la cosmología, y que sigue siendo el estudio filosófico de las ciencias. Se estudia principalmente la posibilidad de objetividad y verdad en la tarea científica. Y terminaremos aplicando ese realismo, a través de la hermenéutica (analógica) a las ciencias humanas o sociales, esto es, a las humanidades.

Creo que con ello este trabajo habrá ofrecido un servicio aceptable. Sobre todo en vista de la crisis no sólo filosófica, sino cultural en general, que está sufriendo nuestra sociedad en estos momentos de confusión y duda, las cuales pueden ser benéficas y llevarnos a un crecimiento y una profundización, o pueden conducirnos a un escepticismo muy grave.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y ALGUNAS RESPUESTAS

Capítulo I

1. Planteamiento

Abordaremos aquí el planteamiento del problema del conocimiento, es decir, el problema crítico del conocer: sus alcances y limitaciones, pues ya plantearlo con cierta claridad es la mitad de la respuesta. También veremos algunas posturas que han sido las principales soluciones a él. Una es el escepticismo, que se opone al dogmatismo; otra es el subjetivismo, que se opone al objetivismo; otra, el relativismo, opuesto al absolutismo; y otra el idealismo, opuesto al realismo.

Tomaré partido por la evitación tanto del escepticismo como del dogmatismo; por un objetivismo austero, que no ignore la continua presencia de nuestra subjetividad al conocer; por un relativismo moderado, que rechace los excesos, tanto el absolutismo como el relativismo extremo; y por un realismo también moderado, que tome en cuenta cierta carga de idealismo que se filtra en nuestras intenciones realistas. Tal como se plantea para una hermenéutica que desea ubicarse no en la univocidad pretenciosa, ni en la equivocidad decepcionada, sino en la analogía esperanzada¹.

2. Planteamiento del problema

El problema del conocimiento ha solido presentarse a la vista de los fenómenos que lo contradicen, como el error y la multiplicidad de opiniones. Las ilusiones de los sentidos y los errores del intelecto han llevado al subjetivismo o al escepticismo, y la divergencia de opiniones o de culturas ha conducido al relativismo.

Es la experiencia del error. El error no se da propiamente en los sentidos, ya que ellos simplemente reciben pasivamente los datos de la percepción; el error se da propiamente en el intelecto, y ni siquiera en los conceptos (aunque Descartes habló de ideas falsas, debería llamárselas correctas o incorrectas), sino en el juicio. Es el juicio el que afirma o niega algo, es decir, asevera. Donde no se asevera no hay verdad ni falsedad, como se ha insistido desde Aristóteles, pasando por

¹ Sobre esto puede verse M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.); el mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.).

Frege, hasta la actualidad. Por eso es en el juicio, y en su expresión (proposición, enunciado u oración), donde se encuentran la verdad y la falsedad². El razonamiento no es sino una concatenación de enunciados entre los que hay inferencia o ilación, y se habla más bien de corrección o de validez en la inferencia, no de verdad ni falsedad.

Por lo tanto, el error se encuentra propiamente en el juicio, y hemos tenido juicios erróneos acerca de muchas cosas. También, en el caso de los sentidos, ilusiones ópticas, auditivas, etc., así como imágenes y conceptos inadecuados, que pueden llamarse errores (por analogía, aunque el error sea propiamente la falsedad). Y es el error el que más ha movido a buscar los límites del conocimiento, así como su alcance, y es en ese contexto donde ha surgido la crítica, gnoseología o epistemología³. Los errores de percepción han movido a desconfiar de los sentidos (como dice el pueblo: “No todo lo que brilla es oro”, para tener cuidado con los datos sensibles). Y, principalmente, los juicios erróneos han movido a dudar del intelecto.

La duda se manifiesta como crisis, como crítica. Es crítica de nuestros juicios, para ver los alcances su verdad o su falsedad. No en balde el verbo griego *krinein*, de donde viene crítica, significa juzgar, tiene relación directa con el juicio. La crítica del alcance de la verdad de los juicios se vuelve crítica del alcance y límites del conocimiento, se vuelve crítica del conocimiento. También se le ha dado el nombre de teoría del conocimiento, o gnoseología, de *gnosis*, conocimiento, o también epistemología, de *episteme*, ciencia. Esta última, la epistemología, tendría que ser, por su etimología misma, la filosofía de las ciencias, por lo que se ha dividido en epistemología general, como equivalente a la gnoseología, y epistemología especial, como teoría o filosofía de las ciencias, más específicamente (de las ciencias concretas, aunque llegue a conclusiones sobre la ciencia en universal o en abstracto).

El error al conocer es el que directamente ha llevado a la crítica del conocimiento, hasta al subjetivismo y al escepticismo. Es el caso de Pirrón, Sexto Empírico y otros, incluso el de Descartes y Hume. Por otra parte, la divergencia de opiniones, sobre todo cuando hay diferencia de culturas, ha llevado al relativismo, que casi nunca es

² R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966, pp. 27 ss.

³ R. Blanché, *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973, pp. 13 ss.

individual, sino colectivo, cultural. Por ejemplo, con los sofistas y los perspectivistas de la segunda mitad del siglo XIX (Nietzsche, Klages, Spranger), así como los neopositivistas de la primera mitad del XX (Neurath y Carnap).

3. Dogmatismo y escepticismo

La experiencia del error, pues, es la que ha motivado a plantearse el problema crítico, de los límites y los alcances del conocimiento. Y ha suscitado diversas reacciones en la epistemología. Una de ellas es el escepticismo. Se opone al dogmatismo, que suele ser un realismo ingenuo. En efecto, solamente la ingenuidad puede llevar a rechazar toda crítica del alcance y límites de nuestro conocer. Pero se ha sostenido a veces, por no tomar en cuenta los errores del pensamiento.

También, al interior del conocer, se han dado dos actitudes: el empirismo y el racionalismo. El primero pone toda su confianza en los sentidos, y ve el intelecto-razón como un debilitamiento del conocimiento sensorial. La idea o concepto de la inteligencia es una sensación debilitada y opaca, por lo cual tiene menor fuerza cognoscitiva que el dato sensorial. Hay un dogmatismo empirista o de los sentidos, según el cual los datos sensibles son incorregibles (al menos los más básicos), tal como se dijo en el neopositivismo o positivismo lógico o empirismo lógico, p. ej. A. J. Ayer⁴. Y hay un dogmatismo racionalista o del intelecto-razón, para el cual los datos sensibles son menos perfectos que los conceptos y tienen que ser elaborados por el intelecto para darles la abstracción requerida que los haga ser conocimientos más plenos; así en un escéptico medieval como Nicolás de Autrecourt, que solamente aceptaba lo que fuera reducible al principio de no contradicción, esto es, probado axiomáticamente⁵; y tal vez se pueda atribuir a algunos cultivadores de la fenomenología. No podemos ser dogmáticos y desconocer la crítica del conocer.

⁴ A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin, 1986 (reimpr.), pp. 84 ss.

⁵ He tratado a este autor en M. Beuchot, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.

También ha habido un racionalismo crítico, como el de Descartes, y un empirismo crítico, como el de Hume. Sin embargo, la excesiva crítica, el desmedido criticismo, ha llevado al escepticismo, tanto empirista como racionalista. Pero hay varios tipos de escepticismo, sobre todo dos: el pirrónico y el académico.

El escepticismo pirrónico es el de Pirrón de Elis, el cual, por influencias orientales, señaladamente de la India (adonde acompañó a Alejandro Magno), en el siglo IV a.C., buscaba la *ataraxia* o paz del alma⁶. Pero esa paz del alma se veía perturbada por la pugna de opiniones, por la argumentación polémica. Por eso buscaba la *isostheneia*, es decir, la equipolencia o equivalencia de juicios, pues si todos valían lo mismo, ya no podría inquietarse el espíritu. Así, practicaba la *epojé*, es decir, la suspensión del juicio, para no tener que afirmar una cosa y negar su opuesta, teniendo con ello que defender la postura propia frente a las contrarias y perder la paz en el maremágnum de las discusiones. No aceptaba argumentos, ni los propios ni los ajenos. Pero, como se ve, no es una postura cognitivista, se renuncia al conocimiento en aras de la *ataraxia* o paz del alma. Éste es un escepticismo que no entra a la arena o al cuadrilátero de la epistemología, porque no tiene ninguna pretensión cognoscitiva (o cognitivista). En cambio, el escepticismo académico, que es el de la llamada “Nueva Academia”, descendiente de la platónica, la cual abarca a varios escépticos, como Carnéades y Arcesilao⁷, es un escepticismo diferente, es el de la duda. A ellos se opuso San Agustín en su *Contra academicos*, y es, como se ve, también el que posteriormente adoptaría Descartes. Pero la duda, a diferencia de la *epojé* o suspensión permanente del juicio, sí es judicativa, o cognoscitiva, cognitivista. La duda es el miedo de la verdad de la opinión contraria (como antes se decía, la *formido contrariae opinionis*). Es decir, la duda es suspensión momentánea del juicio, para poder asentarla mejor. Ciertamente tiene que ver con el error. Y éste es el que ha quedado como el que plantea el problema crítico o epistemológico, sobre todo en Descartes, Hume y Kant. (Otros escepticismos han sido menores, como el de Sexto Empírico, que solamente pedía tener mucho cuidado con los sentidos. Más bien, Sexto tiene el mérito de haber compilado varias formulaciones del argumento escéptico y haber sopesado su valor.) Ha habido varias respuestas célebres al escepticismo. Una de ellas fue la de San

⁶ V. Brochard, *Los escépticos griegos*, Buenos Aires: Losada, 1945, pp. 68 ss.

⁷ *Ibid.*, pp. 152 ss.

Agustín, quien, en su obra mencionada, dice: “Incluso si me engaño, existo” y “Si dudo, pienso, y si pienso, existo”, una respuesta muy parecida al “Pienso, luego existo” de Descartes⁸. (Se piensa que él pudo tomarla del propio San Agustín, que era muy estudiado en ese entonces, sobre todo por la influencia del obispo Jansen, o Jansenius, a quien siguieron los jansenistas, como los de Port-Royal.)

Otra ha sido la de Bertrand Russell, quien decía: “Si digo: nada es cierto, por lo menos ya hay algo que es cierto, y no cabe el escepticismo absoluto”. Otra ha sido la de Wittgenstein, quien dice que el escepticismo se autorrefuta, porque, donde hay duda hay certeza, es decir, presupone algún conocimiento. En *Sobre la certeza*, Wittgenstein asevera que, al dudar, el escéptico cancela su propia argumentación, más aún, la hace ininteligible, porque desprovee de significado las palabras que usa, se ha salido del juego del lenguaje en el que estaba. Trataba de minar la certeza desde dentro del juego del lenguaje, y lo que ha hecho con ello es salirse de él. Si se arguye que todo es un sueño, también esa observación se está soñando, y también se sueña que esas palabras tienen significado. Su autoafirmación se auto-aniquila; no en el sentido de que sea falsa, sino de que ni siquiera tiene significado⁹.

Pero más notable aún ha sido otra objeción escéptica que el propio Descartes tomó en cuenta en sus *Meditaciones metafísicas*, a saber, la del genio maligno. Primero él se plantea la hipótesis de un Dios engañador, pero ve que eso estaría en contradicción con su bondad; por eso pasa a considerar la posibilidad de un genio maligno, poderoso y falaz, que nos engaña continuamente¹⁰. Hume comenta esa objeción diciendo que no tiene salida, porque nunca estaremos seguros, en efecto, de no ser engañados por alguien. Incluso en nuestros tiempos, en los que no se cree en Dios y menos en un genio maligno, ha habido adaptaciones de ese argumento. Keith

⁸ R. Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires: CEPA, 1941, pp. 129-134; J.-M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris: Aubier, 1950, pp. 99-102.

⁹ A. Tomasini, *El pensamiento del último Wittgenstein*. Problemas de filosofía contemporánea, México. Trillas, 1988, pp. 53-65.

¹⁰ R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE, 1985, p. 268. Este argumento tiene antecedentes en Montaigne, en medievales como Siger de Brabante y parece ser que el más remoto es Cicerón, en sus *Cuestiones académicas*, lib. II, nn. 47-49, pero, al parecer, él la toma de Arcesilao y Antioco, ambos académicos, pero este último renegó de la academia y se afilió al estoicismo. He tratado esto en M. Beuchot, “Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought”, en R. H. Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy*. A Pan-American Dialogue, Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 37-43.

Lehrer habla de extraterrestres muy evolucionados que se divierten produciendo en nosotros esas ilusiones. Unger habla de un científico malvado que nos engaña con electrodos puestos en nuestro cerebro. Y es parecido a la idea de que ni siquiera tenemos sentidos; somos cerebros en una bañera con electrodos implantados, que nos hacen percibir lo que percibimos, que tanto se empeñó en refutar Putnam.

Pero el argumento escéptico se auto-refuta. Si la hipótesis de que alguien nos engaña es falsa, se acabó la discusión y pierde el escéptico; si la hipótesis es verdadera, entonces es verdadero que alguien me engaña, y ya tengo alguna verdad, con lo cual se cae también el argumento escéptico. Sin embargo, como lo ha señalado Sexto Empírico, la fuerza que continúa teniendo el argumento escéptico es, paradójicamente, que se lo considere increíble. En efecto, el escéptico rechaza todo argumento, por lo tanto, el suyo; pero queda siempre la duda, y por ello, la sospecha de estar equivocados, la cual nos corroe; pero esto también se cancela, porque el escéptico tiene, en última instancia, que renunciar a su argumento¹¹.

En otras palabras, vemos que hay una cierta coincidencia o consenso en que el argumento del escéptico se auto-refuta. Karl-Otto Apel ha llegado a decir que es una contradicción performativa, es decir, que cancela lo mismo que pretende hacer, que es negar el conocimiento o ponerlo en duda. Si yo digo que nada es cierto, por lo menos es cierto eso: que nada es cierto, y ya algo es cierto; pero, además, el que usa el lenguaje, pragmáticamente intenta dar a conocer algo, y, al negarlo, está negando la misma acción que realiza con el lenguaje, las cosas que hace con las palabras¹².

4. Subjetivismo y relativismo

Recientemente se han colocado como problemas para la epistemología el del subjetivismo y el del relativismo. Ya no es tanto el del empirismo, demasiado desacreditado a partir de la caída del positivismo lógico (que en algunos ámbitos se llamó empirismo lógico). Que solamente tenga valor el conocimiento empírico y que el conocimiento racional esté atado a sus supuestos se desvanece al considerar,

¹¹ J. Díaz Estévez, "La razón suicida", en Varios, *Argumentación y filosofía*, México: UAM, 1986, pp. 54-55.

¹² M. Beuchot, "Sobre algunos aspectos de la 'argumentación' del escepticismo", en *Analogía (México)*, II/3 (1988), pp. 83-91.

como se hace hoy en día, que el conocimiento racional se basa en el empírico, y que el conocimiento empírico, en sus fases más desarrolladas, está acompañado y aun guiado por el conocimiento racional. Como lo ha dicho hace poco Carlos Ulises Moulines, la filosofía de la ciencia reciente, a través de la polémica sobre conceptos empíricos y conceptos teóricos, ha hecho ver que no hay conceptos teóricos que no provengan de la experiencia y que no hay conceptos empíricos que no estén bañados por la teoría, pues incluso para diseñar experimentos contrastantes se requiere la intervención de la teoría y, por tanto, de la razón.

Más bien, el subjetivismo y el relativismo se plantean de manera más global, y, sobre todo, al nivel intelectual. Es decir, nuestras experiencias más elementales están referidas a nuestros marcos conceptuales, y dichos marcos conceptuales, esto es, las clasificaciones que hacemos de las cosas y de los valores, con sus jerarquías, son resultado de nuestros intereses y formas de conocer.

Además, como se ve, el subjetivismo está aquí más bien planteado en términos de relativismo. Y el relativismo ha sido llevado al exceso por algunos, de modo que no hay conocimiento verdadero, porque todo conocimiento es relativo, depende de nuestros marcos conceptuales o perspectivas cognoscitivas. Ya esto se ha planteado muchas veces, sobre todo a partir de la etnología y la psicología.

Pero, aunque se puede aceptar un relativismo moderado, ahora se ha llegado a un relativismo muy extremo, excesivo. Cabe reconocer un relativismo moderado: siempre tenemos perspectivas, marcos conceptuales; pero ni los que han hablado de perspectivismo, como Nietzsche y Ortega, han relativizado tanto el conocimiento. Ciertamente conozco desde cierta perspectiva, y los demás desde otra, pero, como reconocía Nietzsche, hay órdenes de perspectivas, se puede llegar a perspectivas cada vez más amplias, de modo que se reúnan en macro-perspectivas abarcadoras, que cumplan la función del ser como marco general del conocimiento. Ortega es incluso más directo, y afirma que su perspectivismo no niega la realidad ni la posibilidad de un conocimiento objetivo general a partir de las perspectivas particulares. Su historicismo no niega el ser, sólo quiere, al igual que Nietzsche, que tome en cuenta el devenir en el que se encuentra. Gadamer, cuando usa la noción de horizonte, que es mundo humano, tradición, etc., añade que la fusión de horizontes nos conecta con los demás, no nos aísla relativistamente,

y que incluso el ampliar nuestros horizontes nos ayuda a comunicarnos con los otros, a ensanchar nuestra capacidad cognoscitiva y comunicativa. Asimismo, Hilary Putnam, que es el que más ha tratado el problema del relativismo de marcos conceptuales, rechaza un realismo metafísico (expresión con la cual se refiere al realismo científico del positivismo lógico, que era demasiado ingenuo, esto es, acrítico), y ha ido desarrollando un realismo, como dice él, con rostro humano, que ha pasado por ser un realismo interno, luego un realismo pragmático y recientemente ha llegado a un realismo de sentido común (o de segunda inocencia, como él la llama)¹³, que, tomando elementos de Peirce y Wittgenstein, puede concordar con Austin y con el propio Aristóteles. Señala que no rechazaría llamarlo “realismo aristotélico”, siempre y cuando se conserve la idea (que es su tesis fundamental) de que no hay propiedades intrínsecas en el mundo, esto es, ajenas a la intervención del cognoscente¹⁴.

Y es que el conocimiento no se plantea aquí desde el puro sujeto (del cual no hay salida) ni desde el puro objeto (que es dogmatismo ingenuo), sino del encuentro entre cognoscente y conocido, sujeto y objeto, hombre y mundo, que es como, en el fondo, lo han planteado Aristóteles, los escolásticos, Brentano y Husserl, con la noción de intencionalidad, que es hacerse intencionalmente, esto es, psíquicamente, lo que el objeto es físicamente o de suyo.

Además, al igual que lo vimos con el escepticismo, hay problemas lógicos con el relativismo. Es como la paradoja del escéptico, que, como vimos, si dice: “Nada es cierto”, se sigue de ello que ya hay algo cierto, a saber, que nada lo es. Igualmente, cuando el relativista completo dice: “Todo es relativo”, se sigue que también es relativo que todo es relativo. Esto es parecido a la paradoja del mentiroso o de Epiménides. Llega Epiménides el cretense (los cretenses tienen fama de mentirosos) y dice: “Estoy mintiendo”. Si dice la verdad miente, y si miente, dice la verdad. Esto lo superó Russell con su teoría de los tipos lógicos, pues en un nivel lógico, esa proposición no es verdadera ni falsa, pero en un nivel más alto, en el que desde un metalenguaje la vemos como parte de un lenguaje objeto, sí resulta verdadera o falsa (en nuestro caso, falsa).

¹³ H. Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid: Siglo XXI, 2001, pp. 27 ss.

¹⁴ H. Putnam, “Aristotle after Wittgenstein”, en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 126-127.

Por otra parte, un relativismo absoluto es contradictorio sintáctica, semántica y pragmáticamente, se auto-refuta. Un absolutismo absoluto no es contradictorio, pero es inalcanzable para una mente finita, como la nuestra. Un relativismo relativo no es contradictorio y, además, tiene la ventaja de que se pone límites, a saber, no es un relativismo absoluto que no acepta absolutos (más que él mismo), y, así, por congruencia, tiene que aceptar algo absoluto, aunque sea muy poco, a saber, algunos principios, con los cuales nos basta para conocer algo. Y, al parecer, un absolutismo relativo coincide con este relativismo relativo del que he hablado y que he adoptado. Lo importante es que con este relativismo relativo nos basta para conocer objetivamente, y con ello tenemos un punto de partida y de apoyo para nuestra epistemología. Con ello frenamos el relativismo excesivo, y también el subjetivismo desmedido.

5. Realismo

El tema del realismo se ha discutido mucho recientemente. Precisamente por el autor que mencionaba: Putnam. Es un intento de compaginar o hacer compatibles el realismo y el relativismo. Es decir, se trata de un realismo que supone marcos conceptuales. No niega que hay una realidad, pero es cortada o mapeada según nuestros intereses y modos de conocer. Tiene como antecedentes el relativismo ontológico de W. V. O. Quine y el nominalismo constructivo o pluralismo constructivista de N. Goodman. Sin embargo, se aleja de éstos: del de Quine, porque no acepta clases naturales dadas de antemano; del de Goodman, porque sí acepta alguna realidad dada antes del conocimiento.

Ciertamente Putnam ha tenido cambios sucesivos en su exposición del realismo interno, pragmático o de sentido común que plantea. Pero conserva la tesis básica de que no hay propiedades intrínsecas en la realidad, esto es, no tenemos un mundo ya dado o hecho (*ready-made*) o prefabricado, lo fabricamos nosotros con nuestros marcos conceptuales¹⁵. Se opone al realismo metafísico, que se caracteriza por aceptar propiedades intrínsecas (un mundo ya dado), y él lo adjudica al positivismo lógico; es la metafísica que defiende, por ejemplo, Wilfrid Sellars, a quien alude directamente. Más bien Putnam piensa que, aun cuando hay una

¹⁵ Véase el cap. IV: "Verdad epistémica y realismo interno o pragmático en Hilary Putnam", de mi libro *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 39-51.

realidad ontológica, no está dada o hecha, nosotros la conformamos con nuestros esquemas. Por eso no admite verdad como correspondencia, porque varias descripciones del mundo pueden ser verdaderas, y eso contradice la idea de una correspondencia única con la realidad.

Algunos han tratado de recuperar la verdad correspondentista dentro de este realismo. Se trata de aceptar las críticas del realismo interno al realismo metafísico, sobre todo la de que hay cosas, como los colores, que no están ya dados en las cosas, sino que los construyen nuestros ojos. (Esto nos recuerda la frase de Wittgenstein en el *Tractatus*, 2.0232: “Dicho sea de paso, las cosas no tienen colores”.) Pero también me interesa mantener un realismo más fuerte que el de Putnam, ya que a veces me da la impresión de ser más bien un idealismo kantiano, como se le ha objetado. (Aun sabiendo, por experimentos psicológicos, que si un estímulo visual no tiene suficiente estructura, no puede ser captado por nuestros ojos.)

Uno de los autores que han querido realizar esa compatibilización es Antonio Diéguez, quien lo ha hecho de una manera interesante. Diéguez distingue tres posturas: una que llama “Realismo Ontológico Platónico-aristotélico” (ROPA), otro que llama “Realismo Ontológico Moderado” (ROM) y otro que llama “Realismo Ontológico Kantiano” (ROK). El primero sostiene que el mundo ya está dado, tiene una estructura ontológica acabada y un cuadro categorial completo, por lo cual sólo acepta una descripción correcta y completa. El segundo acepta que “el mundo tiene una estructura básica intrínseca compatible con diversas (y quizás potencialmente infinitas) imposiciones o divisiones por parte de nuestros esquemas conceptuales o nuestros lenguajes; permite diversas versiones, pero dentro de unos límites marcados por dicha estructura. Es una estructura inacabada y al mismo tiempo inexhaustible desde el punto de vista de los intereses y capacidades de los seres humanos, y no dicta una única descripción ni está categorialmente prefabricada”¹⁶. Y el tercero sostiene que el mundo no tiene ninguna estructura intrínseca; toda estructuración proviene de nuestros esquemas conceptuales, categorías y lenguajes.

Según Diéguez, el primero es un realismo ingenuo (el de Platón y Aristóteles)¹⁷, y el tercero (el de Kant y Putnam) es un realismo demasiado débil para sostener

¹⁶ A. Diéguez, “La relatividad conceptual y el problema de la verdad”, en *Contrastes* (Málaga), XII (2007), p. 87.

¹⁷ Creo, sin embargo, que esto no es atribuible sin más a Aristóteles.

la verdad como correspondencia. Además, según él, este último no alcanza a dar cuenta de por qué el mundo no es completamente maleable a nuestra mente y se resiste a nuestros conceptos y a nuestras palabras. Tampoco puede dar cuenta de por qué nuestros aparatos perceptuales evolucionan y se adaptan a sus objetos¹⁸. Esto último es muy fuerte para un realismo pragmático, porque el pragmatismo de Peirce (o pragmatismo, si se prefiere) acepta la teoría de la evolución y tendría que dar cuenta de ello. Por eso todo el que rechace el realismo ontológico platónico-aristotélico tiene que aceptar el realismo ontológico moderado que él propone.

Me parece atractivo, porque no es un realismo objetivista ingenuo, con todo ya dado, ni un realismo constructivo más bien subjetivista (algunos críticos de Putnam lo han visto como idealista encubierto). De hecho, a mí me gusta partir no solamente del lado del sujeto ni tampoco solamente del lado del objeto (partir del solo objeto lleva al realismo ingenuo, pero partir del solo sujeto ha mostrado en la historia que no tiene salida), sino de la interacción, del acto cognoscitivo en el que sujeto y objeto, mente y mundo, interactúan y cada uno pone lo suyo, o hace lo suyo. Por eso se puede aceptar una mente que elabora el mundo con marcos conceptuales, pero que ese mundo tiene ya cierta estructura, de acuerdo con la cual se puede recuperar la verdad correspondentista.

Pero creo que, además de rescatar la verdad como correspondencia, puede recuperar algunos rasgos del realismo aristotélico. El que sí me parece totalmente dado y acabado (ya hecho) es el platónico; pero creo que el aristotélico (además de que tiene la verdad correspondentista, como lo ha hecho ver Tarski), puede admitir la idea de que no se trata de un mundo con una estructura ya acabada, sino con una estructura básica. Tiene ciertas categorías que son indispensables, como substancias, cantidad, relación que son un límite a la constructividad, que le oponen reacción; pero hay otras categorías o conceptos que tienen que ser construidos no sólo por el cognoscente, sino por la sociedad misma, como “soltero” o “bachiller” (“*bachelor*”), en el ejemplo de Putnam; pero, como objeto él mismo a Goodman, si el concepto de “soltero” puede depender de nuestra constructividad, el de astro no, al menos no tanto. En una discusión en un congreso organizado por el instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en agosto de 1992, en mi ponencia

¹⁸ Ibid., p. 88.

le discutía esto a Putnam y le proponía una cierta jerarquización (tipos lógicos) de conceptos o marcos conceptuales, como la que presenta Aristóteles en las categorías o predicamentos, y sobre todo como la que presenta en los categoremas o predicables (sistematizados por Porfirio en la *Isagoge*)¹⁹. La idea le gustó a Putnam, lástima que sus respuestas no se publicaron en el número de la revista *Diánoia* de ese año, en el que se reunieron las ponencias en que se discutía su pensamiento. Es decir, hay propiedades muy básicas, que son las que tratan de recoger los cuadros categoriales o listas de categorías, y hay conceptos ya derivados, la mayoría de los cuales son construidos según nuestros esquemas culturales.

En todo caso, el que sostengo es un realismo analógico, esto es, proporcional, porque en él la mente y la realidad tienen su proporción, hace cada una su porción, lo que le toca. El conocimiento no se debe a la pura actividad de la mente, lo cual no deja resquicio para un realismo, pero tampoco se debe a un mundo ya completamente dado, sino que tiene una estructura básica de propiedades intrínsecas, pero también recibe lo que nuestro aparato cognoscitivo le proporciona. Por ejemplo, en el caso de los colores, ciertamente no se dan en las cosas como los percibimos (nuestros ojos tienen que poseer las capacidades para captarlos), pero tienen que tener cierta estructura para que nuestros ojos los capten.

6. Conclusión

Hemos visto, así, la salida del escepticismo en la epistemología. Pero también hemos visto que en la epistemología reciente se ha dado mucha importancia al relativismo, que no podemos soslayar. Una postura interesante ha sido el realismo interno o pragmático de Putnam. Pero también lo es el empeño de incorporar en él la teoría de la verdad como correspondencia, lo cual lo acerca a un realismo de tipo aristotélico (de hecho, en su ensayo “Aristotle after Wittgenstein”, Putnam dice que él podría aceptar la epistemología aristotélica, excepto las propiedades intrínsecas). Y he querido añadir el intento de acercarlo más a un realismo aristotélico (el cual es muy distinto del platónico, que es el que sostiene un mundo ya dado), esto es, a un realismo analógico.

¹⁹ M. Beuchot, “Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam”, en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.

EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO Y EL REALISMO

Capítulo II

1. Planteamiento

En este capítulo atenderé al proceso del conocimiento, para ver cómo se puede sacar de allí el realismo que he descrito en el capítulo anterior. Veremos el conocimiento como una intencionalidad del ser humano, que se despliega en percepción e intelección. Comenzaremos con la percepción sensible, pasando por la elaboración de la imaginación, para ir luego a la abstracción del intelecto, con el fin de marcar la progresión abstractiva y la mayor elaboración que se da cada vez en ese proceso.

Distinguiremos el intelecto de la razón o de la ciencia, ya que el primero es directo e inmediato, y la segunda mediata y ardua. Y añadiré algo sobre las virtudes epistémicas, porque los actos de las facultades pueden organizarse como hábitos, es decir, virtudes, y eso ayuda a realizar más convenientemente la acción en cuestión, en este caso la del conocimiento. Tales virtudes epistémicas darán excelencia a nuestro conocimiento, tanto cotidiano como científico.

2. La intencionalidad cognoscitiva

Además de la intencionalidad volitiva, se reconoce en el hombre la intencionalidad cognoscitiva.¹ Tradicionalmente se ha visto que tenemos dos tipos de conocimiento, el sensible y el intelectivo-racional, y hay que saber conectarlos. No siempre se ha comprendido bien su relación, por lo que ha habido empirismos que desconfían del conocimiento racional y racionalismos que desconfían de los sentidos. O, también, se han dispuesto los dos tipos de conocimiento en el hombre, pero sin saber cómo conectarlos (al igual que en las polémicas sobre la relación de la mente con el cuerpo: ocasionalismo, paralelismo, armonía preestablecida, etc.). Y, por ejemplo, se dice que hay verdades de razón y verdades de hecho, pero cada una por su lado, sin conexión alguna. (O verdades analíticas y sintéticas, o a priori y a posteriori, todas separadas).

Una manera de conectarlas ha sido la teoría aristotélica de la abstracción, que es la que adoptaré, a saber, el conocimiento comienza por lo sensible y, por

¹ P. Fontan, *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965, pp. 59 ss.

abstracción, pasa a lo inteligible. De este modo, los mismos principios y axiomas surgen de la experiencia y, al menos de modo implícito, se colocan en el nivel de más alta intelectualidad.

En el ser humano encontramos la intencionalidad, que fue una noción aristotélica recuperada por Brentano y pasada por él a Husserl y a la fenomenología, pero también se recibió en filósofos analíticos atentos a la fenomenología, por lo menos a Brentano, como Roderick M. Chisholm y, sobre todo, Ernesto Sosa, a quien tomaré muy en cuenta. Por otra parte, la noción de intencionalidad ha sido vista por filósofos analíticos recientes como irreductible, además de indispensable, por ejemplo por Hilary Putnam. Este autor ha sostenido, frente al funcionalismo y el conductismo, la ineliminabilidad de la noción de intencionalidad en la psicología filosófica y, sobre todo, en la teoría del conocimiento, argumentando que sin ella no podríamos dar cuenta de los fenómenos mentales; principalmente, no podríamos explicar el conocimiento, los fenómenos cognoscitivos.²

3. La percepción sensible

Ciertamente Aristóteles y los medievales, e incluso Brentano, no tenían conocimiento de los avances de la psicología cognitiva en el campo de los sentidos, de la percepción. Pero tenían intuiciones, como la de la intencionalidad de todo conocimiento, que se han conservado tanto en la línea fenomenológica (a través de Merleau-Ponty) como en la línea analítica (Chisholm, Putnam y Nussbaum). Es decir, los sentidos tienen una intencionalidad, la de conocer los objetos sensibles. La percepción sensible, aunque tiene elementos que ya pueden llamarse interpretativos, nos da el conocimiento de la realidad sensorial, de los fenómenos sensibles y de las cosas u objetos reales que están detrás de ellos.³ Pero no es un proceso simplista y mecánico, sino complejo y dinámico, en el cual los objetos sensibles pasan a tener un ser intencional o psíquico (ya no material o físico) en la mente, y se obtienen sus formas, tanto substanciales o esenciales como accidentales, las cuales pasan a constituir nuestras ideas de ellos (especies sensibles,

² H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 21-26 y 116-117.

³ R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966, pp. 61-62.

que después serán elaborados como imágenes de la imaginación o fantasmas de la fantasía).

Putnam y Martha Nussbaum (que es especialista en Aristóteles), han realizado una relectura o reelaboración de la teoría aristotélica de la percepción, esto es, del conocimiento sensible. Comienzan señalando que en la base de la teoría aristotélica del conocimiento está el hilemorfismo del Estagirita, lo cual es correcto. Éste consiste en sostener que las cosas físicas están compuestas de una forma y una materia; quizá la forma es remanente de las ideas o formas de su maestro Platón, pero, en lugar de ser, como para éste, formas subsistentes, separadas de las cosas, están en las cosas mismas; ya que las cosas se componen de materia y forma, precisamente esas formas están en la materia como en su receptáculo o en el aspecto de la cosa que es receptivo e individuador.⁴

Por eso la mente, al conocer, se apropia de la forma de una cosa, la trae hacia sí; pero, como es evidente, no la trae junto con su materia, o físicamente, lo cual sería imposible, sino que la trae intencionalmente, o psíquicamente. Pero la forma es doble: substancial y accidental; y en la percepción se obtienen las formas accidentales de los objetos (cualidades, relaciones, acciones, etc.), hasta que por el intelecto es captada la forma esencial del mismo. Ya aquí empieza a funcionar la noción de intencionalidad. En efecto, al percibir, la mente, con los sentidos, trae la forma (accidental) en cuestión (por ejemplo las cualidades), y la coloca intencionalmente en la mente, a través de las “especies sensibles”, que son lo que las ideas o conceptos para el conocimiento intelectual.

Estas especies sensibles (o “ideas” sensibles) son entes intencionales o psíquicos, con los que la mente adquiere el conocimiento de las cosas por los sentidos. De este modo, dicen Putnam y Nussbaum, el percibir es una forma materializada. En efecto, el movimiento o cambio requiere de una materia para darse (porque todo ente físico es móvil, y a la inversa), por eso, las funciones de los entes físicos requieren materia, y los seres vivos son seres físicos, y el conocimiento es una función suya, por lo tanto requiere de una materia para darse. Argumentan

⁴ Defensas del hilemorfismo aristotélico pueden verse en P. Suppes, “Aristotle’s Concept of Matter and Its relation to Modern Concepts of Matter”, en *Synthese*, 28 (1974), pp. 27-50 y D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

que “...las actividades psicológicas de los seres vivos, actividades tales como percibir, desear e imaginar, están realizadas o constituidas en la materia, son de hecho las actividades de alguna materia adecuada; y que la relación entre forma y materia es de constitución o realización, no de identidad ni de mera correlación”.⁵

Al percibir un color, el ojo recibe un cambio físico, “se vuelve rojo” o “se hace rojo”, pero no es exactamente un cambio del tipo del movimiento, sino la actualización de una potencia, esto es, una mutación o alteración, en la que se actualiza lo que estaba en potencia; por ejemplo, al ver un color, se actualiza algo que estaba en los ojos para ver colores, y se ven en las cosas (aunque, como decía Wittgenstein, las cosas no tengan colores). Se recibe la forma de la cosa (sin la materia) en la materia del cognoscente (órganos sensibles y cerebro). Se recibe intencionalmente, es decir, psíquicamente, y la materia o lo físico es puesto por el cognoscente. Por lo tanto, se trata de formas en la materia, formas que vienen de los objetos percibidos y reciben su materia del organismo del percipiente o cognoscente.⁶

Putnam y Nussbaum encuentran en Aristóteles la actitud, contraria a los eleáticos y los platónicos, de separar apariencia y realidad. Por eso el realismo aristotélico de la percepción consiste en registrar las apariencias y tomarlas como reales. Cada uno de los cinco sentidos realiza su función, recoge su información, y le es dada una configuración o cuadro completo por el sentido común, que reúne los sensibles propios (los datos de los cinco sentidos) y les da una estructuración en el sensible común, que es, por así decir, el cuadro o la escena completa (tal como percibimos, de manera global y organizada el cuadro completo con los datos de los sentidos particulares).

Como lo hacen ver Putnam y Nussbaum, las sensaciones se recogen en especies, que son cosas de la mente y del cuerpo para representarlos. Son los análogos de las ideas o conceptos del intelecto. Están en la memoria sensible, para ser desarrolla-

⁵ H. Putnam – M. Nussbaum, “Modificando la mente de Aristóteles”, en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 59.

⁶ *Ibid.*, p. 82.

dos, pasando por la imaginación o fantasía, en forma de imágenes o fantasmas, y llegando luego a la elaboración abstractiva del intelecto.⁷

4. La imaginación o fantasía

La imaginación o fantasía elabora los datos sensibles, dándoles una mayor estructuración y llevándolos a un nivel de mayor abstracción.⁸ En efecto, la misma imaginación puede actuar independientemente de la percepción directa y elaborar cuadros por sí misma, es decir, las imágenes no siempre corresponden a lo que se está percibiendo directamente; tiene una capacidad creativa. Así, aun cuando depende de los sentidos para los datos que va a elaborar, es independiente de ellos en cuanto que maneja esa información a su modo, la organiza de manera propia, llegando a cosas muy alejadas de lo sensible, como las quimeras y otras fantasías. La imaginación tiene una función creativa o compositiva muy importante, pero, aun con ella, depende de los sentidos. Los sentidos le proporcionan los materiales que deberá usar para elaborar sus composiciones. En otras palabras, la imaginación no tiene sólo una función reproductiva, como la memoria, sino también una función creativa o compositiva o productiva.

Sin embargo, también actúa en el conocimiento normal y ordinario, es decir, no creativo, sino reproductivo, que es el que hacemos continuamente. Las imágenes (llamadas “fantasmas” por los aristotélicos) sirven de material para su elaboración ulterior, siempre en el camino de una mayor abstracción.

También los aristotélicos hablaban de una facultad preparatoria previa al intelecto; era la cogitativa, otro de los sentidos internos (junto con el sentido común, la memoria y la fantasía). Era una especie de inteligencia, pero sólo de lo singular y concreto; hacía, por así decir, pequeñas inducciones. Es lo que en los animales se llamaba estimativa, la cual les servía (a falta de inteligencia) para aprender que el fuego quema y que si se hace tal o cual acción se recibirán los golpes del amo,

⁷ El realismo directo de la percepción es compatible con la interpretación, como en Susan Haack, para la cual, aun cuando percibimos las cosas y los sucesos, está omnipresente la interpretación a partir de nuestras creencias de fondo acerca de lo que percibimos (S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 154).

⁸ L. Geymonat, *Filosofía y filosofía de la ciencia*, Barcelona: Labor, 1965, pp. 165 ss

etc. Son conocimientos de tipo inductivo, que tienen los animales a partir de sus sensaciones (su “experiencia”) y por ella son capaces de aprender. Por supuesto que es mayor en unos que en otros.

5. El intelecto

A partir de las imágenes o fantasmas, el intelecto realiza la abstracción de los conceptos o ideas. Aristóteles hablaba de un doble intelecto: el intelecto agente y el intelecto paciente o posible. Esto porque el intelecto agente era el que realizaba el trabajo de la abstracción a partir de las imágenes (fantasmas), y las depositaba en el intelecto paciente o posible, el cual las acababa de depurar. Por eso la abstracción más propia era la del intelecto posible, la cual era la producción de los conceptos o ideas, a partir de las imágenes. Con las ideas se hacen los juicios y con los juicios se hacen los razonamientos.

Es decir, el intelecto posible o paciente no era meramente pasivo, sino que daba la elaboración final a lo que había abstraído el intelecto agente. El intelecto agente trabajaba las imágenes, y de ellas abstraía los conceptos en su forma incoativa. Es lo que los medievales llamaron especies impresas, y el intelecto posible les daba la elaboración final, por lo que pasaban a llamarse especies expresas. Estas especies o ideas eran los conceptos y tenían además el carácter de signos, pero signos muy especiales, lo que Peirce llamaba íconos, es decir, los signos que mejor representan lo que representan, porque lo dan de manera directa e inmediata. Son los que menos nos detienen en el significante y más nos llevan al significado, porque lo hacen inmediatamente, de manera directa. Todo signo tiene dos partes, su parte de objeto y su parte de signo; la parte de objeto es aquel soporte material por el que el signo es captado, y la parte de signo es con la que propiamente lleva al significado. Pues bien, el signo icónico es el que menos tiene de objeto y más de signo, por eso es el más perfecto de los signos (en cuanto signo). Todo su ser es llevar, sin detener en él como objeto; por eso es el signo que tiene más de signo (y menos de objeto, conduce a otro objeto que es el significado).

Por eso el intelecto, con sus dos aspectos de agente y paciente o posible, efectúa la abstracción a partir de lo sensible, y elabora los conceptos a partir de los fantasmas

o imágenes de la imaginación-fantasía, que, a su vez, han sido obtenidos y elaborados a partir de los datos de los sentidos. Tal es el proceso de abstracción, realizado por el intelecto, que produce conceptos, los cuales serán usados (como sujetos y predicados) para efectuar juicios y éstos para realizar racionios. Los conceptos tienen como expresión los términos; los juicios se expresan en los enunciados, y los racionios se expresan en los argumentos (sean silogísticos o no). Así, el intelecto tiene como elementos, partes o aspectos el intelecto propiamente dicho, que es el inmediato (conceptos y juicios), y la razón, que hace los razonamientos, inferencias o argumentos (los cuales son, por supuesto, mediatos, es decir, usan un término medio silogístico o algún tipo de mediador o mediación inferencial o ilativa).

6. El intelecto y la razón

El intelecto y la razón son dos aspectos del aparato intelectual o facultad intelectual. Es que ésta tiene un aspecto por el que se da un conocimiento directo o inmediato, que es propiamente el intelecto, y un aspecto mediato, que es la razón. El intelecto es intuitivo, la razón es discursiva. Por eso el intelecto es iluminador y plenificante, descansado, y la razón es fatigosa, ardua y lenta, como es el discurso o racionio.⁹

Pero el ser humano es animal racional, no intelectual; hacemos más trabajo racional o discursivo, que intelectual o intuitivo. Los intelectivos son listos, inteligentes, los racionios son menos brillantes, pero son los propiamente científicos. Son los argumentadores. Claro que la superioridad del intelecto se ve en que el racionio comienza en una intelección o intuición y termina en otra, y así sucesivamente.

De esta manera, lo que llamamos “reflexión” es obra de la razón, aunque conduce a un acto del intelecto o juicio. Y es que el juicio es el pilar o elemento principal (básico) con el que se realiza el conocimiento humano. En efecto, los conceptos son para elaborar juicios; y los racionios, inferencias o argumentos no son más que series de juicios concatenados como premisas y conclusiones o antecedentes y

⁹ G. G. Granger, *La razón*, Buenos Aires: Eudeba, 1959, pp. 23 ss.

consecuentes. Con ello resplandece el juicio como el pivote sobre el que se juega todo nuestro conocimiento. Es el elemento principal del conocer y, por tanto, el objeto de principalidad de la epistemología general.

7. Las virtudes epistémicas

Los actos de las facultades se pueden organizar en hábitos, que son virtudes. Las virtudes del intelecto son las virtudes teóricas o epistémicas. Es decir, están referidas al conocimiento, a diferencia de las virtudes prácticas, que están referidas a la acción. En las virtudes epistémicas se organiza la actividad cognoscitiva del ser humano. La noción de virtud es importante, porque quien la adquiere realiza lo que hace de manera apropiada. Tiene la virtud para hacerlo.

Para Aristóteles, las virtudes teóricas eran la prudencia, la inteligencia, la ciencia y la sabiduría. Sin embargo, la prudencia tenía que ver con lo práctico, con lo contingente, particular y movedizo, por lo que no es muy contada entre las actuales virtudes epistémicas. La inteligencia o intelecto era el conocimiento inmediato, de conceptos y juicios (los juicios constaban de conceptos conectados como sujeto y predicado). Y el raciocinio era una concatenación de juicios, en forma de premisas y conclusión, o antecedente y consecuente, pudiendo ser de tipo inductivo, deductivo o abductivo.

En la filosofía analítica reciente se han estudiado las virtudes epistémicas. Uno de sus estudiosos más connotados ha sido Ernesto Sosa, de la Universidad de Brown (Rhode Island, Estados Unidos). Discípulo de Chisholm, recibe de él un gran interés por la epistemología aristotélica y también por la fenomenología, sobre todo a través de los estudios que su maestro hizo sobre Brentano.¹⁰

Me parece que Sosa hace ver que una epistemología de virtudes nos ayuda a superar la polémica, ya bastante encerrada y en impasse, entre coherentistas y fundacionistas. El coherentismo sólo admite cuerpos de enunciados coherentes, pero flotando sin ningún fundamento, solamente hay relaciones entre los enunciados que se sostienen. El fundacionismo acepta algo más que las relaciones entre

¹⁰ E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992, pp. 251 ss.

enunciados, y eso más pueden ser relaciones con los datos perceptuales; pero Sosa hace ver que, de hecho, hay dos tipos de fundacionismo, el formal y el substantivo, y que el coherentismo es una especie de fundacionismo formalista. En cambio, en el fundacionismo caben dos posturas: un fundacionismo epistémico y otro meta-epistémico. El primero dice que podemos saber que sabemos sobre la marcha; el segundo dice que podemos saber que sabemos, en casos concretos, de manera previa a los principios epistémicos y de modo independiente. Sosa propone un fundacionismo substantivo, pero con una jerarquía de fundamentaciones. Hay una justificación primaria, encomendada a virtudes y otro tipo de disposiciones, y una justificación secundaria, encomendada a actos particulares en razón de su origen en las virtudes o en otras disposiciones.¹¹

Con el fundacionismo de virtudes epistémicas se evita el fundacionismo de la experiencia sensorial, que tiene un dilema fatal, que es el siguiente: “el principio epistémico que subyace a nuestra justificación para creer que algo aquí es rojo sobre la base de nuestra experiencia visual de algo rojo, ¿se propone como un principio fundamental o como una generalización derivada?”¹² Si es una generalización derivada, no puede funcionar como principio fundamental; pero, si es principio fundamental, no parece que pueda tener un estatus más fundamental que el de una generalización derivada, y habría principios empíricos para cada sentido, etc.

Sosa define así la virtud intelectual: “Una virtud intelectual es una cualidad que tiende a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error”.¹³ A eso se añade la generalidad, la coherencia y el poder explicativo. Sosa agrega: “Una virtud intelectual es una habilidad fundada en el sujeto para discriminar la verdad del error infaliblemente, o al menos confiablemente, dentro de un campo correlacionado. Estar epistémicamente justificado en creer algo equivale a creer debido a una virtud intelectual. Para saber, se necesita por lo menos justificación epistémica”.¹⁴ Asimismo, define la virtud como destreza que nos conduce a la verdad, porque si la define como destreza que nos hace arreglárnoslas de manera

¹¹ Ibid., pp. 246-247.

¹² Ibid., pp. 243-244.

¹³ Ibid., p. 285.

¹⁴ Ibid., p. 310.

cognoscitivamente eficaz, se hace un círculo, se incurre en circularidad. En cuanto a su noción de virtud intelectual o epistémica, Sosa aclara que es aristotélica.¹⁵

Veremos las virtudes epistémicas según el tratamiento de Sosa, para ver su clasificación. Una de ellas, la más importante, es la intuición racional, otra la coherencia, etc. Cada vez más se va afinando la clasificación de las virtudes intelectuales o epistémicas. Lo importante es que ofrecen una salida o solución al problema epistemológico, que cada vez se complicaba más atendiendo a análisis interminables de los actos cognoscitivos, ya sean sensoriales o intelectuales-rationales. Si vamos al fundamento de los actos, que son las facultades, veremos que sólo conducen a la verdad cuando están en condiciones apropiadas (lo cual permite un cierto perspectivismo o relativismo contextual, que no es disolvente, sino como el relativismo analógico del que he hablado en otras partes). Y la mejor manera de que nuestras facultades produzcan sus actos (en este caso, cognoscitivos) es que tengan las virtudes que las capacitan para ello. Se vuelve a la noción griega de virtud (platónico-aristotélica), ahora del conocimiento, o virtud intelectual o epistémica. Según Sosa, las facultades epistémicas son de dos tipos: de transmisión y de generación de conocimientos. De transmisión es, por ejemplo, la deducción racional y de generación es la intuición racional.¹⁶ De hecho, de transmisión son la memoria y el razonamiento, tanto deductivo como inductivo, y de generación son la percepción, la introspección y la intuición racional.¹⁷

La teoría de las virtudes epistémicas ha hecho que se replanteen los problemas clásicos, como el del escepticismo, pero también algunos problemas recientes, como los problemas de Gettier, según el cual, desde Platón, el conocimiento equivale a creencia justificada verdadera; pero hay casos en que la justificación no equivale a conocimiento (por ejemplo, Juan está justificado en creer que Pedro obtendrá el empleo que ambos buscan, porque se lo dijo el jefe, y además que Pedro tiene diez monedas en su chaqueta, porque él las contó; por lo tanto, Juan sostiene que el que va a recibir el empleo tiene diez monedas en la chaqueta; pero Juan tiene

¹⁵ Ibid., p. 325.

¹⁶ Ibid., p. 286.

¹⁷ L. Bonjour – E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundation vs. Virtues*, New York: Blackwell, 2003. Sobre la justificación de la inducción, puede verse M. Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979, pp. 67-76.

también diez monedas en la chaqueta; y resulta que el que recibió finalmente el empleo fue Juan. ¿Realmente eso es saber que el que iba a ser aceptado tenía diez monedas en su chaqueta? Más bien parece que todo se debe a la fortuna epistémica, como el que para todo arroja una moneda y decide según caiga cara o cruz; a veces acertará, pero no por ello tendrá conocimiento verdadero). Por eso, el conocimiento no puede deberse a fortuna epistémica, sino a nuestras habilidades cognitivas, esto es, a nuestras virtudes intelectuales o epistémicas.¹⁸

8. Conclusión

Vemos aquí de qué manera el estudio de nuestro conocer, como actividad, nos lleva a comprender mejor su posible realismo. La intencionalidad cognoscitiva se despliega desde el conocimiento perceptual o sensible, pasando por el imaginativo y llegando hasta el intelectivo-racional. La percepción sensorial nos da los objetos de manera intencional, esto es, no en su presencia física, sino psíquica, en nuestra mente. La imaginación elabora esos datos sensibles, hasta tener incluso cierta autonomía con respecto de lo sensible, pues compone o es creativa; pero siempre dependerá de los datos sensibles en cuanto que no es tan creativa que deje de ser compositora. Y el intelecto lleva.

¹⁸ D. Hoyos Valdés, “Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (parte II). Desafíos externos y lucha interna”, en *Discusiones filosóficas* (Univ. de Caldas, Colombia), 7/10 (2006), p. 94.

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Capítulo III

1. Planteamiento

Acerca de la verdad hermenéutica se han pensado dos cosas extremas y, por lo mismo, demasiado peligrosas e injustas. Una, que la frase de Nietzsche “No hay hechos, sólo interpretaciones” ha desbancado para la hermenéutica toda verdad, dejándola al garete de un perspectivismo que es más bien un relativismo exagerado. La otra es que, aun cuando se pudiera rescatar algún tipo de verdad para la hermenéutica, no será la verdad aristotélica o de correspondencia, sino una verdad distinta, a la que Heidegger llamó de descubrimiento o desvelamiento.

Nada más falso. En efecto, como trataré de hacer ver, lo que Nietzsche heredó a la hermenéutica es un perspectivismo sano, que consiste en saber que no hay hechos puros, o cosas en sí, sino hechos ya interpretados, ya con interpretaciones, y que, por lo mismo, hay diversas interpretaciones según las diversas perspectivas, lo cual conduce a un conflicto de interpretaciones. Pero eso no quita que se pueda seguir hablando de verdad en hermenéutica. Además, lo que Heidegger ha hecho para la hermenéutica es señalar que la verdad correspondentista de Aristóteles no es la más definitiva, sino que se da una verdad ante-predicativa, una verdad como des-encubrimiento de un horizonte de sentido, que es anterior y más radical o definitiva que la otra, más originaria.

2. Teorías de la verdad

En una teoría de la verdad se puede presentar una definición de lo verdadero o un criterio para encontrarlo. La primera lo caracteriza, el segundo ayuda a hacer tests para asignar el predicado “ser verdadero/a”. Siguiendo a Brand Blanshard, se puede decir que una teoría completa de la verdad debería aportar ambas cosas: definición y criterio; de otra manera, sólo se daría algo muy parcial e incompleto.¹

La verdad se predica de algo, hay ciertos entes que son *portadores de verdad*, y el primer problema es determinarlos. Candidatos a ello han sido las creencias, las

¹ S. AHaack, *Filosofía de las lógicas*, Madrid: Cátedra, 1982, p. 109; R. L. Kirham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 37.

proposiciones (abstractas), las oraciones o enunciados, las afirmaciones (o preferencias o proclamações o usos). Dependiendo de qué se establezca como portador de verdad, se hará todo el desarrollo de la teoría.

Se han ofrecido varias teorías de la verdad.² Desde la tradicional de la adecuación, hasta la de la redundancia, de Ramsey, que dice que preguntar por la verdad es redundante, ya que al afirmar algo se está diciendo que se lo considera como verdadero. Se ha propuesto la teoría del “quitar las comillas” o “desentrecomillar”, según la cual, en esto consiste declarar verdadera una oración. Se ha hablado de la teoría “simple” de la verdad, y ha habido otras variedades. Pero, al parecer, todas pueden reducirse –al menos de alguna manera– a tres. Estas tres clases coinciden con las tres dimensiones de la semiótica (por ejemplo, según Peirce, Morris y Carnap), a saber: sintáctica, semántica y pragmática. En efecto, la verdad coherentista es sintáctica, la correspondentista es semántica, y en la pragmática se pueden incluir las que ven la verdad como utilidad o como convención por el uso. Quizá pueda decirse que la noción fenomenológica de verdad, la que Husserl introdujo como evidencia, pueda reducirse a la de correspondencia, en el caso del mundo empírico, y a la de coherencia en el caso del mundo lógico.

En una teoría de la verdad se pueden admitir grados de verdad. Esto tiene conexión con la evidencia y la plausibilidad, permitiendo que se recorra una amplia gama de acercamientos a lo máximo de la verdad, que es la evidencia (lógica y/o empírica), partiendo desde lo meramente plausible, aceptable de manera provisoria y revisable. (La misma evidencia tiene grados, pues lo es más la lógica [“A=A”], completamente necesaria, que la empírica [“Estoy ante un objeto de color amarillo”], que puede albergar dudas).

Defenderé la teoría de la verdad como correspondencia. En ella hay definición y criterio de verdad. La parte de definición caracteriza la verdad como adecuación entre oraciones y hechos; la parte de criterio es el nivel de representatividad del enunciado respecto del hecho.³

² F. Conesa – J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona: Herder, 1999, pp. 144-161.

³ Que se pueden combinar la verdad como coherencia con la verdad como correspondencia lo argumenta E. Sosa, “Dos falsas dicotomías: fundamentismo/coherentismo e internismo/externismo”, en J. Beltrán y C. Pereda, *La certeza, ¿un mito?*, México: UNAM, 2002, pp. 13-30.

Esta gradación o jerarquía de las verdades, o grados de verdad, responde a la idea aristotélica de la analogía de atribución (*pros hen*). Efectivamente, la verdad –para Aristóteles– es análoga, analógica; es decir, es polisémica o se dice de varias maneras, o según grados, con arreglo a una verdad que sería el analogado principal. Esto permite distinguir varias interpretaciones que reciben con justicia el atributo “es verdadera”, pero colocadas según grados, con una interpretación que sería el analogado principal, la interpretación más propia, más adecuada o más rica, más cercana a la verdad textual (que, por unívoca, es inalcanzable), y las otras, dispuestas en jerarquía según que se acerquen o se alejen de ese analogado principal, serían los analogados secundarios. De esta forma, abrimos el espectro de la verdad, pero sin que se nos vaya al equivocismo, sin que incurra en el relativismo, en el subjetivismo, que conduce derechamente al escepticismo. El equivocismo es un callejón sin salida, no se entra en él, sino que se entra al univocismo tratando de controlar y manejar ese equívoco no tan decisivo que es la analogía misma.

De manera que puede defenderse y sostenerse una teoría de la verdad como correspondencia, pero no con la univocidad con la que quisieron defenderla algunos de sus sostenedores. Por no lograr esa adecuación biunívoca, o por lo menos tan fuerte como se esperaba (en una postura univocista de todas maneras), autores como Davidson renunciaron a ella; más aún, renunciaron a la referencialidad de las expresiones. Pero autores como Putnam han luchado para mantener la referencialidad y, con ello, la correspondencia, sólo que a veces dudan de ella. Las objeciones que se ponen son casos en los que no se alcanza una verdad unívoca, es decir, en la que se corre el riesgo de equivocidad. Mas, precisamente, la analogía es para evitar la equivocidad sin pretender la univocidad, o, si se prefiere, para evitar la univocidad sin caer en la equivocidad. De esta manera sí puede sostenerse una verdad como correspondencia que pueda sortear el problema de algunas ambigüedades que se lleguen a presentar.

3. Las teorías de la verdad en la hermenéutica

Tras haber planteado el problema de la verdad en general, se nos plantea ahora en la hermenéutica. En ella tenemos el trabajo de interpretar textos, y queremos, por cierto, llegar a su verdad, por lo menos lo más que se pueda. Con ello se nos

presenta el problema de la verdad en cuanto a los textos. Se trata de la verdad textual. ¿Puede alcanzarse el significado literal de un texto? ¿Nunca se llega a lo que se dijo textualmente, literalmente? ¿Solamente se logra alguna aproximación a la verdad textual? Tal parece que sólo se alcanza la verdad del texto como aproximación. Y esto depende de la idea de verdad hermenéutica que tengamos. Por ello, trataremos de ver cómo se aplica a la hermenéutica el problema de la verdad.⁴

El problema de la verdad en hermenéutica se ha planteado sobre todo como la pugna entre la verdad correspondentista o de adecuación, que exige definición y criterios fuertes, y la verdad como desvelamiento o desencubrimiento, de estirpe heideggeriana, que no parece tener definición ni criterios firmes, pero es lo que Heidegger (y, antes de él, Nietzsche) legó a la hermenéutica, la cual es heredera de la fenomenología y del existencialismo, o, si se prefiere, de esa hibridización que hizo Heidegger de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey en *Ser y tiempo*.

La verdad como correspondencia o adecuación es la que hemos mencionado como de Aristóteles, recuperada para el tiempo reciente por Alfred Tarski. Es la que supone un acuerdo entre los enunciados y los hechos, entre las palabras y las cosas. En cambio, la verdad como desencubrimiento es muy diferente. Es, según Heidegger, la verdad griega o *aletheia* tomada en sentido clásico, de acuerdo con su etimología, como descubrimiento o, más propiamente aún, des-encubrimiento. Sobre todo, es el descubrimiento de un horizonte de sentido en el que se coloca al mundo, de modo que se abra la posibilidad de la verdad. Es, según Heidegger mismo, una experiencia más vivencial o existencial, que él describe como de iluminación (*Lichtung*), cuando se pone algo a la luz, en una especie de claro del bosque.

Ambos modelos de verdad, o ambas teorías de la verdad han luchado ya un buen tiempo; sin embargo, recientemente se han dado esfuerzos para compatibilizarlas. Para marcar su no contradicción e incluso su complementariedad, y hasta a veces se ha dicho que la una necesita de la otra, que no sólo son complementarias, sino que se conectan con necesidad lógica. Entre estos esfuerzos por mostrar su

⁴ M. Beuchot, "Verdad", en M. Beuchot – F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. Verbo Divino, 2006, pp. 449-474.

compatibilidad se encuentran los de Franco Volpi, Maurizio Ferraris y Ramón Rodríguez. Me centraré en el de este último, ya que a los otros les he dedicado mi atención en otros lugares.

4. Adecuación y desvelamiento

Las reflexiones de Ramón Rodríguez son de mucha ayuda, y en un libro reciente nos ha dado pistas muy atendibles.⁵ Este autor nos hace ver, en primer lugar, que la verdad como correspondencia, adecuación o concordancia de lo pensado o dicho con la realidad, esto es, la verdad aristotélica, que Tarski recuperó como verdad semántica (frente a la verdad de mera coherencia o sintáctica y la verdad pragmática o por el consenso), no ha perecido, sino que ocupa un lugar en ese todo de la verdad más amplia que responde a la denominación de *aletheia*. “Surge así el des-encubrimiento o des-velación como un momento inseparable de la correspondencia del juicio con la situación objetiva, pero a la vez más originario que ella. Y lo que es más originario y hace posible la adecuación, tal como señalaba Heidegger, tiene derecho a ser denominado, con mayor razón, ‘verdad’, incluso a ser entendido como el ‘fenómeno originario de la verdad’”.⁶ Más bien se trata de que la hermenéutica sujeta la adecuación a la desvelación porque toda conducta humana con pretensión de verdad se coloca en un contexto de sentido. En seguimiento de Heidegger, se avisa que la verdad del juicio o judicativa no es toda verdad, hay una verdad ontológica más amplia, la del ser o acontecer. En ese sentido, “[s]e trata de una reflexión topológica en busca del lugar propio que la lógica de la argumentación hermenéutica conducente a la idea de desvelación debe prever para la verdad de los enunciados. Una reflexión que aboca nítidamente a la necesidad y a la legitimidad de la *adaequatio* en la hermenéutica”.⁷

La hermenéutica desplaza la verdad de la relación de los enunciados y los estados de cosas (de las interpretaciones y los hechos) hacia la donación del mundo como horizonte de sentido más originario, en el que se envuelve la otra relación, que resultaría posterior y secundaria; ese ámbito de sentido se abre a la acción

⁵ R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.

⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁷ *Ibid.*, p. 147.

humana antes incluso de que ella se desencadene. Y es aquí donde aparece la analogicidad, pues la verdad no es un corresponder unívocamente a un estado de cosas o a un hecho, sino la apertura de un mundo multívoco, es decir, con muchos modos de ser: “Pues bien, el hecho fenomenológico básico es que nuestra experiencia del mundo no es un aparecer homogéneo de la multiplicidad y variedad de las cosas (el campo del sentido), sino que hay modos diversos en el mismo aparecer”.⁸

La misma concordancia tiene razón de ser en esa variedad del aparecer, pues precisamente se corresponde con un modo de ser determinado. El juicio verdadero dice la cosa tal como es, dice el modo en que aparece en el juicio y éste coincide con el modo de aparecer de ésta. Esa verdad apelativa, apofántica, no es sino la continuación de la verdad originaria: la apelación es el desenvolvimiento de la desvelación. “Y ésta es la verdad de la hermenéutica: no hay aparición de sentido que no sea apertura, es decir, posibilidad: todo darse es darse como posible, como indicación de un tránsito que puede ser o no seguido”.⁹ Pero precisamente esta multivocidad o no univocidad (que lleva a la analogicidad) es la que permite, curiosamente, la adecuación. Ramón Rodríguez se pregunta: “¿Significa esta primacía de la posibilidad, asociada a la negación de la univocidad de lo dado, un rechazo de toda adecuación, o más en general, de toda pretensión de objetividad de la interpretación?”.¹⁰ Y la respuesta es negativa. De lo que se trata es de señalar su lugar a la verdad como adecuación, dentro del movimiento global y más amplio de la verdad como desencubrimiento. Ahora bien, precisamente es la analogicidad la que le permite estar en ese lugar que se le ha asignado: “Es cometido de la hermenéutica filosófica pensar su lugar, es decir, interpretar su papel, su alcance y su significado y llevar a cabo una teoría de los distintos niveles en que tal idea regulativa se ejerce: la verdad, como el ser, se dice de muchas maneras (no es lo mismo el plano de la percepción, que el de la ciencia, que el de la historia, etc.) y no se reduce a la unívoca relación hecho puro – intuición reflejante en que Vattimo o Rorty parecen encasillarla”.¹¹

⁸ Ibid., p. 221.

⁹ Ibid., pp. 223-224.

¹⁰ Ibid., p. 224.

¹¹ Ibid., p. 228.

Esto conduce a una recuperación de la verdad como adecuación para la hermenéutica y, por lo mismo, de la objetividad, que tanto Vattimo como Rorty dan la impresión de rechazar. Rodríguez señala: “Y así de nuevo y continuamente, porque lo interpretable, que se ofrece siempre en el horizonte de la posibilidad, no cierra a *priori* otras perspectivas. Pero en el desarrollo *interno* del proceso de la comprensión la verdad-adequación juega un papel constante. Por eso, el conflicto de las interpretaciones no es una disputa entre pequeñas voluntades de poder que intentan adaptar las cosas a su proyecto interpretativo, sino discusión crítica entre pretensiones de verdad”.¹² Esto incluso embona con Habermas y una hermenéutica crítica (como la de Cortina y Conill) que pone en concurso sus pretensiones de verdad interpretativa. Se recupera la posibilidad de alegar la objetividad y la verdad en la interpretación.

Hay un pasaje muy aleccionador del libro de Ramón Rodríguez. Dice que el discurso hermenéutico tiene que jugar con las dos caras señaladas de la verdad, como adecuación y como desvelamiento. Pero es un juego complejo, por eso añade: “La particularidad del hecho al que la hermenéutica se consagra establece a *radice* una inadecuación entre el decir y lo que pretende ser dicho que hace imposible enjuiciar el discurso hermenéutico con la clave de la correspondencia o con los criterios de la objetividad estándar. Los enunciados de la filosofía hermenéutica, cuya pretensión es decir un *factum* que no es un hecho objetivo, sólo pueden intentar expresarlo de manera oblicua e indirecta, haciendo ver, a través de interpretaciones de comportamientos, hábitos sociales o formas culturales, que alguno de los elementos que lo integran es condición de nuestro estar teórico-práctico en el mundo”.¹³ A lo cual añade la otra parte que falta: “Pero, por otro lado, no es menos cierto que la hermenéutica piensa en el terreno ya abierto de la verdad originaria que ella muestra y que pertenece a su acontecer histórico exactamente igual que cualquier otra forma de pensamiento. No puede, por tanto, reclamar ningún estatuto privilegiado y dejar la pretensión de verdad inherente al discurso apofántico, que puede ser verdadero o falso, para las ciencias y ontologías regionales, quedándose ella con una suerte de verdad como manifestación que sólo podría ser aceptada como se acepta una revelación. Un intento de discriminación

¹² Ibid., p. 229.

¹³ Ibid., p. 230.

por otra parte inútil, pues el pensamiento hermenéutico no puede dejar de expresarse en el lenguaje apofántico y con él se introduce una verdad que no puede consistir ya en el reconocimiento de la pertenencia al acontecer de la apertura histórica, sino en la mejor o peor manifestación de esa pertenencia, en su decirlo o no ‘adecuadamente’¹⁴.

5. Combinación de verdades

¿Cuál es la verdad propia de la hermenéutica? ¿Cuál es la verdad propia de una hermenéutica analógica? Ciertamente la verdad de la hermenéutica, dada la herencia heideggeriana que tiene, no es sólo la verdad como correspondencia, de Aristóteles, sino una más amplia, que es la que Heidegger plantea como el desvelamiento o la pertenencia de los enunciados a un horizonte de sentido, la apertura de un mundo. Esto significa que la verdad correspondentista de los enunciados sigue teniendo validez, pero subsumida en una verdad más amplia, más original, la que el propio Aristóteles veía como pre-enunciativa, anterior a la predicación lógica, esto es, la verdad del ser, una verdad no lógica, sino ontológica.

Mas, como nos recuerda Ramón Rodríguez, la verdad igual que el ser se dice de muchas maneras. Hay una verdad lógica o la del enunciado, otra ontológica o la del ser, otra empírica, otra racional, etc. No son incompatibles si se guarda su diferencia, su proporción y su lugar. Otra vez es la analogía, como proporción y como atribución (la que da la proporción y la que atribuye un lugar), la que nos ayuda a salvar la verdad como adecuación dentro de la verdad, más general, del desocultamiento o desvelamiento, que es la del ser, la cual, por ello mismo, es no sólo la más original, básica y abarcadora, sino la más importante, de la que dependería por cierta participación la de adecuación.

La misma verdad de adecuación estuvo presente en la hermenéutica durante su historia. Aspiramos a que nuestras interpretaciones sean verdaderas, en un sentido de la adecuación, esto es, que reflejen el significado del texto y la intencionalidad del autor.¹⁵

¹⁴ Ibid., p. 231.

¹⁵ J. Grondin, “La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l’adaequatio rei et intellectus?”, en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401-418.

Queremos que haya algún criterio, así sea no rígido, para decidir cuál de las interpretaciones en pugna de algún texto es la que mejor refleja lo que el texto significa. No está de más lo que nos recuerda el mismo Ramón Rodríguez en tono un tanto habermasiano, a saber, que lo que cuenta es nuestra pretensión de verdad, y cómo hacemos para sostenerla, lo cual como es sabido, y en la línea de Habermas se logra con los argumentos que ofrezcamos precisamente a favor de la verdad de nuestra interpretación.

Por eso es muy irresponsable sostener que en la hermenéutica ya no tienen lugar la verdad como adecuación y la argumentación. La experiencia hermenéutica ciertamente nos abre a una dimensión más amplia de la verdad, a esa verdad más original y más abarcadora, pero eso, en lugar de excluir la adecuación, la subsume en esa verdad más abierta. Tiene que haber una forma de discernir entre interpretaciones rivales, es algo propio de la *phronesis*, tan de la hermenéutica, que es la deliberación, esa argumentación retórica que me parece suficiente para tener criterios y argumentos en orden a decidir la verdad o falsedad de una interpretación. Incluso en la filosofía de la ciencia, aun cuando ya no es enunciativista, esto es, ya no considera las teorías como conjuntos de enunciados, sino como conjuntos de actividades (Wittgenstein), conjeturas (Popper), paradigmas (Kuhn), programas de investigación (Lakatos), sistemas holísticos (Duhem y Quine), estructuras (Stegmüller) o tradiciones (Laudan), eso no desbanca la verdad como adecuación, simplemente ya no obtiene ella un lugar exclusivo, sino que se subsume en el todo más amplio que configuran la actividad social, los paradigmas, programas, estructuras, etc. La contrastación (ya sea en términos de verificación, como decía Carnap, o de falsificación, como cambió Popper, etc.), tiene lugar dentro de esas formas más abarcadoras. Es la humildad de la contrastación, propia de la verdad correspondentista, posterior a la coherentista y anterior a la pragmatista (que se da por la utilidad, el uso o el consenso) o hermenéutica (que, de hecho, es una verdad ontológica).¹⁶

El sentido, a nivel sintáctico, la referencia, a nivel semántico, y la intención, a nivel pragmático, se reúnen todas en el nivel más elaborado (pues lo más puede lo menos), están presentes en el último, que es el pragmático. Al nivel sintáctico,

¹⁶ El mismo, "La thèse de l'herméneutique sur l'être", en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 (2006), p. 472.

se ve el sentido; al nivel semántico, se supone el sentido y a partir de éste se va a la referencia; a nivel pragmático, se suponen los dos anteriores y se añade el uso, intención o consenso; y la hermenéutica coincide con la pragmática, de modo que en la hermenéutica se ven el sentido, la referencia y el uso o intención. Todas las dimensiones del signo o de la significación se reúnen, pues, en la hermenéutica.

Más en concreto, si la hermenéutica no puede renunciar a la verdad como adecuación, que subsume dentro de la verdad como manifestación, esto se hace de mayor derecho en una hermenéutica analógica, es decir, la que quiere, por una parte, escapar del univocismo de la sola verdad como adecuación, demasiado formal, aunque semántica; y, por otra parte, quiere escapar también al equivocismo de no tener ningún criterio para confirmar su pretensión de verdad, y encargarlo todo a una verdad como desvelamiento, ontológica, originaria y a veces tan misteriosa que no alcanza a servirnos para nuestro modesto quehacer filosófico “cotidiano”. Una hermenéutica analógica tiene que combinar la verdad apofántica y la verdad epifánica (esto es, la aristotélica y la heideggeriana), ambas conciliadas de modo que ya no sean contrarias, sino complementarias, que se enriquezcan y afiancen la una a la otra.

De hecho, una hermenéutica analógica puede conservar una noción de correspondencia o adecuación que sea complementaria de la noción de verdad como descubrimiento. Precisamente el descubrimiento o des-encubrimiento que se realiza al captar la verdad es el de la correspondencia de la interpretación con el texto interpretado, la verdad textual. Se descubre la adecuación de la interpretación con el texto en cuestión (la cual nunca es completa o unívoca). De otra manera, si no es la verdad que se encuentra en la relación de la interpretación con el texto, sería una verdad ontológica, habida en la relación del texto con el intérprete; pero aquí requerimos de una verdad gnoseológica o epistemológica, pues se trata de las condiciones de nuestro conocimiento y comprensión de los textos, donde se juega la verdad de nuestras interpretaciones. Pretender la pura correspondencia, o una correspondencia pura, tendría visos de univocidad, y ésta es inalcanzable. La verdad como puro descubrimiento correría el peligro de la equivocidad, pues estaría supeditada a los intereses e incluso caprichos del intérprete, que podría ver, fenomenológicamente, diversos des-encubrimientos como perspectivas irreductibles. Pero una correspondencia o adecuación analógica basta para evitar la

pretensión de la univocidad, y además para frenar el vertiginoso remolino de las perspectivas de la mostración, los contextos de descubrimiento, que pueden fugarse y fragmentarse, dejándonos sin conocer la verdad del texto.

6. Conclusión

Fue mérito de Heidegger (*en Ser y tiempo*, § 44), mostrar una verdad más originaria y abarcadora que la de adecuación. Pero, también fue mérito de Gadamer manifestar que no podemos pasarnos sin la adecuación y con el solo desvelamiento (*en Verdad y método II*, c. “¿Qué es verdad?”). Es preciso compaginar y combinar ambos tipos de verdad, lo cual alcanzará para hacer que la hermenéutica no pierda su pretensión de verdad, y que tenga, asimismo, un criterio más firme y claro, no sea que se nos escape a las oscuridades de lo que no es comprobable de ninguna manera ni, por lo mismo, susceptible de argumentación para validar esa pretensión de verdad.

De este modo, en la hermenéutica se han unido y conjuntado ambos tipos de verdad. El texto exige cierta verdad como correspondencia para poder tener alguna pretensión de verdad. Pero esta verdad, un tanto parcial, se abriga en otra más radical y originaria, la del descubrimiento, desencubrimiento o desvelamiento, que la abarca y la explica. Y, en relación con el texto, el intérprete, el hombre hermenéutico o, simplemente, Dasein, que tiene como uno de sus propios o existenciales el comprender, el interpretar, anda en la verdad, camina en la verdad, descubre sentido, descubre verdades radicales. Y todo ello, al caminar.

EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD

Capítulo IV

1. Planteamiento

En este capítulo abordaré el problema de la objetividad en la hermenéutica. La objetividad ha estado vinculada a la verdad y a la certeza, aunque más bien a la primera, pues consideramos objetivo lo que es verdadero, con ese impulso casi instintivo (del que hablaba Frege) que nos inclina hacia la verdad. Yo diría que hasta tiene la objetividad una connotación de verdad como correspondencia, y que no se contenta con la mera coherencia ni con el consenso, los cuales están por la parte de la intersubjetividad.

Ahora bien, no niego que la intersubjetividad (el diálogo, la investigación compartida, etc.) sean muy importantes para la objetividad; la misma coherencia lo es, por supuesto. Mas la coherencia, que es el aspecto sintáctico, y el consenso, que es el aspecto pragmático, están remitidos a la verdad correspondentista, que es el aspecto semántico. Ciertamente no será la pretensión de verdad tan dura como fue en los positivimos, es decir, no será una verdad u objetividad unívoca, sino analógica la que deseo explorar aquí.

2. La cuestión de la objetividad y la verdad

Y es que, inevitablemente, se nos plantea la cuestión de qué criterios de verdad u objetividad tiene la hermenéutica analógica para la adecuada interpretación de los textos, esto es, para decidir cuándo una interpretación de un texto es correcta o adecuada. La hermenéutica crítica da algunos criterios, en la línea de Habermas.¹ ¿Cuáles son los que propone la hermenéutica analógica?

Al menos en un nivel muy básico, cuando un autor escribe un texto, quiere que se lo entienda de determinada manera; lo ideal es rescatar esa intención. Algunos autores quieren ser entendidos literalmente; otros, no literalmente, sino en sentido tropológico. Por ejemplo, un científico deseará que se interprete literalmente su texto de física; un poeta deseará que se interprete tropológicamente su

¹ Son las pretensiones de validez del discurso; cf. J. Habermas, "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1972, pp. 116 ss.

texto poético. Un texto jurídico se ha de interpretar literalmente, por ejemplo un testamento; el texto de un sueño ha de ser interpretado tropológicamente por el psicoanalista. En otras palabras, ordinariamente se atiende al contexto del texto y dicho contexto es el que dicta si la interpretación ha de ser literal o tropológica.

Así, la objetividad hermenéutica, esto es, lo que hace objetiva una interpretación, es, en primer lugar, el apego a la intención del autor del texto interpretado. Muchas veces la intención del lector o intérprete no coincide con la del autor. Por eso, si buscamos la intención del autor, tendremos una hermenéutica objetivista, y si buscamos la del autor, tendremos una subjetivista. Si atendemos a la semiótica, esto nos coloca en la dimensión pragmática (buscar el significado del autor, que es el significado pragmático, a diferencia del significado sintáctico y del semántico), la cual es la más elaborada y difícil. La dimensión sintáctica es la más básica y simple, ya que basta con poseer un idioma para saber cuál es el significado sintáctico; pues, si no se conocen el léxico y la gramática (los dos aspectos que suelen asignarse a la sintaxis), no puede entenderse un texto. Mal podríamos descifrar un texto compuesto en un idioma que no conocemos. La dimensión semántica es más problemática, pues también hemos de decir que la comprensión de algunos textos requiere de cierta correspondencia con determinadas realidades, como textos descriptivos y textos narrativos históricos (no de ficción). Y digo “cierta correspondencia”, porque no se trata siempre de una correspondencia rígida o biunívoca. Pero ese tipo de textos requiere una referencia a ciertas realidades (la correspondencia depende de la referencia).

Existe la relación de un texto con los hechos, pero a diversos niveles. Todo texto es ya una interpretación, en el sentido de ser un juicio, una *hermeneia*; pero hay textos que son interpretaciones de interpretaciones. Por ejemplo, un historiador puede narrar los hechos, y en ello hace su interpretación de los mismos, y la plasma en su relato; puede todavía hacerlo a base de los hechos mismos, como testigo ocular, o puede hacerlo a base de documentos, los cuales son ya interpretaciones. Por lo cual, interpretar un relato histórico viene a ser una interpretación de interpretación, es decir, una interpretación de segundo orden o meta-interpretación. Un poeta, al escribir un poema, hace una interpretación (de los estados de cosas o de los estados de ánimo, es decir, de la realidad externa o interna), y un crítico

literario, al comentar ese poema, hace una interpretación de interpretación, lo cual es lo más frecuente en hermenéutica.

Ya se ha dicho que los criterios de verdad son tres: sintáctico, semántico y pragmático (que es como decir que uno es el de la verdad como coherencia, otro de la verdad como correspondencia y otro de la verdad como uso). El primero nos hace entender el texto mismo, del modo más básico. El segundo nos hace entender la relación del texto con alguna realidad, si la hay (pues en relatos de ficción o en poemas sólo puede hablarse de una referencia anómala o indirecta). El tercero nos hace entender la relación del autor con el texto, como la de un usuario con el signo, la intención que tuvo en su uso; por eso consiste en rescatar la intención del autor, como en pragmática se habla del significado del hablante; y, al modo de la hermenéutica crítica según la cual una interpretación de un texto se defiende con argumentos, en la hermenéutica analógica también.

Pero veamos un poco el estado actual de la verdad y la objetividad, ya que han sido muy vilipendiadas. Aquí veremos esto en el debate de algunos autores con Richard Rorty, un pragmatista o neopragmático, que extrema tanto la pragmática, la verdad como uso, que ya no habla de verdad ni objetividad, sino de mero uso y de fecundidad o rendimiento, o simplemente de solidaridad entre los dialogantes, en lugar de aquéllas.²

3. La pugna por la objetividad

En contra de Rorty (del cual la mayoría de los analíticos y aun de los post-analíticos piensa que ha ido demasiado lejos), Davidson dice que la noción de verdad sigue siendo relevante e incluso indispensable para la filosofía. En concreto, lo es en forma de condiciones de verdad, para determinar el significado (*meaning*).

Es cierto que no se ha llegado a una definición satisfactoria de la verdad, ni a un criterio útil de la misma. Y eso hace que difícilmente nos sigamos interesando en ella como tal, en abstracto o en sí misma. Pero se mantiene como interesante, dice

² R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 81 ss.

Davidson, porque sin ella no podemos resolver la cuestión del significado. Por eso dice que los pragmatistas “harían mejor en llegar a un punto de vista que cuente la verdad como objetiva, pero no interesante como meta”.³

Ciertamente Davidson no se interesa en la teoría de la verdad como correspondencia en sus versiones más fuertes, pero sí en ciertas versiones más restringidas, como la de Tarski. Esta teoría está conectada con el significado, a través de la noción de traducción: “Una de las razones [que hace a la noción de verdad interesante e importante] es su conexión con el significado. Esta es la conexión que emplea Tarski, pues la traducción tiene éxito sólo si preserva la verdad, y el objetivo tradicional de la traducción es preservar el significado”.⁴ Es la traducción *salva veritate*.

Inclusive, explicar el significado por el uso, como hacen los pragmatistas, supone la verdad, es decir, las condiciones de verdad, así como las condiciones de verdad suponen el uso: “puede ser que [las oraciones] sean usadas como lo son a causa de sus condiciones de verdad, y tienen las condiciones de verdad que tienen a causa de cómo son usadas”.⁵ Dicho de otra manera: “Las oraciones significan lo que significan por las propiedades semánticas de las palabras y los aditamentos combinatorios que contienen. Tú no entenderías una oración si no supieras a qué tratan de referirse los nombres y otros términos singulares, o si no conocieras la extensión de sus predicados. Pero conocer esto es conocer los materiales que están presentes para hacer la verdad o la falsedad. Esto es así aun cuando sabemos que un término carece de referencia o que un predicado tiene una extensión vacía. Nuestra comprensión de las condiciones de verdad es central a nuestra comprensión de cada oración”.⁶ A lo cual añade: “Las oraciones se entienden a condición de que uno tenga el concepto de verdad objetiva. Esto vale también para las varias actitudes proposicionales para expresar las cuales son usadas las oraciones. Es posible tener una creencia sólo si uno sabe que las creencias pueden ser verdaderas o falsas”.⁷

³ D. Davidson, “Truth Rehabilitated”, en R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.), p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷ *Ibidem*.

Todo eso devuelve su centralidad a la verdad, ahora de manera indirecta, a través de su necesidad para especificar o determinar el significado. “La verdad es importante, entonces, no porque sea especialmente valiosa o útil, aunque por supuesto puede serlo en alguna ocasión, sino porque sin la idea de la verdad no seríamos criaturas pensantes, ni entenderíamos qué es para algún otro ser una criatura pensante. Una cosa es tratar de definir el concepto de verdad, o capturar su esencia en una jugosa frase sumaria; otra cosa es trazar sus conexiones con otros conceptos. Si pensamos en las varias caracterizaciones intentadas como no intentando más que la última, sus méritos se vuelven evidentes. La correspondencia, aunque es vacía como definición, captura el pensamiento de que la verdad depende de cómo es el mundo, y esto sería suficiente para desacreditar las teorías más epistémicas y pragmáticas. Las teorías epistémicas y pragmáticas, por otro lado, tienen el mérito de relacionar el concepto de verdad con los intereses humanos, como el lenguaje, la creencia, el pensamiento y la acción intencional, y son estas conexiones las que hacen a la verdad la clave de cómo la mente aprehende el mundo”.⁸ Al igual que otros conceptos importantes e interesantes (como los de intención, creencia, deseo, etc.), el de la verdad no puede ser reducido a algo más simple o fundamental.

Otro interlocutor de Rorty, John McDowell, lo critica tratando de reivindicar al menos algún sentido de la verdad y la objetividad. McDowell dice que Rorty especifica tres usos de “verdadero”, uno precautorio, uno normativo y otro desentrecorillante. El precautorio se da cuando se dice que un enunciado, aun cuando estamos muy seguros de él, puede no ser verdadero.⁹ El normativo se da cuando pensamos que la capacidad de compeler de un argumento se vuelve norma para que eso sea lo que se busca en nuestra investigación.¹⁰ Y el desentrecorillante es el muy conocido de Tarski, según el cual, “La nieve es blanca” si efectivamente la nieve es blanca; es decir, el enunciado entrecorillado a la izquierda es verdadero si puede desentrecorillarse, como lo está a la derecha.¹¹ Rorty trata de separar el uso desentrecorillante del normativo, pero es precisamente lo que

⁸ Ibid., pp. 72-73.

⁹ J. McDowell, “Towards Rehabilitating Objectivity”, en *ibid.*, p. 115.

¹⁰ Ibid., p. 116.

¹¹ Ibid., p. 117.

le ataca McDowell, ya que para que un enunciado sea verdadero tiene que ser desentrecomillado. Eso hace que la desentrecomillación sea algo normativo para la verdad y para la investigación. Precisamente con ello vemos que un enunciado es verdadero.¹²

En contra de Rorty, quien dice que lo aceptable siempre es relativo al auditorio, McDowell asevera que no solamente algo es verdadero “para alguien”, sino “a la luz de algo”, y ese algo a cuya luz es verdadero no es reducible a lo anterior. “Al ver cómo difiere la cuestión, podemos ver cómo el pensamiento de que alguna pretensión es verdadera no es como en la idea de Rorty del ‘cumplido vacío’ el pensamiento de que pasaría revista en la práctica relevante de hacer pretensiones como actualmente constituida. Es el pensamiento de que las cosas son de cierta manera: por ejemplo, que la fusión fría no ha ocurrido realmente. Insistir en esta distinción no es tratar de pensar y hablar desde fuera de nuestras prácticas, es simplemente tomar en serio que realmente podemos querer decir lo que pensamos y decirlo desde dentro de ellas. No es sólo ‘el representacionista’ uno que piensa que necesitamos trepar fuera de nuestras propias mentes para entender cómo el pensamiento y el lenguaje se relacionan con la realidad, sino uno que piensa lo que puede ser esperado que resulte de la negación de esto”.¹³

Esto quiere decir que McDowell defiende que la verdad como desentrecomillamiento es un modo de justificación que no es relativa a un auditorio. No es “para alguien”, sino “a la luz de algo”. Esta verdad es normativa para los enunciados que han de ser aceptados por nosotros y para la investigación. McDowell se fija en que Rorty llama inmadura a la filosofía que usa el lenguaje de la objetividad; pero él le devuelve la carga a Rorty, y dice que más bien la inmadura es la filosofía que desecha la objetividad, que es lo que guía nuestra investigación. Inclusive la ve como una fobia, es decir, como algo patológico.¹⁴ En lugar de tirar el lenguaje de la objetividad, debe investigarse por qué dicho lenguaje ha llevado en la historia a las desviaciones a las que se ha ido. Y corregirlas. Pues son las deformaciones, y no el lenguaje mismo, el que lleva a esos problemas filosóficos.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., p. 118.

¹⁴ Ibid., p. 120.

4. La recuperación de la objetividad en hermenéutica

Recientemente se ha dado una recuperación de la verdad como adecuación que es muy importante para la ontología y, a través de ella, para la hermenéutica. Precisamente el que haya referencia implica que haya adecuación, y el que haya adecuación implica que haya un mundo real y, por lo mismo, ontología. Esto ya lo habían trabajado, con respecto a la *alétheia* heideggeriana, Maurizio Ferraris y Franco Volpi. Ferraris más combativamente, tratando de hacer ver que podemos dispensarnos de la noción de verdad como des-en-cubrimiento, pero no de la noción de verdad como adecuación.¹⁵ Volpi menos combativamente, tratando de hacer ver que ambas nociones de verdad, la heideggeriana y la aristotélica, no son contradictorias y hasta son complementarias, se necesitan la una a la otra.¹⁶ Y es que no podemos quedarnos con una mera verdad como adecuación. Hay que ampliarla a la verdad como descubrimiento o develación.

Algo parecido ha hecho recientemente Jean Grondin con Gadamer. Discípulo connotado del gran hermeneuta alemán, Grondin se esfuerza por hacer ver que Gadamer nunca rechazó la idea de la verdad como adecuación, y que la versión que de ella ofrece es precisamente su famosa idea de fusión de horizontes. Gadamer entiende por fusión de horizontes lo que ocurre cuando se llega a la comprensión, es una metáfora para tratar de explicar lo que sucede al comprender; además, señala que la comprensión se da en el seno del lenguaje, pero no se reduce al lenguaje, sino que se abre a las cosas.¹⁷

Grondin añade que en las obras de Gadamer se puede encontrar planteada una triple fusión de horizontes. La primera, que es sin duda la más conocida y también la más obvia, es la que se da con el texto, es decir, la fusión de los horizontes del lector o intérprete y los del texto, cuando se da la comprensión del mismo. Pero hay una segunda fusión de horizontes, que es la del lenguaje y el pensamiento.¹⁸ Y hay una tercera, más delicada e imperceptible, que es la del lenguaje y las

¹⁵ M. Ferraris, *La hermenéutica*, México: Taurus, 2000 (2a. ed.), pp. 53 ss.

¹⁶ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, pp. 86 ss.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 376-377

¹⁸ J. Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?", en *Archives de philosophie*, 68 (2005), p. 413.

cosas.¹⁹ Aquí se topa con el célebre dictum de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. ¿Qué significa esto?, se pregunta Grondin. Y responde que no significa que todo se reduzca al lenguaje, sin cosas, sino que las cosas existen, pero se dan y se conocen en el lenguaje. La interpretación negadora de las cosas y, por tanto, que incurre en el relativismo lingüístico, ha sido efectuada por Rorty y Vattimo, dice Grondin, pero no es la de Gadamer. Más en la línea de su maestro Heidegger, Gadamer hablaba de un lenguaje de las cosas, no solamente de un lenguaje acerca de las cosas. Por eso concluye Grondin: “Terminaré con una última sugerencia, pero que se basará en todo lo que precede. Incluso si Gadamer no lo dice expresamente, me parece que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadameriana de lo que la tradición llamaba la *adaequatio rei et intellectus*, en lo que era la definición clásica de la verdad”.²⁰

Hay una recuperación muy sugerente, por parte de Grondin, de la referencia y de la verdad correspondentista para la hermenéutica de Gadamer. Esto profundiza en la línea de la recuperación de la objetividad. En dicha recuperación se coloca también la búsqueda de la referencia, la recuperación de la referencia, además del sentido, para los textos. Veremos esto, a continuación, en Ricoeur.

5. Ricoeur y la referencia objetiva de la historia

Ricoeur trata de recuperar la referencia para el relato histórico, que es lo que lo distinguirá del relato de ficción. En esa línea se puede hablar de un modelo analógico de la historia, como dice Ricoeur en su trabajo sobre la realidad del pasado histórico.²¹ En vez de una filosofía de la historia univocista, metonímica y denotativa, como es la actual, de corte analítico, y en vez de una filosofía de la historia equivocista, como la de Michel de Certeau (según Ricoeur), que se queda en lectura alegórica, hay que pasar a una filosofía de la historia analógica, en la que se busque el lado referencial, pero también el lado del sentido, como la de Hyden White (también según Ricoeur).

¹⁹ Ibid., p. 414.

²⁰ Ibid., p. 417.

²¹ P. Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee: Marquette University Press, Aquinas Lecture, 1984.

Y hay una dimensión metafísica, pues se tienen que buscar los presupuestos ontológicos de la hermenéutica, concretamente de una hermenéutica analógica, y de manera tal que se dé una apertura a la metafísica, que resulta de ello. A partir de los presupuestos, se abre a la ontología y luego se abre a la metafísica.

El tema de la referencia es aquí capital. La referencia de los textos es lo que conecta más directamente a la hermenéutica con la ontología, ya que la referencia es la intencionalidad dirigida hacia un mundo, hacia una realidad. Asimismo, la referencia tiene relación con la representación, es lo que los griegos llamaron mimesis. Esto fue retomado por Ricoeur, quien habló de una triple mimesis.²² La primera mimesis es una prefiguración del texto, ya sea de ficción o de historia. Son las condiciones de posibilidad, prácticas y temporales, para hacer posible la narración de la acción. La mimesis segunda es ya la configuración del texto, es la construcción de la trama. Y la mimesis tercera es la refiguración, ya que es el encuentro entre el mundo de la obra y el mundo del lector, a través de la lectura o recepción del texto narrativo. Según se ve, la mimesis I, aunque es apenas la estructuración de los hechos y los documentos, para darles sentido, tiene una referencia muy fuerte, ya que es la parte que funda la narración y por ello la más cercana a la realidad, la más dependiente de ella. Tiene una referencia más directa. A su vez, la mimesis II ha recibido ya un trabajo de estructuración, ya se desprende o se aleja de la referencia y viene a ser más mediata o indirecta. Finalmente, la mimesis III es todavía más remota e indirecta, más apartada de la referencia, pues es el momento de la recepción del texto por el lector. Incluso muchos en este último segmento borran toda referencia y lo ven como el momento del puro sentido (como si el primero fuera de la pura referencia y el segundo tanto de la referencia como del sentido); sin embargo, ni siquiera aquí, en este último, se pierde la referencia, aun cuando es el movimiento en que el texto se aleja más de ella.

Esto era lo que sostenía Ricoeur. En términos de Gadamer, la mimesis I sería la *subtilitas implicandi*; la mimesis II, la *subtilitas explicandi*, y la mimesis III la *subtilitas applicandi*.²³ La primera es el momento intratextual, la segunda es el momento extratextual, dirigido a la realidad, y la tercera es el momento transtextual,

²² P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1995, t. I, pp. 113 ss.

²³ H.-G. Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 100.

dirigido al lector. En términos de la semiótica, la mimesis I correspondería a la sintaxis; la mimesis II a la semántica y la mimesis III a la pragmática. Es decir, la primera es la de la coherencia intratextual, la segunda es la de la correspondencia del texto con la realidad y la tercera es la convención e incluso el uso, que es donde más cambia la relación del texto con la realidad, es decir, la referencia se va más del lado del sentido, a veces devorada por él y a veces conviviendo con él. Y todas las tres dimensiones se reúnen en la hermenéutica.

Mas, como se ve, en los tres pasos sigue en pie la referencia. Y aquí se aplica la analogía. La mimesis I es más unívoca, la mimesis III se presta más a la equívocidad y, por ello, la mimesis II sería la más analógica. Es una referencia analógica,²⁴ que no pretende referir rígidamente a la realidad, pero tampoco disolverse en una referencia inapresable. Es una referencia analógica; sin la pretensión de referir rígida y directamente a la realidad, pero sin diluir la referencia de modo que ya no haya realidad.

El propio Ricoeur lo aplica a la referencia de la historia, a su capacidad de verdad, a su objetividad. ¿Cómo se representa el pasado? ¿Qué tan veraz se puede ser al hacerlo? Esta re-presentación es una re-figuración, tiene una epistemología y, sobre todo, una ontología del pasado. Esta ontología del pasado atraviesa por la dialéctica de tres grandes géneros: el de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo. Ricoeur coloca a Collingwood en la pretensión de la mismidad, de la identidad, cuando habla de re-actuar lo que se hizo en el pasado, que no es un revivir, sino repensar²⁵ En la línea de la alteridad, es decir, de la diferencia, con una suerte de ontología negativa del pasado, Ricoeur coloca a Deleuze, a Derrida y a Michel de Certeau.²⁶ Y, en la línea de la analogicidad, sobre todo a través de la metáfora, coloca la lectura tropológica de la historia propuesta por Hyden White.²⁷

White considera como los tropos más importantes la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía. La metáfora es un cambio de significado basado en la

²⁴ M. A. González Valerio, "Consideraciones sobre la hermenéutica analógica", en VII Jornadas de Hermenéutica, México: UNAM, en prensa.

²⁵ P. Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, ed. cit., p. 8.

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

semejanza; la metonimia es tomar la parte por el todo; la sinécdoque conecta dos órdenes de fenómenos distintos; y la ironía es un meta-tropo, ya que es una reflexión sobre las anteriores, una especie de “segundo pensamiento”. White llega a decir que la metáfora es el tropo principal, pero el más ingenuo, y que los otros son derivados suyos, que lo complementan. Es decir, “...solamente la ruta completa desde la aprensión más ingenua (metáfora) a la más reflexiva (ironía) nos autoriza para hablar de una estructura tropológica de la conciencia”. la ruta completa desde la aprensión más ingenua (metáfora) a la más reflexiva (ironía) nos autoriza para hablar de una estructura tropológica de la conciencia”.²⁸

Pero el historiador representa, refiere, el pasado, se refiere a él. “El trabajo del historiador consiste entonces en hacer de la estructura narrativa un ‘modelo’, un ‘ícono’ del pasado, capaz de ‘representarlo’”.²⁹ Con todo, el texto historiográfico, que interpreta los documentos, no es un ícono del pasado en el sentido de un modelo (como puede hablarse de un modelo a escala), sino en un sentido más amplio, de representar como-si. “Por consiguiente, no debemos confundir el valor icónico de representación del pasado con un modelo, en el sentido de un modelo a escala, como un mapa geográfico, pues no hay original dado con el cual comparar el modelo. Es precisamente la extrañeza del original, como los documentos lo hacen aparecer, lo que da origen al esfuerzo de la historia por prefigurar el estilo que le es propio. Es por esto por lo que no hay una relación metafórica entre una narrativa y un curso de acontecimientos: el lector es dirigido hacia una suerte de figura que semeja los acontecimientos reportados a una forma narrativa con la cual nuestra cultura nos ha familiarizado”.³⁰

Ésta es la misma iconicidad que Ricoeur encontraba en la metáfora, siguiendo a Max Black (el cual, a su turno, seguía a Peirce); de modo que la metáfora tenía referencia (cosa que muchos le niegan), pero no una referencia normal, sino anómala, se refiere a las cosas que son “como si” (en un sentido wittgensteiniano). “El análisis tropológico es el resultado posterior a la explicitación de la categoría de lo Análogo. Dice solamente una cosa: las cosas debieron haber ocurrido como está establecido en la narrativa considerada. Gracias al marco tropológico de referencia, el ser-como

²⁸ Ibid., p. 31.

²⁹ Ibid., p. 29.

³⁰ Ibid., p. 32.

del acontecimiento pasado es traído al lenguaje”.³¹ Esto es, por lo demás, lo constitutivo de la *imaginación histórica*, en el sentido de Collingwood.

En efecto, solamente podemos conocer lo pasado (e incluso lo actual) asemejándolo a lo imaginable. Es decir, usamos, como siempre en historia, la analogía. La analogía da al menos una solución parcial a la investigación de lo pasado, por el ver-como o el ver-como-si. En el dicho de Ranke, “contar los hechos tal como realmente sucedieron”, subrayaríamos el “tal como”, es decir, con un sentido de semejanza, no de identidad. O sea, se pasa de subrayar el “realmente” a subrayar el “tal como”: el ver-como es el que corresponde al ser como. Ricoeur añade: “Lo análogo, precisamente, carga dentro de él la fuerza del re-actuar y del distanciarse, en la misma medida que el ser-como es tanto ser como no ser”.³² Es decir, la referencia analógica, la objetividad analógica (como analógica es la verdad), que se da en la representación del pasado, se debe a que dicha representación tiene el carácter de un ícono o análogo, de un como-si, de un ser-como, que está más allá de la identidad y la diferencia.

6. Conclusión

Con esto vemos la capacidad que nos da la analogía, una hermenéutica analógica, para recuperar la objetividad para la hermenéutica misma. No pretende una objetividad unívoca, que es una epifanía inalcanzable, una ontología demasiado positiva del pasado. Pero tampoco se hunde en una ontología negativa, rebosante de equivocidad, sino que se coloca en una objetividad analógica, atenta a sus límites, que se contenta con el ver como-si, o el ser-como, lo cual ya es una ganancia muy grande.

³¹ Ibid., p. 33.

³² Ibid., p. 36.

EL PROBLEMA DE LA CERTEZA

Capítulo V

1. Planteamiento

Después de tratar de la verdad, que es el concepto más fuerte en la epistemología, en cuanto corresponde a la verdad objetiva (y por eso la hemos asociado con la objetividad, de la que también hemos tratado), nos toca estudiar el lado subjetivo de la verdad, o sea la apropiación de la misma, que es la certeza. Ella está del lado del sujeto, de la opinión, a la que damos nuestro asentimiento. Además, lo importante y decisivo es poder pasar de esos estados subjetivos de la opinión y la certeza, o de la opinión cierta, a los objetivos, como son el del conocimiento y la opinión verdadera. La misma evidencia, que suele ponerse como criterio de verdad, puede ser sólo subjetiva, y le falta la capacidad de pasar a ser objetiva. Nos ayudará para esto ver el modo de ser que tiene el asentimiento a la opinión, con la certeza que lo acompaña.

Por eso, en estas páginas veremos algunos intentos epistemológicos de lidiar con la opinión. Lo que opinamos lo creemos, aunque no lo tengamos demostrado fehacientemente. Lo que creemos lo asentimos por autoridad o por demostración. Pero es poco aquello de lo que tenemos una demostración contundente. Lo más lo recibimos por autoridad, mediante la enseñanza. Es lo que sostiene J. H. Newman en su Gramática del asentimiento (*Grammar of Assent*) y Ch. S. Peirce en varias partes de su obra. También lo veremos en Luis Villoro, y luego lo aplicaremos al conocimiento en general y a la hermenéutica en particular. Trataremos, por ello, de ver algunos aspectos de sus planteamientos.

2. Newman

El cardenal John Henry Newman (1801-1890) trabajó mucho el problema de la fe. Éste involucra el de la creencia (ya que la fe es la creencia religiosa) y el del asentimiento, pues es la aceptación que prestamos a las creencias. Si lo hacemos por autoridad, siguen siendo creencias; si lo hacemos por praxis, pasamos de la creencia al saber (yo sé cómo operar mi computadora, aunque no conozca la teoría en que se sustenta); si lo hacemos por demostración, se pasa de la creencia al conocimiento, que se entiende aquí como un conocimiento pleno, como lo

más alto en la jerarquía epistémica.¹ Hay, pues, un paso del creer al saber y de éste al conocer.

Cada vez más el racionalismo y el empirismo ceden terreno a un asentimiento intelectual que fundamenta tanto el conocimiento empírico como el conocimiento racional. Algo que hunde sus raíces en el ser completo del hombre, tanto en la parte intelectual como en la emotiva. Sin caer en tradicionalismos ni en sentiman-talismos, el cardenal Newman hace un llamado a ver que las bases de lo racional se encuentran en elementos pre-rationales que lo fundamentan. Algo que olvidan los científicismos y positivismos de toda especie.

La situación vital de Newman no es demasiado conocida y puede ayudar mucho a situar en su contexto su pensamiento. Fue un converso al catolicismo, el cual, además, se movió en el ámbito universitario de Inglaterra, lleno de dificultades e incomprensiones, por los movimientos intelectuales que despreciaban la religión en nombre de la ciencia. Asimismo, se entregó a la carrera sacerdotal, por lo que fue un clérigo en el ambiente de la universidad inglesa, lo cual tenía no pocas dificultades.² La principal de ellas era dar cuenta de su fe a un contexto cultural demasiado invadido por el positivismo.

Sin embargo, se nota en Newman un cierto pragmatismo, cercano al de Peirce, en el sentido de no entrar en las fundamentaciones metafísicas egológicas de los racionalistas como Descartes, Malebranche y Leibniz, ni de los empiristas como Locke y Berkeley. Busca para el conocimiento un sustento bastante sencillo, pero fuerte, a saber, el asentimiento a lo que se nos manifiesta como evidente, y a aquello que recibimos de una tradición autorizada. Fue campeón en hacer ver estas verdades tan simples: casi todo lo que hemos aprendido en la escuela lo hemos aceptado por una cierta “fe” en la autoridad de la persona que nos lo enseñaba. No tenemos la comprobación empírica de casi nada. Esto suena bastante parecido a lo que decía Wittgenstein, en su escrito *Sobre la certeza*, a saber, que nunca había comprobado empíricamente si tenía cerebro o hígado, pero creía que los tenía porque así se lo habían enseñado.³

¹ J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Ascent*, New York: Doubleday, 1955, pp. 56 ss.

² R. Athié, *El asentimiento en J. H. Newman*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001, pp. 19 ss.

³ L. Wittgenstein, *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires: Ed. Tiempo Nuevo, 1972, § 4, p. 13.

En la actualidad, autores de la talla de Popper alegan que aceptamos la razón, o la racionalidad, no por la razón misma, pues eso envolvería círculo vicioso, sino por algo distinto de la razón: lo que él llamaba “un acto de fe ciega en la razón”.⁴ Sólo que Newman no llega a ese extremo de exclusión de la razón. Ante el dilema que encierra la pregunta “¿En qué se fundamenta la razón, en ella misma o en otra cosa distinta de ella?”, algunos ven que, si se dice que en la misma razón, se incurre en círculo vicioso; y si se dice que se fundamenta en otra cosa, entonces se fundamenta en algo distinto de la razón, lo cual hace que la razón se funde en algo irracional. Pero el cardenal Newman nos hace ver que a ellos se les olvida el carácter reflexivo de la razón, esto es, que puede fundamentarse en sí misma, pero no de manera circular (o, en todo caso, no en un círculo vicioso, sino, como se dice ahora, en uno “virtuoso”), porque lo que se da al principio y al término de la reflexión no es exactamente lo mismo. Al principio se encuentra una razón atemática e ingenua, y al final una razón tematizada y enriquecida, más consciente de sí misma y, por ello, de sus propios límites. O al menos esa conciencia de sus límites debería darse por el proceso de la propia reflexión.

Esto es lo que nos recuerda el cardenal Henry Newman; como se ve, son cosas que sirven todavía para nuestro tiempo, y, por lo mismo, son de sobrada actualidad. Por eso es un autor que nos puede enseñar mucho. Y es, además, algo en lo que se ocupó mucho Peirce (que tiene tan extrañas resonancias en Wittgenstein y Popper), ya que él abordó ese problema de si tenemos que creer en la razón por algo racional o por algo distinto de la razón. Veamos un poco de esto en ese autor.

3. Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) también estudia los procesos de nuestro asentimiento, esto es, cómo conseguir la certeza. Lo hace al analizar las formas en que podemos dar fijeza a nuestras creencias (*The Fixation of Belief*).⁵ Una de esas formas, para él la mejor, es usar la abducción, que es el procedimiento de plantear hipótesis, para contrastarlas por inducción, y tener así las bases para la deducción.

⁴ K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973, p. 38.

⁵ Ch. S. Peirce, “La fijación de la creencia”, en *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1971, pp. 21-54.

De hecho, la abducción es central en el pensamiento de Peirce y, sobre todo, de su epistemología. La abducción y la prueba de la hipótesis por la inducción, para preparar la deducción, son el esquema de su teoría del conocimiento. No es deductivista, incluso tampoco se puede llamar inductivista, sino abductivista. Se parece mucho al modelo hipotético-deductivo o de conjetura-refutación de Popper.⁶ De ahí su postura falibilista en la ciencia, siempre se puede corregir. Sólo al límite alcanzamos la verdad, como un ideal regulativo que orienta nuestra investigación. Más que la demostración, importa la invención.

Y, ya que la abducción tiene una estructura icónica, no indéxica ni simbólica, vemos que para Peirce el signo icónico es fundamental. El signo icónico o ícono es primeridad, cualidad o posibilidad; el signo indéxico o índice es segundidad, existencia o actualidad (facticidad), y el símbolo es terceridad, mediación o ley. La abducción es icónica, la inducción es indéxica y la deducción es simbólica. Es decir, la abducción se basa en cualidades, esto es, fenómenos, y se proyecta hacia lo posible, que tendrá que probar como real, actual o factual; esto se hace por inducción, la cual, por consiguiente, es segundidad, existencia o acto. Y se pasa después a la deducción, que es terceridad, símbolo o ley. Es la relación de los conceptos con la realidad.⁷

Esto lo vemos, incluso, de manera muy parecida a Newman, en el argumento que da Peirce acerca de la existencia de Dios. Es un argumento que, según dice él, nadie o muy pocos han usado; por eso lo llama el argumento olvidado o preterido (*neglected*). Y es un argumento típicamente abductivo. Dice que, si contemplamos el universo, por ejemplo en una noche estrellada, y no tenemos prejuicios, sino que nos abandonamos a nuestra propia inclinación psicológica, veremos que la mejor hipótesis que nos puede explicar la existencia de todas las cosas es la de un Creador. Esto, por supuesto, tiene que contrastarse por inducción, pero es una base firme de nuestra creencia en algo Trascendente. A algunos les ha llamado la atención que, habiendo sido Peirce un lógico tan eminente, ofrezca una prueba que no es deductiva y ni siquiera inductiva, sino de ese tipo que él llamaba abductiva. Pero esto lo sigue colocando como un lógico nato, sólo que con una

⁶ B. Magee, Popper, México: Ed. Colofón, 1994, pp. 23-45.

⁷ Ch. S. Peirce, "Cómo hacer claras nuestras ideas", *ibid.*, pp. 55-88.

concepción de la lógica más abierta que la de los deductivistas a ultranza y de los inductivistas chatos. Es una lógica de lo plausible, de lo probable, y es hasta donde alcanza una prueba de un Ser semejante.⁸

También llama la atención lo vinculada que está la abducción de Peirce con la analogía. Él mismo se queja de que muchos críticos suyos reducían la abducción al argumento por analogía, dada la semejanza que los vinculaba. Peirce admite la cercanía de la abducción con la analogía, y con ello señala que a la base de la abducción está la analogía misma. El pensamiento abductivo es analógico, y éste es icónico. A base de puras posibilidades estudia la realidad, a base de las cualidades que se observan fenomenológicamente, obtiene el conocimiento de las cosas que las poseen. Tal es el procedimiento analógico o a posteriori. Y está sumamente presente en Peirce, casi me atrevo a decir que basa todo su pensamiento.

En efecto, vemos esto en su metafísica. La abducción nos habla de una realidad en continuo cambio, presa de la contingencia, por lo cual surge su cosmología del tijismo, esto es, del azar (*tyche*). Pero recordemos que con ella se conecta su sinequismo, que habla de la conexión (*synechés*) de todo con todo, y eso habla de la continuidad que encuentra en las cosas, principalmente su relación causal, la cual permite cierto determinismo, necesario para hacer ciencia. Y con la causa final se relaciona su metafísica agapática, es decir, amorosa (*agapetós*) o basada en la atracción, esto es, la relación de correspondencia entre todos los seres, las leyes de sus relaciones y conexiones. Tanto su epistemología tíjica como su cosmología sinéquica y su metafísica⁹ agapática están vinculadas con su preferencia por la abducción y la iconicidad. Y tanto la iconicidad como la abducción son de carácter analógico. Por eso en Peirce veo un pensamiento sumamente analógico, una racionalidad analógico-icónica.

4. Creer, saber y conocer

Lo anterior se recoge en la actualidad, ya que ahora se señala un proceso de la verdad subjetiva a la verdad objetiva: del creer pasamos al saber y al conocer. Es

⁸ El mismo, "Deducción, inducción e hipótesis", en *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970, pp. 65-90.

⁹ El mismo, "La probabilidad de la inducción", *ibid.*, pp. 60-63.

decir, tenemos que pasar de nuestra evidencia propia a la evidencia en sí, a través del diálogo con los demás, que es la evidencia intersubjetiva, la única que se considera como objetividad, como verdad objetiva. Se parte, pues de la creencia, del asentimiento a modo de fe, del que nos hablaba Newman, y se pasa a la búsqueda intersubjetiva, de la que nos hablaba Peirce, para quien la verdad objetiva estaba al límite de esa comunidad de investigadores que atraviesa la historia humana. De manera parecida, Luis Villoro nos plantea el proceso desde el creer, pasando por el saber, hasta poder decir que hay un conocer.¹⁰

Villoro sitúa su investigación en un contexto más amplio que el contenido de su libro, según ese título de Creer, saber, conocer. Tal contexto abarcaría las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación, para buscar los caminos hacia la libertad. Aquí sólo trata la parte correspondiente al problema del pensamiento, el cual ya de por sí forma una totalidad bien integrada. Villoro lo ve, sin embargo, como preparatorio para el estudio de esas relaciones cuyo tratamiento promete. Visto como una unidad, este libro sobre el creer, el saber y el conocer presenta un orden interno constituido por el acucioso análisis de cada noción que considera. Todo ello es conducido hasta culminar en la relación del conocimiento con la praxis y, consiguientemente, con la ética.

Así, el libro de Villoro no se queda en un análisis frío de las nociones mencionadas, sino que quiere ser una reflexión profunda y detallada sobre problemas que en verdad atañen al hombre: la naturaleza y la justificación del creer, el saber y el conocer. Se ha dicho que la filosofía reciente se ha centrado en el lenguaje, desplazando los demás problemas. En la obra de Villoro encontramos una prueba fehaciente de que, a partir del lenguaje, la filosofía actual puede rendir cuenta de las nociones y problemas gnoseológicos, metafísicos, éticos, etc., que siempre son de actualidad. Y lo mismo puede constatararse en filósofos de otros ámbitos que corrientemente han cargado el sambenito de hacer caso omiso de esta problemática humana.

Delimitando su método filosófico, más que limitarse a los hechos, Villoro analiza estos problemas a través de sus respectivos conceptos, concretamente: los conceptos epistémicos principales. Uno asocia entonces todo esto con la obra de

¹⁰ L. Villoro, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.

filósofos que han tenido un proyecto semejante; ciertamente filósofos de extraña clarividencia, como J.

Hintikka, E. Gettier, R. Chisholm y H.-N. Castañeda, entre otros. Me resulta estimulante el que un gran sector de la filosofía actual, con un alto índice de laboriosidad y seriedad, se abra a problemas de hondas repercusiones sociales.

En cuanto al tema que estudia, Villoro se preocupa muy filosóficamente por definir la naturaleza de la creencia, el saber y el conocer. Pero también se preocupa más filosóficamente aún por la justificación de nuestro creer, saber y conocer.

Atendamos primeramente a su búsqueda de las definiciones, que ya de por sí supone una ardua “cacería” (lo que los antiguos llamaban “venatio definitionis”), dado que requiere un atento examen de los hechos y del lenguaje.

La creencia, después de considerar diversas concepciones sobre la misma y sus respectivas dificultades, es definida mediante condiciones necesarias: “S cree que p si y sólo si: (i) S está en un estado adquirido x de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias: (ii) p ha sido aprehendido por S; (iii) p determina x ”.¹¹ S es el sujeto concreto, p es una proposición, y x el estado adquirido de disposición a responder. De ello surge la siguiente definición de creencia: “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos”.¹² Es una definición aceptable, que prepara la definición del saber y se conecta con ella.

El saber es definido como “creer algo por razones objetivamente suficientes”.¹³ Esto conduce a los problemas de la verdad y la existencia, los cuales se sintetizan en el concepto de conocer.

De esta suerte, el conocer exige las siguientes condiciones necesarias: “(i) Tener o haber tenido experiencias directas de x [un objeto o hecho] (y, por ende, que

¹¹ Ibid., p. 71.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., p. 139.

x exista). (ii) Integrar en la unidad de un objeto x diferentes experiencias de x . (iii) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a x ".¹⁴ Es bueno recordar que una definición es un esquema, por lo que basta con aducir las condiciones necesarias de lo que se define: exigir que sean necesarias y suficientes es pedir demasiado. Resuena aquí el adagio tradicional: la definición sólo requiere aplicarse en potencia a lo que define.

Pero más interesante aún es el tópico de la justificación. ¿Cómo justificamos nuestras creencias, nuestro saber y nuestro conocer? Además de tomar en cuenta los motivos, Villoro se centra en las razones con las que apoyamos creencias, saberes y conocimientos.

Esto hace entrar en relación la noción de explicación. Villoro prefiere entender la explicación-justificación como relación de inferencia. En el campo de la creencia, esto se hace aun si no hay conciencia de tal inferencia justificadora. En el campo del saber, han de tomarse muy en cuenta la objetividad y la intersubjetividad: Villoro se inclina por la dimensión "pragmática" que introduce la comunidad epistémica, lo cual marca una diferencia entre la justificación de su saber. También el saber y el conocer se justifican de manera distinta. En concreto, el conocer a diferencia del saber, que se justifica en razones objetivamente suficientes se justifica en experiencias directas. Por lo demás, también hay diversos tipos de conocer, que postulan diferentes modos de justificación. Si se pregunta por el factor común del conocer, por el conocer en general, sólo podría darse una definición muy abstracta (y que se concretiza real y efectivamente en varias modalidades): "es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto".¹⁵ Dentro de los tipos de conocimiento, Villoro rescata el saber sapiencial, la sabiduría, y lo relaciona en cuanto a los motivos y justificaciones con las comunidades sapienciales.

Finalmente, considero de gran valor algunas aclaraciones que hace Villoro al relacionar el conocimiento con la práctica. Especialmente, evita la exageración de

¹⁴ Ibid., p. 207.

¹⁵ Ibid., p. 221.

la praxis como criterio de verdad que ciertamente obedece a una comprensión inexacta del concepto de praxis, así como también ayuda a evitar el polo opuesto: el ideal del saber por el saber. Todo esto lo pone en camino de una ética del conocimiento, que busca para conquistar una de las metas más preciadas del hombre: la libertad.

5. Certeza hermenéutica

Por su parte, la hermenéutica también ha estado ligada a la certeza, tanto que algunas veces era tratada como parte final de la crítica. Igualmente ha estado asociada, de manera independiente, a la crítica, como se ve en Wolf, Ast y Schleiermacher, que dividían la filología en crítica y hermenéutica.¹⁶ La crítica era entendida como crítica textual, a saber, la consideración de los textos como auténticos, como bien editados, etc. En cambio, la hermenéutica ha sido vista más bien como el arte de la interpretación de dichos textos.

Pero en ellos tenemos el mismo problema con los grados del conocer: ignorancia, opinión y certeza. La misma certeza encuentra grados, y precisamente grados en el asentimiento, como lo señalaba Newman y lo recoge Peirce (este último sobre todo en la manera de hacer claras nuestras ideas, evitar la ambigüedad y alcanzar algún hábito firme de conocimiento). Es el camino del creer, el saber y el conocer.

Hay una certeza directa, o de evidencia, y otra indirecta, o de autoridad. En hermenéutica, la certeza de evidencia se daría cuando se puede acudir al autor para preguntarle acerca del sentido, por ejemplo de un pasaje oscuro de su texto. Pero, dado que pocas veces tendremos esa oportunidad, la certeza que alcanzamos en hermenéutica es las más de las veces indirecta o autorizada. Y aquí se procede partiendo del texto mismo, a ver si él resulta suficiente para darnos las claves para interpretar correctamente el pasaje oscuro. Si esto no sucede, hay que acudir a otras obras del autor, o incluso a toda la obra, si es preciso. Y, si ni aun esto basta, hay que enfrentar el estudio del estilo del autor, e hasta de su vida y costumbres.

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991, p. 53.

En este punto la hermenéutica encuentra intersección con la crítica, pero entendida esta última de manera más general, como crítica del conocimiento.¹⁷ En efecto, según la idea del conocimiento que tengamos será nuestra idea de la hermenéutica, esto es, de la interpretación. Si se tiene un racionalismo univocista, poca cabida tendrá la hermenéutica; si se tiene, por el contrario, un escepticismo o relativismo equivocista, la hermenéutica se diluirá en una interpretación infinita, siempre insuficiente, etc. En cambio, si se tiene un realismo analógico, que no pretende ser científicismo, pero tampoco escepticismo, o un relativismo analógico y relativo, la hermenéutica tendrá exacta cabida, ya que la exactitud que ella puede alcanzar no es rígida o estricta, ni tampoco puede caer en el subjetivismo.

Por eso es necesario recuperar, para la hermenéutica, por una parte, la noción de sujeto, y, por otra, alguna noción de objetividad. La filosofía reciente los ha negado, ha desechado ambas cosas, pero nos hacen falta para poder avanzar. Y es que todo depende del punto de partida que adoptemos en nuestro filosofar.

Hay dos puntos de partida en filosofía: el ontológico y el epistemológico. Si se acepta el ontológico, se puede pasar al epistemológico (como modo de ser), pero si se parte del epistemológico, no se puede pasar al ontológico.

Tienen comienzo con la decisión de las *phyeis* o naturalezas o esencias. Las esencias son ontológicas o epistemológicas. Como lo ha mostrado Antonio Marino en un sobresaliente trabajo, Aristóteles parte del reconocimiento ontológico de las *phyeis*, mientras que Descartes les da un valor solamente epistemológico.¹⁸

Pero, ¿cómo hacer para no renunciar a la substantialidad del sujeto, y al mismo tiempo deflacionarlo para que no sea tan pretencioso y se resalten las relaciones por las que vive y que en gran medida lo constituyen? Me parece que basta con trazar adecuadamente los límites, señalar las limitaciones que creen el espacio que debe ocupar el yo, autor o sujeto.

Porque no podemos pasárnosla en hermenéutica sin noción de sujeto. Es un sujeto el que construye un texto, es decir, el autor. Es también un sujeto el que recibe

¹⁷ J. J. Sanguineti, *Introduzione alla gnoseologia*, Firenze: Le Monnier, 2003, pp. 244-245.

¹⁸ A. Marino, *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México: UNAM-FES Acatlán, 2004, pp. 77-89.

y lee un texto, a saber, el intérprete o lector. Y se requiere un sujeto dialogante, tanto emisor como receptor, esto es, alguien que encodifique y alguien que decodifique. Y en ello se da una instancia semiótica del sujeto, pero también ética y hasta antropológica.

Semiótica, porque alguien tiene que suscribir la autoría del texto y alguien tiene que suscribir la interpretación, que tiene por cometido principal como lo tuvo en la tradición y, a pesar de que ahora quiere negarse, sigue teniéndolo descubrir la intención del autor (*intentio auctoris*). El buen hermeneuta procura conocer su intención (*intentio lectoris*) y evitar que suplante a la intención del autor. Pero también, el buen hermeneuta nunca pierde la advertencia de que siempre se va a inmiscuir su propia intencionalidad (con sus prejuicios, sus intereses y aun sus distorsiones), y que la intención del autor nunca se va a alcanzar en su puridad. Eso, en otros términos, es huir del univocismo que pretende obtener clara y distintamente lo que quiso decir el autor, y del equivocismo que se precipita en la desesperación de que nunca se va a alcanzar nada de la intención del autor y sólo queda instaurar el reino de la intención del lector o intérprete.

Y esto tiene, además, un aspecto ético, porque el intérprete tiene la obligación moral de tratar lo más que pueda de rescatar la intención del autor. Es algo que se le debe a éste. Todo autor quiere ser bien interpretado, que no se le saque de contexto, etc. Por eso tenemos que hacer un esfuerzo por recuperar el sentido que dio a su texto. Pero, como se ha dicho, sabiendo que esto sólo se hará aproximativamente. Mas no vale decir que ya el autor perdió todo derecho en relación con su texto; que el texto, una vez que ha salido de la pluma del autor, se ha independizado y se le ha escapado. Todo ello es un equivocismo tan inaceptable como el univocismo de pensar que podemos obtener el sentido preciso y exacto, único, que le dio.

Y hasta se puede hablar de un aspecto antropológico, o de filosofía del hombre, por la que la hermenéutica considera al ser humano como un ser que interpreta, en relación con el existencial que le adjudicaba Heidegger, el de la comprensión, y de acuerdo con ello el de la interpretación, es decir, veía la hermenéutica como algo que constituía ontológicamente al hombre.¹⁹ Pero de inmediato le añadía la

¹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955, p. 166.

autenticidad o seriedad en la interpretación, para que huyera de las habladurías (que se hacen mucho al interpretar) y del “se” anónimo, que también se usa, como subterfugio para no responsabilizarse, en la interpretación (“se dice, se piensa, se interpreta, etc.”). Huir, pues, del equivocismo de la interpretación poco seria, inauténtica y de habladurías; mas no para incurrir y encerrarse en el univocismo de la pretendida interpretación rigurosa y exhaustiva, porque ella es inalcanzable.

Así, una hermenéutica analógica evitará tanto el extremo de la hermenéutica unívoca, el cual consiste en pretender que se puede interpretar de manera clara y distinta, sin ninguna fractura, la intención del autor, recogiendo el mismísimo sentido que le quiso dar a su texto (o incluso pretendiendo que sabemos mejor que él cuál le quiso dar), como también evitará el otro extremo de la hermenéutica equívoca, consistente en desesperar de aproximarse siquiera a esa intención del autor, para dejar solamente el imperio (y más bien despotismo) de la intención del lector.

6. Conclusión

Tanto Newman como Peirce nos enfrentan como lo hará después Popper con el dilema de argumentar que tenemos que ser racionales o razonables, esto es, usar la razón, porque la razón así lo indica, lo cual es una circularidad, una *petitio*, o argumentarlo por algo distinto de la razón, cosa que haría fundar la razón en algo no racional, lo cual resulta peor.

El tener que acudir a algo fuera de la razón se usa para mostrar la paridad que se da entre la fe religiosa y la razón científica, ya que el preferir la una o la otra entrañaría un argumento a *pari ratione*, lo cual los pone en el mismo plano o nivel epistémico. Pero algunos, como Newman y Peirce (y otros antes de ellos, en la tradición, por ejemplo Juan Poincaré o Juan de Santo Tomás), apuestan por usar la razón para fundamentar el uso de la razón, alegando que, aunque la argumentación es circular, no se trata de un círculo vicioso, sino de un círculo virtuoso, porque no hay otra manera de hacerlo y además nos posibilita grandes beneficios.

Villoro, por otra parte, nos sintetiza el camino desde la opinión, pasando por la intersubjetividad, hasta la objetividad o la verdad. Es el proceso del creer al saber

y al conocer. Comenzamos creyendo algo, y, cuando examinamos los motivos y razones que tenemos para creerlo, podemos encontrar que nos justifican esa creencia como saber o como conocer. Es la idea de la verdad como creencia justificada, o del conocer como opinión verdadera. En todo caso, creer, saber y conocer constituyen los pasos del proceso epistemológico. Y esto lo reencontramos en la hermenéutica, pues también en la interpretación comenzamos con una hipótesis y tratamos de justificarla, para poder esgrimirla como interpretación adecuada, objetiva, verdadera, que es la finalidad de la hermenéutica.

MODELOS, METÁFORAS, ABDUCCIÓN Y ANALOGÍA EN LA CIENCIA

Capítulo VI

1. Planteamiento

En estas páginas deseo explorar las relaciones entre la analogía y ciertas ideas que han sido muy fructíferas en la filosofía de la ciencia. Éstas son las de metáfora, modelo, paradigma y abducción. La relación de las metáforas con los modelos científicos ya ha sido estudiada, por ejemplo, por Max Black. La relación de los paradigmas con la analogía, a través de la iconicidad, ha sido considerada por Wittgenstein y Thomas Kuhn. La relación de la abducción de Ch. S. Peirce y la analogía apenas se está estudiando. Aquí se tratará de vincular todas estas nociones. Creo que será algo muy esclarecedor y fecundo para la filosofía de la ciencia actual, que hace tanto uso de estas nociones.

2. Modelos, metáforas y analogía en Max Black

Max Black tiene una sugestiva tesis de que los modelos científicos son metáforas. Así, los modelos científicos fructíferos son buenas metáforas. Dice: “En la terminología de Peirce, el modelo es un ícono, que incorpora literalmente los rasgos del original que se consideren de interés”.¹ Cuando los modelos implican un cambio de medio, p. ej. modelos hidráulicos de sistemas económicos, los llama modelos analógicos. Explica: “Un modelo analógico es cualquier objeto material, sistema o proceso destinado a reproducir de la manera más fiel posible, en otro medio, la estructura o trama de relaciones del original. (...) [Este modelo] está sujeto a reglas de interpretación para que sea posible realizar inferencias precisas a partir de los rasgos pertinentes del modelo”.² Hay que notar aquí que en estos modelos analógicos no se intenta reproducir el original, sino su estructura. La analogía aquí corresponde a lo que los matemáticos denominan *isomorfismo*. Es de carácter icónico, pero más abstracto: “el modelo analógico comparte con su original no ningún conjunto de rasgos ni una proporcionalidad idéntica de magnitudes, sino, en forma más abstracta, la misma estructura o configuración de relaciones. Ahora bien, la identidad de estructura es compatible con la variación más grande de contenido, y de aquí que las posibilidades de construir modelos analógicos

¹ M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1964, p. 218.

² *Ibid.*, p. 219.

sean infinitas”.³ Esto último hace del modelo analógico algo muy poderoso y a la vez muy peligroso. Hay grandes riesgos de inferencias falaces, basadas en aspectos impertinentes, por lo que requiere de confirmaciones suplementarias. Por eso “los modelos analógicos proporcionan hipótesis plausibles, no demostraciones”.⁴

Pero cuando el modelo es una metáfora, se va más allá del solo modelo analógico: “La diferencia que hay es la que se encuentra entre pensar en un campo eléctrico como si estuviera lleno de un medio material y entender que sea semejante medio: un enfoque usa una comparación remota, reminiscente del símil y del argumento por analogía, y el otro requiere una identificación típica de la metáfora”.⁵ Son ficciones heurísticas. No se opera por analogía, sino a través y por medio de una analogía subyacente, como más que recurso heurístico. Los modelos teóricos no son meramente analógicos, sino algo más, hacen hablar de cierta manera. Introducen un lenguaje.

Sin embargo, las relaciones del modelo teórico con el dominio que pretende explicar son parecidas a las del modelo analógico con su original. Es la semejanza de estructura. Y es que el modelo ha de pertenecer a un campo que sea más familiar que el sistema al que se aplica. Y es buen modelo el que sugiere hipótesis y especulaciones nuevas.

Black alude a Pierre Duhem, quien se oponía al uso de modelos, pero aceptaba el empleo de analogías en la física.⁶ Sin embargo, según Black, los modelos se parecen más a las metáforas. Se usan cuando el lenguaje disponible resulta insuficiente: estiran el lenguaje. Son lo que I. A. Richards llama “instrumentos especulativos”, pues sirven para unir cuestiones dispares. Incluso se podría comparar a los modelos con las alegorías o las fábulas. Los modelos teóricos se asemejan a las metáforas porque requieren la transferencia analógica de un vocabulario. Stephen C. Pepper llama a esto analogía básica o metáfora radical (*root metaphor*). Así surgen las hipótesis del mundo o sistemas metafísicos.⁷ Black prefiere llamar a

³ Ibid., p. 220.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., p. 224.

⁶ Ibid., p. 230.

⁷ Ibid., p. 235.

estas metáforas radicales “arquetipos conceptuales”. Lo explica así: “Con *arquetipo* me refiero a un repertorio sistemático de ideas por medio del cual un pensador dado describe, por extensión analógica, cierto dominio al que tales ideas no sean aplicables inmediata y literalmente... lo cual podría complementarse con un análisis de las formas de realizar la extensión de los significados originales mediante los usos analógicos”.⁸

Black llega a decir: “Acaso toda la ciencia tenga que empezar con metáforas y acabar con álgebra; y es posible que sin la metáfora nunca hubiese existido álgebra alguna”.⁹ Esto hace recordar que Peirce decía que los íconos iban desde una fórmula algebraica hasta una buena metáfora, sólo que aquí Black invierte el orden del proceso.

Buen conocedor de Peirce y de Wittgenstein, Black sostiene que en la analogía hay dos fundamentos principales que son la causalidad y el paradigma. Así, hay una que se basa en la relación de efecto a causa, y otra que se basa en la relación de semejanza con un paradigma. La de efecto a causa es la de atribución, y la de semejanza con un paradigma es de proporcionalidad (propia e impropia o metafórica). La primera es un aspecto de la metonimia, el proceso de efecto a causa;¹⁰ la segunda es de tipo metafórico (y simbólico), de modelado a modelo, según nos ha hecho ver M. Black.

En términos semióticos, la analogía de atribución o de efecto-causa es indicial, de tipo índice; la analogía de proporcionalidad o de modelado-modelo es icónica. En efecto, el signo indicial es un efecto que nos conduce a su causa (un grito en la calle nos conduce al que lo profirió, una huella en el barro nos remite al animal que la imprimió, etc.). Y el signo icónico tiene como una de sus clases el modelo o paradigma. Tanto en el caso de la proporcionalidad propia (donde un arquetipo o modelo debe ser proporcionado a la realidad que representa), como también la de proporcionalidad impropia o metafórica, esto es, la metáfora, ya que, además de ser cierto lo que dice Max Black, que las metáforas también son modelos, Peirce añade que el signo icónico oscila desde una imagen, pasando por un diagrama,

⁸ Ibid., p. 236.

⁹ Ibid., p. 237.

¹⁰ H. Beristáin, Diccionario de retórica y poética, México: Porrúa, 1988 (6a. ed.), s. v. “Metonimia”.

hasta la metáfora. Por lo tanto, la metáfora es un ícono, y el ícono es analógico; por ello, la metáfora es analógico-icónica, y ha de ser interpretada con una hermenéutica analógico-icónica.

3. Metáfora, metonimia y abducción en la ciencia

Por otra parte, la metáfora hace pareja con la metonimia, son los dos procesos principales del discurso humano; la primera procede por semejanza, la segunda por contigüidad. Pues bien, el filósofo italiano de la ciencia Filippo Selvaggi señala que, con el principio de indeterminación, de Heisenberg, lo único que queda a la ciencia para no caer en el escepticismo es la analogía; y explica que la analogía permite conocer la realidad no por sus notas intrínsecas, sino por las de otra realidad que puede ser directamente conocida, lo cual sucede de tres modos: “De un primer modo, la analogía es simple comparación, una metáfora, la cual, aun no teniendo valor probativo, aclara, sin embargo, las nociones más difíciles al confrontarlas con nociones más familiares a nosotros. Semejante analogía se emplea corrientemente en física en la construcción de modelos mecánicos, como los modelos de la estructura molecular o el modelo del átomo planetario de Bohr y, en las teorías más recientes, del núcleo atómico. La metáfora no nos proporciona un conocimiento propio de la realidad; es un símbolo, del cual no podemos fiarnos por completo; pero no es un símbolo vacío, puramente arbitrario y artificial; antes bien: cuando está bien fundada, un símbolo natural, una verdadera semejanza de la cosa simbolizada”.¹¹

Es decir, la analogía contiene, como hemos insistido, una parte de metáfora, que es la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica; pero, además, nuestro autor añade: “Un segundo tipo de analogía nos lleva a la metonimia, la figura retórica que denomina la causa por el efecto, el efecto por la causa, el continente por el contenido; esto es, que da a conocer una cosa por sus vínculos de dependencia extrínseca respecto a otra cosa. De este modo conocemos la electricidad o las ondas hertzianas por los efectos que producen en nuestros aparatos; conocemos y definimos el electrón por las medidas que efectuamos con el contador de Geiger o por las trayectorias que dejan en la cá-

¹¹ F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, S.A., 1955, p. 282.

mara de Wilson o en los tubos de Crookes. La metonimia, que podemos llamar analogía de atribución, nos facilita también conocimientos muy imperfectos: no conocemos la electricidad o el electrón por sus notas intrínsecas. Sin embargo, por un conjunto bien determinado de vínculos constantes y característicos podemos tener un verdadero conocimiento de la electricidad y del electrón, de su naturaleza y esencia íntima, un conocimiento, sin embargo, no unívoco, sino analógico”.¹² Como vemos, la analogía contiene, además de la metáfora, la metonimia, precisamente ese modo de la analogía que se llama de atribución. La metonimia, como se nos dijo, pasa del efecto a la causa y de la causa al efecto. Más bien suele pasar del efecto a la causa, y faltó poner que también de la parte al todo (aunque a veces se llama sinécdoque a este proceso, pero en las recientes retóricas, como la del Grupo M de Lieja, pertenece a la metonimia). Precisamente el paso del efecto a la causa se llama explicación, y el paso de la parte al todo se llama universalización, y ambos pasos se dan con carácter de hipotético o conjetural, sujeto a demostración o a verificación (o por lo menos a falsación).¹³

Queda, aún, otro modo: “Hay, finalmente, un tercer tipo de analogía, el más importante: la analogía de proporcionalidad. La proporción es la igualdad de dos relaciones. En los casos anteriores, la analogía suponía dos términos y pasaba directamente de la semejanza al objeto, de la causa al efecto y del efecto a la causa. La proporción, en cambio, supone dos razones y, por ello, cuatro términos. Conocemos la existencia de dos cosas: la una, A, directamente en sí misma; la otra, X, indirectamente por sus efectos. En A vemos una propiedad determinada B y conocemos también la relación existente entre A y su propiedad B. Vemos también efectos de X, que son semejantes a los efectos que A produce por medio de la propiedad B. Entonces podemos afirmar que también X tiene la propiedad B, no ciertamente del mismo modo que A, sino de una manera proporcionada a su ser, esto es, la propiedad B(X). Construimos así una analogía de proporcionalidad, que se puede expresar en forma matemática: $A/B = X/B(X)$. Donde la igualdad de las dos razones no debe entenderse como una identidad cuantitativa de dos razones aritméticas o como una proporción geométrica, sino como una identidad

¹² Ibid., p. 283.

¹³ S. Toulmin, *La filosofía de la ciencia*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964, pp. 67 ss.

qualitativa, una semejanza de relaciones”.¹⁴ Y con ello obtenemos el conocimiento de X, como se hacía desde los pitagóricos. La analogía o proporción nos sirve para obtener conocimiento nuevo, a partir de cosas que ya conocemos.

Si Roman Jakobson decía que metonimia y metáfora son los dos fundamentos del discurso humano, porque la prosa se basa en la metonimia y la poesía en la metáfora (al menos predominantemente), aquí encontramos que también son las bases de la ciencia, la metonimia como analogía de atribución y de proporcionalidad propia, y la metáfora como analogía de proporcionalidad impropia (que es la que precisamente se llama metafórica). La atribución y la proporción propia, a fuer de metonímicas, nos dan una abducción más apegada a lo real (ya que la metonimia opera por contigüidad) y la proporción impropia, a fuer de metafórica, nos da una abducción más alejada de lo real (ya que la metáfora opera por semejanza), pero suficiente para brindar conocimiento científico, según vemos en los modelos de Black.

4. Paradigma y analogía

Pero también se conecta con la metáfora y con la analogía la noción de paradigma. Podemos traer aquí a colación la manera en que la usa Thomas S. Kuhn y que parece tomada del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*. En efecto, en esa obra, Wittgenstein sostiene que la manera de universalizar es por paradigmas, cosas individuales que sirven para referirse a otras cosas individuales, con lo cual son universales particulares, porque nos orientan para reconocerlos y colocarlos en un grupo.¹⁵ Como ejemplos de paradigmas, Kuhn habla de libros de texto o libros clásicos de ciencia, por ejemplo la Física, de Aristóteles, *el Almagesto*, de Tolomeo, *los Principios y la Óptica*, de Newton, *la Electricidad*, de Franklin, *la Química*, de Lavoisier, etc. Compartían dos características esenciales, que eran las siguientes: 1) habían logrado atraer a un grupo duradero de partidarios, y 2) eran lo suficientemente incompletos como para dejar problemas a resolver por ese grupo de científicos. Dice: “Voy a llamar, de ahora en adelante, a las realizaciones que comparten esas dos características, ‘paradigmas’, término que se relaciona

¹⁴ F. Selvaggi, op. cit., pp. 283-284.

¹⁵ Peirce los llamaba types y tokens, esto es, prototipos y réplicas.

estrechamente con ‘ciencia normal’¹⁶. La ciencia normal es la que es aceptada por la sociedad de científicos, y constituye tradiciones, en las que los paradigmas son modelos de hacer ciencia.

En cuanto a los paradigmas, Wittgenstein los introdujo en la ciencia porque ya no la veía como un grupo de teorías, sino como un grupo de prácticas; y sostenía que esas prácticas no se podían decir, sino mostrar. Los paradigmas eran los que las mostraban. Y los paradigmas se podían imitar por parecidos de familia, por semejanzas que tenían una graduación de más a menos, hasta perderse.¹⁷ Las teorías eran las cosas que se decían, pero más importantes eran las cosas que se mostraban, a saber, las prácticas (en este caso, las científicas).

Partiendo de esto, la idea de Kuhn es que hay una sucesión de paradigmas en la ciencia normal, a los que se parecen los partidarios de cada uno de ellos, según grados. Los científicos del momento se parecen más o menos a algún paradigma. Llega un punto en el que el paradigma ya no responde, no abarca los hechos que debería explicar, y se rompe, por una revolución, y da paso a otro paradigma.¹⁸ Kuhn fue cambiando esa idea de revolución científica, ampliándola cada vez más, haciéndola cada vez menos violenta o instantánea, e introduciendo periodos de transición entre un paradigma y otro. Pero la idea de base persiste, a saber, que la ciencia se rige por ese elemento analógico que es el paradigma científico, al cual tratan de parecerse los científicos particulares, al menos con parecidos de familia a veces muy tenues.

Y también puede decirse que no sólo en la estructura de la ciencia, sino en su dinamicidad, se encuentra la analogicidad; pues resulta cada vez más claro que el mismo proceso de cambio de los paradigmas no se da por revoluciones equivocistas, en las que se rompa completamente con el paradigma anterior, sino por una transición analógica, esto es, en la que los paradigmas sucesivos se van encontrando por analogía con el anterior, analogía en la que predomina la diferencia sobre la identidad (pues la identidad unívoca no implica cambio alguno, sino continuidad sin fin). Dado que encontramos o descubrimos lo nuevo por analogía con lo

¹⁶ T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1986 (7a. reimpr.), p. 34.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM – Barcelona: Crítica, 1988, pars. 51 y 57.

¹⁸ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 36

conocido, así también los paradigmas nuevos, por revolucionarios que sean, parten de los anteriores y avanzan por analogía con ellos, adaptándose a los hechos que ya no explicaban los anteriores.

5. Abducción y analogía en la ciencia

Desde hace tiempo se ha estado estudiando y ponderando la utilidad de la analogía en la ciencia. Sobre todo en el razonamiento hipotético-deductivo, que, como sabemos, es el método por excelencia en la ciencia actual. Ese método es el abductivo de Peirce, que también a veces se ha llamado retroductivo o transductivo. Hay un autor que lo ha tratado de esta última manera, y es el lógico y filósofo de la ciencia mexicano Eli de Gortari. Según él, “la transducción es el razonamiento discursivo [transitivo] que permite extender las vinculaciones existentes entre los conocimientos adquiridos, utilizando el mismo tipo de relación y manteniéndola en un grado equivalente de generalidad o de particularidad”.¹⁹ Las inferencias transductivas pueden ser de siete tipos: igualdad, simetría, isología, desigualdad, asimetría, homología y analogía. Nos centraremos en esta última, que tiene la particularidad, con respecto a las otras seis, de extender la transitividad a elementos heterogéneos.

De Gortari dice también: “La inferencia por analogía es el tipo de razonamiento más común y corriente y, tal vez, el más útil. La analogía forma parte de todas nuestras maneras de pensar. En realidad, en el caso de las conversaciones cotidianas y de las reflexiones más triviales, constantemente estamos efectuando razonamientos por analogía. También ejecutamos analogías cuando nos expresamos artísticamente o cuando realizamos actividades científicas rigurosas. Así, continuamente estamos infiriendo por analogía, para establecer posibles esquemas de funcionamiento y para construir metáforas explicativas. La analogía es uno de los procedimientos más fructuosos que se utilizan en la formulación de hipótesis plausibles que, después, pueden ser sometidas a la prueba de la experiencia, o bien, pueden ser fundamentadas mediante razonamientos más estrictos. Igualmente, el razonamiento por analogía permite establece conjeturas, que luego pue-

¹⁹ E. de Gortari, *El método de las ciencias*, México: Grijalbo, 1979, p. 127.

den llegar a convertirse en hipótesis; y, lo que es más, aun en aquellos casos en que una conjetura acaba por ser desechada, puede desempeñar un papel importante en el proceso de formulación de las hipótesis. Por otra parte, la habilidad para descubrir analogías es muy valiosa para desarrollar la imaginación racional y hacer avanzar el conocimiento. Más todavía, en la mayoría de los casos, la analogía constituye la primera de las etapas que se recorren en el camino que conduce al descubrimiento de lo desconocido, partiendo de lo conocido”.²⁰ Éste es un texto por demás elocuente, que nos habla de las bondades de la analogía en la ciencia, y de su conexión con las metáforas científicas, las buenas hipótesis y los contextos de descubrimiento.

Pero también tiene limitaciones la analogía en la ciencia: “La inferencia por analogía admite una amplísima variación en el grado de rigor con que se puede ejecutar, por lo cual resulta sumamente fecunda, con tal que se tenga siempre presente el grado de rigor que haya sido factible o conveniente adoptar y, por ende, el carácter de la conclusión, que puede variar entre una mera conjetura y una hipótesis sumamente probable. De todas maneras, la inferencia por analogía es una de las formas de pensar que se adapta mejor a la fluidez y la amplitud que tiene la actividad racional. Inclusive las concordancias vagas, ambiguas, lejanas, incompletas o insuficientemente esclarecidas pueden servir de base para establecer inferencias por analogía; y las conclusiones obtenidas de esa manera resultan útiles, siempre y cuando sean consideradas justamente de acuerdo con el nivel de certeza dentro del cual se establecieron. Más todavía, en todos aquellos casos en los cuales un investigador científico logra anticipar la solución de un problema teórico, adelantándose de ese modo a su demostración racional o a su comprobación experimental, lo que sucede es que ha sido capaz de realizar una serie de inferencias por analogía, conjugando en ellas sus experiencias y conocimientos con la osadía de su inteligencia y el poder creador de su imaginación. En consecuencia, lo que muchas veces se ha dado en llamar con ese término indefinible que es la ‘intuición’, viene a ser sencillamente la ejecución venturosa de una cadena de inferencias por analogía”.²¹ La analogía es el razonamiento matemático que determina el cuarto término de una proporción, uniendo los otros tres: $A/B = C/D$, esto es, $D=BC/A$.

²⁰ El mismo, Introducción a la lógica dialéctica, México: Grijalbo, 1979, p. 241.

²¹ Ibid., pp. 244-245.

Parte de una relación común entre ciertas propiedades de dos clases de objetos. Lo más importante es que pasa de los objetos conocidos a los menos conocidos, e incluso a los desconocidos. Por ello tiene un papel muy relevante en el proceso inventivo. Y esto tiene como esquema la proporción, aquella que utilizaban los pitagóricos para descubrir, partiendo de propiedades y relaciones de ciertos fenómenos las de otros (por ejemplo, de la música a la medicina, a la física, a la astronomía, etc.).

Pues bien, así como los pitagóricos introdujeron la noción de analogía, también introdujeron la noción de abducción. La abducción es la *apagogé* de los griegos y la *reductio* de los latinos. Fue aplicada por Aristóteles para la reducción de los silogismos imperfectos a los perfectos (esto es, los de segunda y tercera figura a los de primera). Pero también la aplica Aristóteles a un problema pitagórico (tal vez ellos ya lo habían hecho), el de la inconmensurabilidad de la diagonal.²² Sin embargo, no fue aplicada por Euclides, aunque algunos la han visto en Eudoxo.

Pues bien, no en balde se ha considerado, sobre todo a través de Peirce, la conexión de la abducción con la analogía. El propio Peirce, quien dice que toma la abducción de los *Analíticos Primeros de Aristóteles* (lib. II, c. 25), a través del comentario de Pacius, que traduce *apagogé* como *abductio*, aclara que muchas veces se confunde su abducción con el razonamiento por analogía, y que esto con justo motivo, pues, aunque no son lo mismo, están interrelacionados.²³ La abducción peirceana tiene la estructura de la analogía, pues se encabalga en las semejanzas, en la iconicidad, y logra lo universal de manera basada en lo concreto. El ícono o paradigma es un análogo, un tipo distinto de universal, un universal analógico.

La analogía, representada por la iconicidad, está conectada con la metáfora. La metáfora analógica tiene iconicidad. Y, según Max Black, los modelos científicos son metafóricos, o las buenas metáforas pueden servir de modelos en la ciencia. Tanto en Kant como en Gadamer, se da una imaginación icónica. El propio

²² Según Paul Henri, la *apagogé* o abducción, que se basa en la analogía, había sido introducida por los pitagóricos en el siglo VI aC; Aristóteles la recoge en sus *Analytica Priora*. Cf. P. Henri, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, pp. 59 ss., citado en A. B. Nova Covarrubias, *La 'apagogé' en Aristóteles*, tesis de doctorado en filosofía, FFyL, UNAM, 2006, pp. 134-135.

²³ M. Beuchot, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002, pp. 37 ss.

Ricoeur, que estudió tanto la metáfora, dice que la metáfora tiene innovación semántica (no palabra sino frase metafórica, foco y contexto); es decir, la frase metafórica es de suyo error categorial, eso nos hace releerla y, en la segunda lectura, llegamos a comprenderla. Da una tensión, un dinamismo, una dialéctica, que redefine el mundo. Tiene un sentido de segundo grado (con sus dos referencias, una de primer grado y otra de segundo). Hace un trabajo ontológico.

Es sobre todo en su producto de los universales análogos donde se ve el rendimiento de la abducción. La abducción es radical y constitutivamente hipotética, y los universales análogos también lo son, en el sentido de no ser universales puros, sino impuros, ya que tienen una abstracción imperfecta, pues no pueden prescindir totalmente de la consideración de los particulares de los que se parte. Pero es una abstracción suficiente, tienen una fuerza que alcanza a universalizar lo que se necesita.

6. Conclusión

Con lo anterior nos queda bastante claro que la analogía tiene un papel connotado en la filosofía de la ciencia. En primer lugar, las metáforas, una de cuyas clases es la metáfora analógica, sirven de modelos para explicar la realidad; grandes modelos científicos han sido metáforas afortunadas, y con ello tienen una función relevante en la construcción de la ciencia, sobre todo en la parte inventiva, que se había descuidado mucho, y no sólo en la parte demostrativa. Asimismo, los paradigmas, que tienen el carácter icónico de lo análogo, de la analogía misma, son lo que ahora, más allá de las teorías, explica el procedimiento científico, el desarrollo de la ciencia, su historia, la cual no se cuenta ya por teorías como conjuntos de enunciados, sino por paradigmas, que son modelos de prácticas. Y, finalmente, la abducción, que es el nombre que daba Peirce al lanzamiento de hipótesis, tiene una estructura altamente analógica, ya que se basa en las semejanzas y la capacidad del hombre para reconocerlas, a la hora de explicar los fenómenos, de buscar sus causas, en el procedimiento hipotético o conjetural.

Y esto nos lleva al lado ontológico de la ciencia, es decir, al áncora que la aferra a la realidad. Pues algunos han querido desestimar la relación de la ciencia con lo real, resaltando demasiado su carácter instrumental o pragmático. Pero vemos que

no tiene una referencia a la realidad demasiado unívoca, aunque tampoco equívoca, por supuesto; tiene una referencia analógica, que es, sin embargo, suficiente para asegurar la objetividad en la ciencia y, de paso, en la hermenéutica misma. Porque la hermenéutica, al ser analógica, puede alcanzar esa referencia no rígida o unívoca, pero tampoco ambigua o equívoca, sino que le bastará con aterrizar en la realidad de manera analógica, esto es, sin la pretensión de una verdad como correspondencia biunívoca, sino como correspondencia dúctil, dinámica, aproximada, y, sin embargo, suficiente para sostener el realismo que necesita la ciencia y desea la hermenéutica.

**ANALOGÍA E ICONICIDAD EN PEIRCE,
PARA LA HERMENÉUTICA**

Capítulo VII

1. Planteamiento

En estas páginas quiero utilizar algunas ideas de Charles S. Peirce para ampliar el modelo hermenéutico de Paul Ricoeur, basado en la metáfora; ella es su paradigma en su célebre libro *La metáfora viva*. Allí Ricoeur apuesta por la poesía, que es lo que hacemos con la metáfora, por encima de la ciencia, que es lo que hacemos con la metonimia, según el decir de ese gran conocedor de Peirce que fue Roman Jakobson, a quien Ricoeur sigue allí. Es verdad que en la metáfora se alcanza un ser más radical, llega a ser una “pequeña ontología”, como la llama el propio Ricoeur; pero no quiero quedarme en la metáfora, sino pasar a la metonimia, ya que ambas son formas de la analogía. En efecto, la metáfora es sólo una de las formas de lo análogo, y creo que una hermenéutica analógica tendrá más rendimiento que una sólo metafórica (porque contendrá también a la metonimia). Esto, como veremos, nos lo da la idea peirceana de iconicidad; el signo icónico, que es el análogo, tiene tanto un polo metonímico como un polo metafórico.

Según es muy sabido, la analogía es un modo de conocer y de hablar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, pero en ella, a pesar de ser semejanza, predomina la diferencia; pues bien, la analogía puede dividirse en analogía de atribución, analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Y, así, se ve que la metáfora es una de las formas de la analogía. Pero, junto con la metáfora, está la metonimia. Ambas fundan, según Jakobson, nuestro pensamiento. Por ello me parece que hay que completar la hermenéutica metafórica con su lado metonímico, y eso lo da una hermenéutica analógica. Ya que la interpretación lucha con la vaguedad, es decir, contra la equivocidad, pero sin alcanzar nunca la univocidad, más que como ideal regulativo, se dará sobre todo con el instrumento para la reducción de ésta, que es la analogía.

Pero, además, casi impensadamente se me juntaron los conceptos de analogía e iconicidad; pues, según Peirce, la analogía es iconicidad, o la iconicidad es siempre analógica; y, así, se puede lograr una visión analógica a través de la iconicidad peirceana. Tiene la analogía ambos lados: un lado metonímico y un lado metafórico. Para conectar esta noción de analogía (que viene de los griegos, y fue subrayada sobre todo por Aristóteles, y después por los medievales) con la noción de

iconicidad (que es de Peirce), me he ayudado de este último autor, que me hace aplicar esto a la hermenéutica y a la pragmática, indistintamente.

2. La iconicidad en Peirce

Recordemos que el signo es, para Peirce, un representamen, es decir, algo que representa algo para alguien. Peirce divide los signos en tres: índice, ícono y símbolo.¹ El índice es el signo natural, con un significado bien definido e inequívoco, es decir, unívoco; así, la huella en el lodo es signo del animal que pasó, las nubes son signo de la lluvia y el humo lo es del fuego. El símbolo es un signo convencional, con una relación con el significado bastante equívoca, por lo mismo que artificial, como se da en el lenguaje, esto es, las palabras, los signos lingüísticos; por eso el objeto que está ante mí se dice “mesa” en castellano, pero se dice de maneras muy distintas en los demás lenguajes. El ícono es un signo que comparte alguna cualidad con lo significado; en ese sentido no es puramente natural ni puramente arbitrario, es algo intermedio, es análogo o analógico.

Por su parte, el ícono se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora. Y es que la imagen nunca es unívoca, siempre es analógica, es decir, no es exactamente como lo representado, sino que guarda con él alguna semejanza o analogía. El diagrama puede ser desde una fórmula adecuada hasta una metáfora afortunada. y la metáfora es la forma de la analogía que más se acerca a la equívocidad; pero no incurre en ella, se mantiene en la analogicidad.² De esta manera, la iconicidad o analogía tiene un polo metafórico, que es este último que hemos señalado, y un polo metonímico, que es el de la imagen. Como dice un excelente conocedor de Peirce, a saber, Roman Jakobson, metonimia y metáfora son los dos pilares del discurso humano; la metonimia nos sirve para hacer prosa y ciencia, la metáfora nos sirve para hacer poesía.³

El ícono, pues, está basado en una semejanza; es análogo o analógico. Tiene un carácter extraño, que es la regresión; por ejemplo, una niñita puede ser signo icónico

¹ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2, parágr. 243-263 (CP, 2.243-263).

² CP, 2.276-284.

³ R. Jakobson, “Lingüística y poética”, en el mismo, *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta, 1986, p. 389.

de sus padres, pero también de toda su familia, de su pueblo, de su nación, de su raza, de la especie humana, del reino animal, e incluso del universo.⁴ Así, además de la metáfora, el ícono contiene la metonimia, pues es el signo que, partiendo de un fragmento, nos remite al todo; con un detalle reconstruimos su totalidad. Así, el índice corresponde a la univocidad, el símbolo a la equivocidad, y el ícono a la analogicidad. Además, el ícono corresponde a la abducción (más que a la deducción o a la inducción), y ella es el razonamiento hipotético, la argumentación condicional pero ampliadora del conocimiento.

El ícono es, por otra parte, un *paradigma*. Es un modelo o prototipo de lo que puede significar. Por eso se dice que el ícono es la imagen del objeto significado reflejada en nosotros. Su carácter de análogo se muestra en ello, los paradigmas son imitados por semejanza, nunca por identidad. Pero, además, la analogía es análoga. Hay varios tipos de analogía. Dos son los principales. La analogía de proporcionalidad, que conecta diversas proporciones, y que puede ser propia o metafórica; ejemplo de la propia: el instinto es al animal lo que la razón al hombre; ejemplo de la metafórica: las flores son al prado lo que la risa al hombre (en la metáfora “el prado ríe”). Y la analogía de atribución conecta varios sujetos con un predicado o atributo (por eso se llama de atribución), y esa atribución se da según jerarquía, de lo más propio a lo menos propio; por eso hay un sujeto que es el análogo principal de ese atributo, y otros sujetos que son los análogos secundarios. El ejemplo que pone Aristóteles es “sano”, predicado que tiene como primer análogo al animal o al organismo, y como análogos secundarios el alimento, el medicamento, el clima, el ambiente, la orina, etc. Incluso la amistad, como cuando decimos “una amistad sana”. Pero llega un momento en que deja de ser una atribución propia y también se vuelve metafórica. De ahí que en la analogía encontramos, como hemos dicho, un polo metonímico y un polo metafórico.

El ícono implica interpretación, porque casi nunca es claro, encierra vaguedad. Por eso el ícono mueve a la hermenéutica, y se vuelve modelo de interpretación. Una interpretación puede ser imagen de un texto, o un diagrama suyo o una metáfora suya. La más propia, y que tiende a la univocidad, es la interpretación que es imagen; la más alejada, y que tiende más a la equivocidad, es la interpretación

⁴ T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 44 ss.

metafórica, y la que está más en el medio, la más analógica, sería una interpretación diagramática del texto en cuestión.

De hecho, comenzamos a interpretar con mucha equivocidad o ambigüedad o vaguedad. Y, dado que no podemos llegar a la plena univocidad, reducimos la vaguedad avanzando en la analogía. Es el reinado de la analogía, de lo vago que se sujeta a sistematicidad. El propio Peirce decía que el conocimiento consiste en restar a la realidad, que de suyo es ambigua, esa ambigüedad, hasta llegar a un punto en el que es cognoscible para nosotros.⁵ La lucha por el conocer es, en consecuencia, la lucha contra la vaguedad o equivocidad en aras de la analogicidad, ya que la univocidad es inalcanzable las más de las veces.

3. La iconicidad y la analogía

El índice se acerca al sentido simple, a la univocidad, pues la indexicalidad es casi la presencia de la cosa. Tiene las características de lo claro y lo distinto. La univocidad es inalcanzable, y opera como ideal regulativo, al que nos acercamos solamente en diferentes aproximaciones sucesivas. El símbolo, al contrario, es equívoco, no en el sentido de que sea de suyo ambiguo, sino en el de que, por ejemplo los signos lingüísticos, son variables según el idioma del que se trate. Una misma cosa, por ejemplo la mesa, se dice de muy diversas maneras, sin que haya posibilidad de reducción. En cambio, el ícono es análogo, pues funciona por semejanza con lo significado; tiene algo de imagen suya: un parecido. Por supuesto que no alcanza la univocidad, pero tampoco se derrumba en la equivocidad, sino que oscila y se columpia entre uno y otro, quizás acercándose más a la equivocidad, porque en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad.

En todo caso, en mi visión de la analogía, ella es un ícono que se acerca más al símbolo, o que participa de la simbolicidad. O quizá deba decirse que es el punto en el que se tocan lo icónico y lo simbólico, ya que para mí tiene que predominar la diferencia, esto es, la polisemia, en ese complejo tan especial. Tal vez la noción de ícono (o análogo) que yo manejo tiene mucho de símbolo, en cuanto que en

⁵ C. Engel-Tiercelin, "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", en *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 28 (1992), p. 76.

ella predomina la diferencia por encima de la identidad. El propio Peirce deja abierta esta posibilidad, cuando afirma que ambas cosas se pueden combinar, que no tienen por qué darse de manera completamente pura.⁶ Esto nos lleva a encontrar que no sólo hay iconicidad en la pintura, sino también en el lenguaje; una iconicidad y una pintura muy especial, como lo vemos en los grandes poetas.

De ahí que Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, captó en el lenguaje un carácter de pintura del mundo; pintura o modelo que se fue haciendo cada vez más complejo, hasta ser casi una figuración metafórica en su obra posterior, las *Investigaciones filosóficas*. En esta última obra plantea una idea interesante, la de paradigma.⁷ Las cosas se asemejan a paradigmas. Aprendemos a reconocerlas a partir de sus parecidos con paradigmas. Los paradigmas, que son concretos y particulares, nos sirven como universales. Universalizamos aprendiendo a relacionar objetos con paradigmas. Esto corresponde a la idea de Peirce de los prototipos y las réplicas (o *types y tokens*). Hay un ícono prototípico, y las réplicas se relacionan con él por analogía, semejanza o parecido.

El ícono es, pues, analógico; analogía e iconicidad están conectadas, pues lo icónico es analógico y lo analógico es icónico. En otras palabras, lo icónico nunca es unívoco ni equívoco. Incluso cuando es imagen, no alcanza la univocidad; y, cuando es metáfora, no se desploma en la equivocidad. Mantiene siempre ese difícil equilibrio en el que oscila entre la univocidad y la equivocidad. Hasta puede decirse que se inclina más a la equivocidad, pues en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad. Y es lo que nos atestigua nuestra experiencia humana: por más que algo sea parecido a otra cosa, se va difuminando ese parecido, al modo como lo señaló Wittgenstein en cuanto a los parecidos de familia. Poco a poco se van difuminando hasta desaparecer; pero Peirce diría que tenemos una capacidad (disposición o hábito) que nos permite reconocer esas semejanzas, para manejarnos práctica y teóricamente en el mundo.

En esos parecidos hay jerarquía, esas semejanzas se realizan mejor en unos individuos que en otros. Por eso se requiere una analogía de atribución, que es jerár-

⁶ CP, 2.265.

⁷ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica – México. UNAM, 1988, I, §§ 50 ss.

quica y admite un analogado principal y otros analogados secundarios, que se van concatenando en la atribución de esa semejanza, hasta que ésta desaparece y ya no se puede hablar de analogados, ni siquiera secundarios, sino de equívocos o disparatados. Así, puede haber varias interpretaciones válidas de un texto, pero se tendrán que jerarquizar de mejor a peor, esto es, una fungirá como el analogado principal y las otras como los analogados secundarios, hasta que esa adecuación con el texto empiece a perderse, y entonces tengamos que decir que, a partir de ahí, las interpretaciones que siguen son inadecuadas o falsas. Pasemos, por ello, a considerar lo análogo o icónico en la interpretación o hermenéutica.

De esta manera, sin incurrir en univocidad, la analogía nos permite evitar el relativismo extremo. Nos da la posibilidad de tener más de una interpretación como válida, y no sólo una, que desbanca a todas las demás; asimismo, nos da la posibilidad de que no sean todas válidas, sino algunas de ellas, un conjunto pequeño, pero suficiente. Además, es un conjunto ordenado, de modo que no da igual en qué orden estén, sino que es un orden jerárquico; es decir, hay unas que se acercan más a la verdad textual, al respeto del texto, y otras que se alejan de ella, en esa jerarquización u orden de mejores a peores, hasta que se incurra ya en la falsedad de la equivocidad. Hay, pues, una equivocidad limitada o con límites.

4. Lo icónico-analógico en la interpretación

Nos resta pasar a la aplicación del ícono o análogo a la hermenéutica, que se encarga de la interpretación, y ver para qué sirve esto, en qué beneficia a la hermenéutica misma. La iconicidad-analogicidad va más allá de la sola metáfora. Abarca también la metonimia. Con ello puede conferir al acto interpretativo los dos polos, entre los cuales se mueve, según se necesite o lo exija el texto que se interpreta.

Peirce coloca los íconos en el ámbito de la retórica.⁸ Sirven como recursos retóricos; y, por cierto, la retórica ha sido siempre nutricia de la hermenéutica, pues le ha dado sus instrumentos de encodificación o expresión como instrumentos de decodificación o interpretación.⁹ No solamente la metáfora, sino también el

⁸ CP, 2.278-279.

⁹ T. Todorov, *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila, 1991, p. 67.

diagrama, como una fórmula algebraica, que es un análogo de la cosa. Es decir, por alejada que parezca una fórmula diagramática de las cualidades de su objeto, ese ícono lleva a descubrir propiedades y relaciones contenidas en su objeto significado.¹⁰ De esta manera, el ícono viene a ser un signo reproductivo y creativo a la vez; es decir, produce conocimiento por las características que reproduce del objeto al que corresponde, pero también porque conduce al descubrimiento de otras características que tiene el objeto, y que, sin embargo, sólo están en parte en él; lleva a abducir o a conjeturar qué otras propiedades puede tener; de alguna manera las crea en el pensamiento. Así, la interpretación en cierta medida reproduce el sentido, pero también en cierta medida lo produce o lo crea; a saber, lleva al intérprete a prefigurar la comprensión de un texto mediante la invención de hipótesis o conjeturas interpretativas, que luego serán contrastadas de manera objetiva, como por un movimiento inductivo o experimentador o verificador.

En la misma retórica tiene un lugar importante el tópico o argumento por analogía, es decir, por la semejanza, por el ejemplo. El ejemplo es algo que funciona muy bien en retórica, y tiene una estructura analógica e icónica. Es iconicidad o analogía. El paradigma o *exemplum*, de la retórica, es una inducción insuficiente, pero muy esclarecedora, es el silogismo abreviado de la inducción, al modo como el entimema es el silogismo abreviado de la deducción. Pero tiene poder probativo, aunque limitado; lo que el entimema es a la deducción lo es el ejemplo a la inducción. Y este argumento por analogía nos hace conocer, representarnos lo que la otra persona pensó o vivió en determinadas circunstancias, y con eso llegamos a comprender su acción y su pensamiento. Ciertamente no alcanza a universalizar, como la inducción completa o suficiente, pero sí con una fuerza ilustradora, a pesar de su insuficiencia. Es una manera distinta de universalizar, no tan límpida como la inductiva, pero sí podemos decir que el paradigma o ejemplo, según lo sostuvo Wittgenstein, es un tipo de universal, precisamente el que en un individuo concentra la universalidad de muchos otros individuos, éste es su carácter icónico (por ejemplo, un modelo de autos); y todos esos individuos que se reúnen en torno a un paradigma guardan con él una relación de analogía, de semejanza o, como la llama el propio Wittgenstein, de “parecido de familia”.¹¹

¹⁰ CP, 2.282.

¹¹ R. Bambrough, “Universales y parecidos familiares”, en J. A. Robles (ed.), El problema de los universales. El realismo y sus críticos, México: UNAM, 1980, pp. 173-188.

El ícono es, entonces, un prototipo o paradigma. Es, por tanto un ejemplar. Tiene razón de causa ejemplar, porque pone como efectos a todos los particulares que resultan a semejanza suya. Y los filósofos medievales colocaban la causa ejemplar o paradigma en la causalidad formal. Y en esta ejemplaridad del modelo de una obra de arte es donde podemos encontrar lo que entiende Gadamer por acto de interpretación, por ejercicio hermenéutico.¹² En efecto, para interpretar usamos modelos hermenéuticos (como, para la oratoria, usamos modelos retóricos). Pero tenemos que guardar distancia con respecto a esos modelos, y a veces incluso atrevernos a innovar, que es lo que sucede cuando nos oponemos a la interpretación establecida o aceptada, por ejemplo, de algún texto de Platón.

Claro está que tenemos que argumentar a favor de nuestra interpretación novedosa. Pero ella ha resultado antes de una abducción, de una hipótesis interpretativa que ponemos a prueba. Para Peirce la innovación o descubrimiento se hacía por abducción, y ésta se verificaba o contrastaba por la inducción.¹³ Así, al efectuar una interpretación, por abducción, ensayamos nuestra hipótesis interpretativa en el diálogo con otros intérpretes, aduciendo argumentos a favor y bloqueando los argumentos en contra. Tras esta deliberación, que corresponde a la de la *phrónesis* aristotélica, llegamos a convencer de nuestra hipótesis interpretativa. Tal es el uso que le damos a la analogía y a la iconicidad en la hermenéutica.

Asimismo, el ícono o paradigma tiene una semejanza proporcional con respecto a sus analogados, o éstos con respecto a él. Además, él tiene con ellos, o ellos tienen con él, una semejanza gradual, jerarquizada según grados. Hay analogados que se parecen más al paradigma y otros que se le parecen menos, hasta que se pierden esos parecidos de familia totalmente, según ya señalaba Wittgenstein. De esta manera, no sólo hay una relación de proporción de los analogados con el analogante, paradigma o ícono, sino una relación de atribución jerarquizada, con lo que hay un analogado principal y unos analogados secundarios, colocados en orden descendente, de modo que se va perdiendo la analogía o el parecido de familia, hasta que éste desaparece totalmente. Así, en la interpretación, dentro de una hermenéutica analógica, tenemos una interpretación que será la mejor o

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 353 ss.

¹³ CP, 2.270.

principal, pero no la única válida, sino que convivirá con otras que serán las interpretaciones secundarias, dispuestas en un orden descendente, hasta llegar a las que no guardan ya relación con el texto: son falsas o inadecuadas. Es la aplicación de la analogía de atribución.

Con esto llegamos a plantear la posibilidad y la relevancia de una hermenéutica analógico-icónica, esto es, una que evita la pretensión univocista de la indexicalidad, pero también la simbolicidad en el sentido de equívoca o vaga. Tiene una adecuación proporcional, se acerca o se aleja del texto como de un paradigma. Por eso puede tener interpretaciones que sean más paradigmáticas que otras, esto es, una que funcione como analogado principal y otras que funcionen como analogados secundarios, en un orden jerárquico descendente de atribución, según el cual llegará un momento en que se pierda la adecuación con el paradigma, que aquí es el texto, y se incurra en la vaguedad y la confusión.¹⁴

Pero es una hermenéutica abierta. Más abierta que las hermenéuticas univocistas de los científicismos o positivismos, para las cuales sólo hay una interpretación válida, como sólo hay una teoría científica válida: la mejor del momento. Para ellas habría una única interpretación válida de un texto, la mejor que se haya logrado en ese momento. Y, sin embargo, sería más firme que las hermenéuticas equivocistas, que son las que proliferan en nuestra tardomodernidad o posmodernidad. Para ellas casi no hay interpretación falsa, prácticamente todas son válidas. Más aún, dado que la interpretación es interminable, propiamente no hay texto que interpretar. Y cosas así. En cambio, en una hermenéutica analógico-icónica, la interpretación es un ícono del texto, pudiendo ser una imagen suya, o un diagrama o incluso una metáfora del mismo. Y, dejada ya la pretensión de univocidad, nos deja una interpretación lo suficientemente esclarecedora como para escapar de las garras de la oscuridad de la equivocidad. Recordemos la metáfora de Peirce, que aplica a la ciencia pero que podemos aplicar a la hermenéutica: el conocimiento, la investigación, es arrancar a la realidad, que de suyo es vaga, esa vaguedad, haciéndola disminuir, de modo que tal vez nunca llegue a la claridad total, pero nos dará la suficiente para conocer, en un claroscuro que es el propio de la analogicidad.¹⁵

¹⁴ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México. UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 62 ss.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 78 ss.

5. Conclusión

Así, pues, la iconicidad o el signo icónico, de Peirce, se corresponde con la analogicidad de la tradición clásica. El ícono es análogo, y la analogía es icónica. De acuerdo con eso, así como se puede hablar de una hermenéutica analógica, también es válido hablar de una hermenéutica analógico-icónica. Es analógica, por estar vertebrada a base de la analogía, y es icónica porque incorpora los elementos de la iconicidad. Sobre todo, es icónica porque nos permite pasar del fragmento al todo, o, si se prefiere, nos permite ver el todo en el fragmento, al modo como un signo icónico es la representación abreviada de una totalidad. Y es, además, icónica porque se coloca entre la indexicalidad y la simbolicidad, pudiendo ser una interpretación de tipo imagen, de tipo diagrama y de tipo metáfora. Lo más icónico sería el diagrama, pero éste mismo puede abarcar también a la metáfora. Llegaríamos a una hermenéutica diagramática.

Por otra parte, es una interpretación que discurre entre la metonimia y la metáfora. Tiene aspectos, partes o momentos metonímicos, como la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución intrínseca, y otros metafóricos, como la analogía de proporción impropia o metafórica y la analogía de atribución extrínseca. De esta manera se da una oscilación entre el polo metonímico, que permite hacer ciencia, y el polo metafórico, que permite hacer poesía (aunque también se puede usar la metáfora en la ciencia y la metonimia en la poesía). En definitiva, la iconicidad peirceana nos ilumina el camino hacia una hermenéutica analógico-icónica, sobre todo como hermenéutica diagramática, esto es, que sabe aprovechar la potencia del diagrama, que puede oscilar entre una fórmula algebraica y una metáfora afortunada.

Y, finalmente, hay que decir que una hermenéutica analógico-icónica así está inspirada en Peirce, ya que para él la analogicidad es icónica, o la iconicidad es analógica, en cuanto que el signo icónico es uno que guarda cierta semejanza con su significado, es decir, tiene con él una relación de cualidad, como compete al ícono, esto es, una relación basada en la cualidad. Signo y significado comparten una cualidad, o una relación, como, por ejemplo, el texto y su interpretación tienen que tener cierta semejanza al menos, esto es, compartir una cualidad que es la adecuación, ya que para Peirce la adecuación y la verdad pragmática tienen cierta

complementariedad y no oposición, antes bien, se necesitan la una a la otra, para que la conducta que la verdad pragmática desencadena pueda ser seguida por la persona sobre la que actúa. De esta manera, la iconicidad corresponde a la verdad semántica o correspondentista, es la que más se asemeja a ella, la que guarda ese tipo de relación de adecuación. En el caso de la interpretación, con el texto cuya verdad o referencia busca, de modo que el intérprete actúe en correlación con él. Es, pues, una interpretación icónica, que trata de adecuarse al signo o texto que interpreta, del cual pretende ser un signo, a su vez, y éste su significado, exactamente como ve Peirce el acontecimiento semiótico: un signo que suscita en el intérprete un interpretante o signo de segundo orden, signo de signos, el cual es la interpretación del mismo, y que puede irse al infinito, pero, dada la finitud de nuestra mente, tiene que acotarse, y en eso consiste su conocimiento por analogía, esto es, su interpretación análoga, dentro de lo que apropiadamente podemos denominar una hermenéutica analógica o, en términos más cercanos a Peirce, una hermenéutica icónica, es decir, para juntar ambas vertientes, una hermenéutica analógico-icónica, tendiente a ser una hermenéutica diagramática.

PENSAMIENTO FIGURATIVO E ICÓNICO

Capítulo VIII

1. Planteamiento

Aquí expondré algunos puntos del pensamiento figurativo e icónico, tal como el que se da en las parábolas, las fábulas y los cuentos o apotegmas. Es la iconicidad, que es analógica, muy cercana a la analogicidad, si no es que es una forma de ella misma. Es la analogicidad y la iconicidad en la narratividad, en la narratología. Tiene un carácter simbólico, porque da sentido; pero, además, icónico, porque lo hace mediante imágenes o figuras. Y es sumamente analógico, porque da conocimiento a través de la comparación o el ejemplo.

En la retórica y la literatura, la analogía es el paradigma o ejemplo, el cual es también el ícono, a saber, el modelo, el prototipo o estereotipo. Y tiene un carácter argumentativo. Algo curioso en la filosofía del hombre o antropología filosófica es que se convence más con modelos que con argumentos, es decir, si se logra mostrar una imagen de hombre feliz, realizado, pleno. Es, nuevamente, el poder de la iconicidad, de la analogía, aquí aliada a la narratología. Pero, también la iconicidad se encuentra en la imagen, en la imaginación, que ahora está muy presente, sobre todo en forma de imaginario. Y no se queda atrás la metáfora, que, junto con la imagen y el diagrama, configura, según Peirce, el dominio de la iconicidad, del ícono. Veremos cómo hay un pensamiento que es analógico-icónico; es analógico al ser icónico, porque la iconicidad es ella misma analógica, es un aspecto muy importante de la analogía, sino es que la analogía misma.

2. Pensamiento figurativo o icónico

Así pues, una manera de pensar muy cercana a la de la analogía es la figurativa, pues pertenece a la iconicidad, y ésta se encuentra íntimamente relacionada con la analogía, como lo ha señalado, en semiótica, Peirce.¹ El pensamiento figurativo usa figuras (modelos, paradigmas, arquetipos, etc.), y lo hace sobre todo mediante la narratividad, usando discursos analógicos (parábolas, apólogos, fábulas, etc.). Aquí se conjuntan la iconicidad y la narratividad, produciendo una idea analógica de la narratología.

¹ Sobre la relación de la iconicidad con la analogía en Peirce puede verse el libro de Sebastià Serrano, *Signos, lenguaje y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 69-81.

Hay ejemplos de ello en la filosofía judía, árabe y cristiana. Más prolífica en ejemplos es el pensamiento oriental, por eso se da más en las dos primeras, pero algo de esto se dio entre los cristianos, por ejemplo en Lulio, que convivió con judíos y musulmanes.

Atenderé a dos ejemplos que aporta José Antonio Antón Pacheco, uno islámico y el otro cristiano, a saber, Ibn Arabi (de Murcia) y Swedenborg (de Suecia).²

Antón Pacheco entiende la filosofía figurativa como aquella que no usa el concepto (*logos*) para representarse, sino el relato, la imagen, la figura (*mythos*). Aclara que ambos discursos no son excluyentes, como lo muestra la historia, a veces en un mismo autor. “Así, pues, una filosofía de la figura transformará los conceptos en imágenes y hará de las relaciones metafísicas (inteligibles y unitarias) narraciones consecutivas (plurales, por tanto). Pero no sólo los conceptos o categorías filosóficas son susceptibles de ser expresados en discursos representativos. Toda experiencia profunda o trascendental tenderá a ordenarse de forma narrativa. Se diría que necesita convertirse en narración para así adquirir forma constitutiva. Un caso ejemplar de esto que decimos es la mística. En efecto, la mística en cuanto que experiencia de lo inefable requiere de un símbolo que plasme lo inasible de la experiencia misma. El símbolo, la metáfora o la parábola se convierten en el lenguaje privilegiado de la narración, pues configuran de manera tangible lo que de otra manera no podría ser expresado”.³ Pero, a decir de Antón Pacheco, una filosofía figurativa rehuye tanto el conceptualismo como lo inefable o indeterminado, pues se afana por ponerlo en imágenes. Y en este equilibrio consiste la analogicidad, la cual evita tanto el racionalismo univocista como el inefabilismo equivocista.

Ibn Arabi usa figuras, como se ve en los nombres de Dios, que prefiere para hablar de Él. Igualmente, prefiere usar el amor para interpretar su Palabra. Forman el *mundus imaginalis*, donde están las imágenes o figuras de las cosas. Antón Pacheco explica: “Como hemos venido diciendo, la mística especulativa del murciano es rica en determinaciones. Así: Nombres, presencias, atributos,

² J. A. Antón Pacheco, “Ibn Arabi y Swedenborg: propuestas para una filosofía figurativa”, en *Isidorianum* (Sevilla, España), 29 (2006), pp. 305-318.

³ *Ibid.*, p. 306.

imágenes, límites (*bárzaj*), letras, diagramas con referencias matemáticas y cosmológicas, etc. Pero hay una figura que encierra un simbolismo especialmente grávido. Nos referimos al *Hombre universal (Insan al Kamil)*. La idea de Hombre universal o perfecto (esto es, el Hombre arquetípico) enlaza con la categoría que los historiadores y fenomenólogos de la religión denominan protohombre, y que tiene numerosas variantes: *Gayomar, Prayapati, Adán Kadmón, Metratrón*, etc. Todas ellas designan la noción de hombre primordial y originario; la plenitud humana o la idea platónica de humanidad (ese sentido tiene en Filón de Alejandría: *aner alezinos*)⁴ En Ibn Arabi tiene además el sentido de ser la más plena realización o determinación de la manifestación teofánica, ya que Dios se manifiesta autodeterminándose de la manera más propia en características humanas. El hombre universal es lo más granado de la filosofía figurativa, porque es la figura por excelencia.

De manera semejante, Swedenborg habla de *Maximus Homo*, en los *Arcanos celestes*, y es el hombre universal. Tiene la misma carga simbólica. “También en Swedenborg el Gran Hombre significa el arquetipo o modelo de la humanidad, la realización efectiva de todas las posibilidades humanas. En el caso del nórdico, el Gran Hombre tiene asimismo... fuertes implicaciones teológicas: el Gran Hombre representa el Cielo, Cristo o la Comunión de los santos”.⁵ La diferencia está en que el Gran Hombre, de Swedenborg, es sobre todo Cristo, el ícono de Dios (pero también ícono del hombre).

Antón Pacheco se acerca mucho a decir que esta filosofía figurativa es analógica. En el caso de Ibn Arabi, dice que su riqueza simbólica lo hace no ser un “pensador de la identidad absoluta o del monismo, o un defensor de lo indeterminado y apofático. Por el contrario, todo nos lleva a pensar en Ibn Arabi como un filósofo de la determinación ontológica y del pluralismo substancial. La profusión de símbolos, figuras y representaciones nos llevan a considerar de manera coherente a Ibn Arabi dando lugar y sosteniendo una mística de lo decible y una metafísica figurativa”.⁶ Es en esta tensión entre lo decible y lo indecible en lo que consiste la analogía.

4 Ibid., p. 315.

5 Ibid., p. 316.

6 Ibid., p. 317.

Esto es algo que encontramos también en Raymundo Lulio. Es el uso de la parábola o el apólogo para transmitir ideas. No se trata de un recurso meramente didáctico o estilístico, tiene que ver con la naturaleza misma de lo que se desea transmitir. Es la utilización de la narratología para transmitir ontología, no puede haber algo más elegante. En su ornato y colorido, lleva conceptos serios y rigurosos, pero lo hace de manera más flexible, aunque más profunda, porque el ícono, el símbolo, el modelo o paradigma, llegan a lo más profundo del ser humano, de tal modo que no olvidamos las fábulas y cuentos que escuchamos desde niños.

3. Imagen e iconicidad analógica

Alguien más cercano en el tiempo que se ha fijado en el pensamiento icónico de la imagen ha sido Gastón Bachelard. Dedicó mucho empeño al estudio de la imaginación y la imagen, cosa que, en su momento, hicieron también Sartre y Merleau-Ponty. Se ve que era un tiempo en el que eso se necesitaba, pues se había dado un racionalismo muy extremo, y, sobre todo a partir de la fenomenología y el psicoanálisis, se estudiaban los aspectos no racionales del hombre, como la imaginación, pero también la voluntad y lo involuntario (Ricoeur).

El racionalismo, desde Descartes, relegó mucho la imaginación; lo mismo hizo el empirismo; todo giraba alrededor de la idea y la sensación. Se olvidó ese elemento mediador entre las dos que era la imaginación. Con todo, Kant tuvo que “emitir la hipótesis de una imaginación trascendental, y por ende de imágenes puras, significantes, portadoras de imágenes concretas, de esquemas que hay que llenar. Del lado del empirismo, la imagen es el contenido sensible, separado de su causa inicial y externa; conduce hacia la idea cuando la palabra se injerta en ella y permite la generalización: la palabra es, entonces, imagen de imágenes”.⁷ Es decir, la modernidad no pudo deshacerse de la imaginación, aunque la relegó.

Ya desde finales del siglo XIX y principios del XX, la fenomenología trató de recuperar la imaginación para la ciencia. Pero quien más claramente habló de la imagen en la ciencia fue Bachelard, en su obra *El nuevo espíritu científico*. La imaginación forma parte del nuevo espíritu científico, y tiene funciones importantes.

⁷ É. Morot-Sir, *El pensamiento francés actual*, Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1974, pp. 30-31.

Publicado en 1934, el libro anuncia el agotamiento de la epistemología cartesiana. En libros posteriores a 1955, como en *Psicoanálisis del fuego*, dice que hay que considerar en la ciencia la intervención del inconsciente. En *La poética del espacio*, de 1957, propone un método que trata de usar una cierta fenomenología (muy sui generis) para estudiar la imaginación y, sobre todo, para devolverle su estudio ontológico. Una imagen es concentración de todo el psiquismo. Por eso, de manera parecida a Heidegger, Bachelard dice que la poesía se ha apoderado del ser. A diferencia del psicoanálisis, no cree en un inconsciente trágico, sino en estado de felicidad original.⁸

Curiosamente, Bachelard resalta la imagen por encima de la metáfora, a la que disminuye demasiado. La metáfora no tiene valor fenomenológico, revelador o develador. En cambio, la imagen es donadora de ser. Es ensueño activo. El último libro de este autor, *La llama de una vela*, publicado en 1961, retoma la consideración de imagen y metáfora. La metáfora no es más que desplazamientos para decir mejor algo o decirlo de otro modo. La imagen, cuando es buena, salta de este mundo real al ideal, y crea, es como un ensueño poético. Lo imaginario es revelador del ser y de la humanidad, es el lenguaje más propio. Y es que la imagen no es sólo visual, también es hablada, es palabra. O, si se prefiere, la palabra es imagen. La imagen es una concentración de ser, por eso es también una concentración lingüística. Es, por así decir, la lengua original, fuente de felicidad. “A través de la imagen, el lenguaje redescubre una vocación ontológica: su sentido es hacer existir al hombre en el seno de los elementos, el espacio, el tiempo, las fuerzas”.⁹

Esta vocación ontológica de la imagen es sumamente interesante, ya que ahora estamos a falta de ontología. Y la imagen, la iconicidad, puede recuperarnos la ontología. Al menos, un cierto tipo de ontología. Una ontología icónica. Esta ontología abarca tanto la imagen como la palabra. Pero, si hemos de creer a Peirce e ir más allá de Bachelard, también abarca la metáfora, le concede un poder ontologizador que puede beneficiar mucho a la filosofía. Porque la metáfora forma parte importante del lenguaje poético, y Bachelard concede a la poesía la posesión del ser. Así, la imagen, el ícono, son cosas que nos pueden devolver la ontología,

⁸ Ibid., p. 32.

⁹ Ibid., p. 33.

algo que necesitamos mucho en la actualidad. Es parecido a la ontología de la obra de arte que hizo Gadamer, donde también encontró aspectos de esa iconicidad analógica.

Ciertamente hay que mitigar un tanto el aprecio que tiene Bachelard por la imagen y el relegamiento que hace de la metáfora, ya que la metáfora tiene también su iconicidad. Para Peirce, la metáfora forma, junto con la imagen y el diagrama, el ámbito del ícono, de la iconicidad. También la metáfora, al igual que la imagen, nos pone en contacto con la ontología, tiene parecida capacidad de llevarnos al ser. Es algo que se ha visto de manera notoria en el arte, en el cual la presencia de la iconicidad es muy fuerte.

4. Arte e iconicidad

En efecto, el poder de la iconicidad se revela sobre todo en los productos artísticos, en las que consideramos verdaderas obras de arte. Ellas son las que contienen iconicidad, las que se han revestido de ella, las que son ícono o modelo de lo que desean representar, o expresar, o transmitir. Veamos un ejemplo.

Cuando uno contempla el cuadro de los girasoles de Van Gogh, se da cuenta de que no está retratando girasoles. No nos está diciendo cómo son, sino casi cómo deben ser. Parece una ventana abierta a un mundo ideal, en el que los girasoles ideales, platónicos, se asoman a este mundo nuestro, sublunar, tan deficiente. Nos dice cómo son, en realidad.

Y es que el cuadro de los girasoles de Van Gogh no es un cuadro. Es más que un cuadro. Es un ícono de nuestro mundo. Es el punto en que se unieron la pintura y la realidad. En el cuadro, en esa tela, se untó el mundo. (Tal vez el mundo mismo fue superado, como mundo en sí, es decir, fue humanizado, fue hecho mundo-para-nosotros.) Esos girasoles suyos son como el modelo y prototipo de todos los girasoles. Tiene universalidad en su singularidad. Merecen ser el modelo, el ícono. Se lo han ganado.

Así nos pasa con el ícono, con la analogía. Nos hacen avizorar, atisbar la realidad. O alguna trascendencia. Porque el ícono nos conecta con el más allá. Como

decían los griegos, que el moribundo veía el futuro, cosa que dijo Pitágoras, introductor de la analogía en la filosofía griega. Lo veía, tal vez, por analogía. La analogía nos distiende. Nos abre una ventana pequeña, lo suficiente para asomarnos, de contrabando, y vislumbrar, tocar, que es todo lo que aguantamos o soportamos en esta vida. Nos abre a la vida, nos la ensancha, nos la hace plenamente suficiente.

Hay unos versos de Juan Ramón Jiménez que dicen:

Y el mirlo canta, huye por lo verde,
y sube, sale por el verde, y silba,
recanta por lo verde venteante,
libre en la luz y la tersura,
torneado alegremente por el aire,
dueño completo de su placer doble;
entra, vibra silbando, ríe, habla,
canta... Y ensancha con su canto
la hora parada de la estación viva,
y nos hace la vida suficiente.¹⁰

Este hacernos la vida suficiente es lo propio de la analogía. El mirlo, aquí, que es un ícono, ya que representa la plenitud, por su desaforado cantar y su enloquecer de amor entre las frondas, extático, habla, sin embargo, a pesar de su ensanchamiento (o tal vez por eso), de lo suficiente. Lo suficiente es lo proporcionado a nosotros, lo que nos es proporcional, y la proporción es la analogía.

Por eso la analogía, con ser lo suficiente, lo proporcional o proporcionado, es también lo que ensancha, lo que distiende, lo que amplía los horizontes. Y aquí se cumple la ampliación de los horizontes que pedía Gadamer, con su idea de la *fusión de horizontes*, esto es, de horizontes que se funden, y, al fundirse, se amplían, se hacen más abarcadores.¹¹ Ya Kant usaba la analogía para ampliar nuestro conocimiento, tan limitado. Para hacer pasar de lo sensible a lo inteligible, para hacer pasar de lo finito a lo infinito, etc. La analogía tiene, pues, una función de hacer conocer más: aun cuando da lo suficiente, da de más.

¹⁰ J. R. Jiménez, "Mirlo fiel", en *La estación total*.

¹¹ J. Grondin, "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?", en M. Aguilar Rivero – M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades, I. Ontología, lenguaje y estética*, México: UNAM, 2007, pp. 23-42.

Esa iconicidad de la obra de arte consiste, como lo hacen ver Gadamer y Ricoeur, en que un artista, por ejemplo un poeta, aunque está hablando de sí mismo, nos refleja a todos, nos retrata a todos, nos dice algo a cada uno. Es la universalidad del ícono, es la universalidad icónica, es la universalidad analógica. Todo un misterio (y, sin embargo, tan a la mano). Cuando un poema logra la iconicidad (Heidegger y Gadamer la llaman simbolicidad), sobrepasa su propio carácter individual y (como ya lo veía Kant) alcanza misteriosamente lo universal, se erige en prototipo de lo humano, se refiere a hechos humanos, a realidades humanas, a cosas que vivimos y sentimos todos. Ésa es la iconicidad del arte o la iconicidad y la analogía en el arte.

5. Iconicidad y poética

Ya que Bachelard relacionó la poética con la ciencia, aquí tomaremos en cuenta la poética para la epistemología. Nos ayudará a ver mejor el papel de la iconicidad en la ciencia. La iconicidad se ha dado mucho en la estética, aunque aquí la veremos sólo en la poética. Se trata de la poética morfológica, que opera por modelos o prototipos. Éstos son íconos, en el sentido de que en su propia individualidad contienen universalidad, son modelos o clásicos que, aun cuando son objetos particulares, se aplican de manera general.

La poética morfológica surge en el romanticismo, como un intento de ir más allá de la poética aristotélica, que había privado prácticamente hasta el siglo XVIII. A finales de ese siglo se levanta el movimiento romántico, con mucho de revolucionario. El adalid de esta poética fue Wilhelm von Humboldt, pero aprovechando, curiosamente, los trabajos científicos de Goethe.

En efecto, Goethe, que tenía escritos científicos además de los literarios, elabora una morfología para la ciencia natural.¹² Es decir, supera el mecanicismo dieciochesco para pasar al organicismo, que será peculiar del romanticismo. Los organismos tienen estructuras dinámicas. Estas estructuras son prototipos (Ur-typen), formas de los seres vivos, y se dan en metamorfosis, es decir, en cierta transformación, de acuerdo al ambiente y al momento. Hay prototipos de plantas, de aves,

¹² L. Dolezel, *Historia breve de la poética*, Madrid: Ed. Síntesis, 1997, pp. 88-97.

etc. Esos prototipos señalan el lugar y la función de los seres vivos. Son paradigmas o modelos suyos, íconos.

Esto fue llevado por Humboldt al terreno de la poética. Para él también hay prototipos de los géneros literarios, como Homero, Ariosto y Goethe. Se parte de lo individual, pero en ello mismo se encuentra lo universal, lo modélico, prototípico o icónico: “La adaptación del modelo mereológico de Humboldt se inspira en su creencia de que toda creación poética de un verdadero genio ‘aparece siempre en una individualidad pura y distinta’ pero, al mismo tiempo, se encarna ‘en una forma pura y definida’. El doble aspecto de la obra poética, su individualidad específica y su forma genérica, requiere una poética que aúne en terminología humboldtiana una rama estética y una técnica. La poética técnica que nosotros conocemos con el nombre de universalista es un estudio de las estructuras y normas genéricas. La poética estética que será conocida bajo la denominación de poética particular tiende a describir las obras poéticas en su individualidad”.¹³

Las obras individuales se relacionan con ciertos tipos, géneros y formas. Revelan el poder de la objetividad en diversos grados, observan cierta jerarquía entre ellas. Los textos individuales, las clases de textos y los géneros guardan ciertas regularidades. Éstas se descubren al comparar textos y géneros, es una morfología comparativa.

De este análisis individualista se pasa al universalista: “La segunda tarea del sistema de Humboldt, su poética universalista (‘técnica’), es una teoría de los géneros literarios. La cuestión que se plantea es si los géneros literarios deberían ser interpretados como Ur-tipos”.¹⁴ En línea aristotélica, Humboldt entiende los géneros literarios como conjuntos de normas a las que se ajustan las obras individuales para obtener el efecto deseado: las estructuras particulares sin vistas como personificaciones de una estructura general, de un modelo invariante (aunque pueden introducir cambios, metamorfosis).

Los Ur-tipos poéticos humboldtianos se conciben a semejanza de los Ur-tipos biológicos goethianos, que tenían homología de posición o de función. “Evidentemente, en el caso de las estructuras significativas, la homología de posición

¹³ Ibid., p. 100.

¹⁴ Ibid., p. 106.

tiene que ser reafirmada como equivalencia de categorías sintácticas ('lugares') y la homología funcional como equivalencia semántica. Necesariamente, una poética del Ur-tipo presupone una sintaxis y una semántica de la estructura poética bien desarrollada donde se especifiquen los criterios de equivalencia sintáctica y semántica".¹⁵ Eso no era posible en tiempos del romanticismo, lo fue un hasta principios del siglo XX, con la poética estructural. Pero fue un antecedente muy importante.

Y estaba basado en la iconicidad, es decir, en la analogía. Se trabajaba a base de prototipos, de modelos o paradigmas, de íconos. Respecto de ellos, las obras, los textos, mantienen una relación de analogía. Por ello sólo se alcanza la analogicidad, pero ella es suficiente. Es el poder del ícono y de lo análogo, que se nos manifiestan en una hermenéutica analógico-icónica, que aprende de estas experiencias históricas de la poética, de la poesía.

Tal vez se pueda decir que en la metáfora es donde más resplandecen la iconicidad y la analogía. La iconicidad, porque tiene una función ampliadora, y la metáfora es traslación, trascendencia; de ahí el ensanchamiento que hace de nuestro conocer, incluso en la ciencia. Y la analogía, porque la metáfora, al menos un tipo muy importante de metáforas, procede por analogía, y por la analogía tiene que interpretarse. Por una hermenéutica analógica, que conserve su verdad y su referencia, además de su dinamicidad y su sentido.

Pero, en todo caso, la iconicidad, que es la analogicidad misma (pues el ícono es análogo y la analogía icónica), puesta en signo (el signo icónico, del que habló Peirce), es un movimiento del espíritu que llega muy lejos, sobre todo, que cala hondo, hacia lo profundo del hombre. Por eso es tan importante. Principalmente, ha de ser importante para la filosofía, porque ella necesita apropiarse de ese lenguaje icónico, que penetre, que profundice en el ser humano, para que le dé un discurso de veras significativo. Pero también ha de ser importante para la ciencia, para humanizarla.

¹⁵ Ibid., p. 107.

6. Conclusión

Vemos, de esta manera, que la iconicidad, que es analogía, es algo muy interesante para el discurso humano. Es algo que se logra algunas veces, tal vez demasiado pocas: en el arte, en la religión o la mística, de vez en cuando en la filosofía y la ciencia. Cuando un discurso filosófico nos toca (en ética o en filosofía del hombre), es porque alcanzó grados elevados de iconicidad, o de simbolicidad, adquirió un poder grande de evocación, de sugestión, se metió, por así decir, hasta los entresijos de nuestra alma, no solamente del intelecto, sino también de la voluntad, no sólo al nivel de la razón, sino además al nivel de la emoción. Y algo parecido ocurre con el discurso científico.

Y es que la iconicidad, lo icónico, el signo icónico, profundizan. Llegan hasta lo más interno del inconsciente. Están en el entrecruce del cuerpo y la mente, del organismo y el psiquismo, de la biología y la psicología. Por eso tienen tanto poder ostensivo, mostrativo, para la poesía, para la narración, para el teatro. De ahí su fuerza para la docencia, para la terapia, etc. También tienen riqueza para la filosofía y la ciencia. Ahora bien, la iconicidad es analogía, analogicidad; por eso podemos hablar de una hermenéutica a la vez analógica e icónica, que nos haga calar en profundidad, que nos haga interpretar profundamente, no sólo de manera sintagmática sino, sobre todo, paradigmática. Que es lo que se necesita en la actualidad. Y, principalmente, se necesita ahora la recuperación de la ontología, y esto es algo que, según Bachelard, puede hacer la imagen, ese aspecto tan importante del ícono, de la iconicidad; será una ontología icónica y, por lo mismo, analógica, que es la digna acompañante de una hermenéutica analógico-icónica, también. Es decir, el conocimiento analógico-icónico, a nivel epistemológico, radicado en la hermenéutica analógica, nos conduce a una ontología analógica e icónica, en el nivel ya de la filosofía real. Son complementarias, se encuentran. Y es lo que la ciencia de hoy está necesitando, un realismo nuevo.

EL PROBLEMA DEL REALISMO EN LAS CIENCIAS

Capítulo IX

1. Planteamiento

En estas páginas presentaré algunas reflexiones que siguen la lectura de dos libros sobre filosofía de la naturaleza, a la luz de la hermenéutica. Uno es de Evandro Agazzi y otro de Miguel Espinoza. En ambos casos se trata de la ciencia más actual, parten del estado actual del conocimiento científico, y desde él filosofan sobre los presupuestos epistemológicos y ontológicos del mismo. La ciencia, como sabemos, exige objetividad y verdad, y, aunque ciertamente su modo de exigirlos es distinto al que exige y procura la hermenéutica, puede enseñarle mucho a ella, serle muy ilustrativa.

Estas lecturas nos resultan por demás interesantes, ya que nos abren a una dimensión hermenéutica de la ciencia natural, y en ambos casos algo muy cercano a una hermenéutica analógica, ya que ambos autores se basan, en definitiva, en la filosofía aristotélica, que es analógica ella misma. Pero, sobre todo, veremos la analogía hermenéutica en proceso, ya que en esa búsqueda diversa o diferenciada de la verdad y la objetividad en hermenéutica se da la verdadera analogía, la auténtica analogicidad.

2. Sobre el orden en la naturaleza

Las primeras reflexiones que haré corresponderán a un libro de Evandro Agazzi sobre el orden en la realidad natural, acerca del cosmos que encuentra la filosofía de la naturaleza. En ese libro, el autor recorre el orden cosmológico en diferentes niveles y áreas, dándonos una lección de lo que antes era la cosmología, esto es, la reflexión filosófica (metafísica) sobre los resultados de las ciencias, sobre todo físicas o naturales. Es el sentido nuevo de la filosofía natural, como aquella reflexión de segundo orden sobre la naturaleza, más allá de la de primer orden, que realizan las ciencias naturales.

He seguido bastante de cerca la trayectoria del Prof. Evandro Agazzi. Tuvimos el mismo maestro en Friburgo de Suiza: I. M. Bochenski, el gran lógico polaco y estudioso de griegos y medievales. En esa línea, Agazzi publicó, en la década de

los 70, una *Lógica simbólica*, que leí en español editada por la casa Herder. En ella me llamó gratamente la atención la amplia introducción histórica a la lógica formal, es decir, una breve pero enjundiosa historia de la lógica para contextualizar los avances de la lógica matemática o simbólica. (El cultivo de la historia de la lógica fue muy impulsado por Bochenski.) Además, publicada por esa misma casa editorial, leí después su *Filosofía de la ciencia*. Posteriormente me guió en mis reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la ontología ante la *filosofía de la ciencia* con un trabajo suyo en un volumen de la década de los 80 en el que participaban Bochenski y Bunge, *Science et métaphysique*; y, ya en los 90, me pareció excelente un artículo suyo sobre el determinismo en la *Enciclopedia delle scienze fisiche*, de 1992. Ahora he leído con gusto este libro valiente sobre la filosofía de la naturaleza, es decir, el lado metafísico u ontológico de las ciencias. Y es que, de hecho, la filosofía de la naturaleza ha tenido una gran tradición, pero los tratados de filosofía de la ciencia la habían opacado. Por eso es de agradecer al Prof. E. Agazzi que haya producido un texto interesante en este campo.¹

Ya en el prólogo de Francisco Miró Quesada, este gran investigador peruano de la lógica y la filosofía de la ciencia, así como de la filosofía de lo latinoamericano, encontramos la referencia a la filosofía de la naturaleza hecha por los románticos alemanes. Con todo, asevera que la de Agazzi está fundada en la moderna cosmología, de modo que se beneficia de la ciencia contemporánea y se encuentra científicamente basada. Y dice que es necesario replantear la filosofía de la naturaleza de esta forma en que lo ha hecho Agazzi, pues ya no podemos pasárnoslas en la ciencia con esa filosofía rudimentaria que es la del sentido común. Son necesarios esfuerzos como el del Prof. Agazzi, que conjuntan lo científico y lo filosófico.

Los cinco estudios que se han reunido en el volumen tienen como constante el relacionar el conocimiento propio de la filosofía y el de la ciencia, tanto para distinguirlos como para vincularlos. Éste es un tema que se ha vuelto muy necesario, porque da la impresión de que el conocimiento científico, con la gran prestancia que ha adquirido en nuestros tiempos, ha llegado a devorar el conocimiento filosófico, o nulificándolo o poniéndolo a su servicio. De modo que la filosofía, si en la Edad Media era sierva de la teología, en tiempos recientes ha venido a parar en

¹ E. Agazzi, *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*, México: FCE - Friburgo (Suiza): Forum Engelberg, 2000.

sierva de la ciencia. Pero el trabajo de Agazzi nos muestra que se pueden destacar con bastante claridad los perfiles de cada una, y ponerlas a trabajar en su propio campo, de modo que, en lugar de oponerse, se complementen.

En la misma introducción del autor, su filosofía de la naturaleza está del lado de la metafísica. Pretende ser una reflexión metafísica sobre la realidad natural. Es consciente de que, dado el positivismo que ha pervivido en los últimos tiempos, hay un clima adverso a la metafísica. Pero de lo que se trata es de conjuntarla a ésta con la ciencia, tratar de hacer una metafísica científica, que no vaya en contra de la ciencia, como pasó muchas veces. Antes bien, propone una retroalimentación o *feedback* entre la ciencia y la metafísica.

Esto es lo que vemos en el primer capítulo, que lleva por título “Ciencia y metafísica: dos formas de conocimiento”. Allí se muestra que la metafísica es un conocimiento tan válido como el de la ciencia, sólo que de distinto orden. El científico es de lo sensible, mientras que el metafísico es de lo metasensible. Esto no quiere decir que sea un conocimiento fantástico o fantasmal, pues está basado en lo científico, y llega a un orden de predicación más elevado. Es decir, alcanza un nivel más universal de conocimiento que el particular y parcial de las ciencias. Esto la capacita para anteceder a la ciencia, pues lo universal ayuda a conocer lo particular. O, si se prefiere, lo particular cobra sentido en lo universal, sólo así es como se lo conoce. Se necesita primero, como dice Agazzi, “ver conceptualmente la realidad”.² De ahí que la metafísica no es pura especulación a *priori*, desligada de la ciencia, ni tampoco la ciencia es una aplicación de los dogmas de la metafísica. Más bien hay una interacción, en la que la una se enriquece con las aportaciones de la otra.

En el segundo capítulo se contrastan la ciencia y la metafísica frente a la naturaleza. Es como llevar a algo más concreto lo dicho en el capítulo anterior. En muchos casos los científicos han pugnado por excluir la metafísica. Pero se han quedado sin la mediación intelectual de la experiencia, es decir, la ciencia se ha quedado demasiado chata, al nivel de lo puramente empírico. Y la misma historia científica ha demostrado que la ciencia necesita de lo abstracto para conocer lo concreto.

² Ibid., p. 36.

Hay un cúmulo de principios metafísicos que posibilitan el conocimiento científico, y la ciencia no puede desecharlos sin desaparecer. La metafísica sobrepuja la totalidad de la experiencia, y llega a la totalidad del ser, que está más allá. Hasta para reducir la totalidad del ser a la totalidad de la experiencia se necesita hacer metafísica, se incurre en ella, no es posible evitarla. De ahí que sea mejor aceptar la necesidad de la metafísica para la ciencia. Claro está, se trata de una metafísica muy atenta al conocimiento científico, que toma muy en cuenta sus resultados, que profundiza en la experiencia que se va alcanzando. Como dice el propio Agazzi, se exige cada vez más por parte de los científicos una comprensión del hombre y de la naturaleza desde la *totalidad*, para poder captar su sentido y no reducirlos a una cosa más como las que son objeto de la física o de la cibernética.³

En el capítulo sobre el universo como problema científico y filosófico, nuestro autor confronta la cosmología científica y la cosmología filosófica. La cosmología científica aporta los elementos para construir la cosmología filosófica. Es decir, las investigaciones de las ciencias particulares son elaboradas en vistas a culminar en una filosofía de la naturaleza. Allí es donde ya interviene el punto de vista más filosófico, que desemboca en una consideración metafísica.

Agazzi marca muy bien en esta parte que hay una dimensión hermenéutica de la cosmología. Aporta comprensión más que explicación. Esto lo hace ya con las teorías físicas, a las que se dedica a interpretar. Las teorías cosmológicas referidas al pasado no son totalmente controlables. Escapan a la posibilidad de contrastación. Más susceptibles de ella son las teorías referidas al futuro, aunque parezca ciencia ficción. Además, la cosmología tiene presupuestos *a priori*. Uno de ellos es la uniformidad de la naturaleza, que nos ayuda a pensar que si una ley ha sido válida en el pasado, lo será también en adelante. Por eso la reflexión sobre el tiempo es interesante en este campo. De entre las características filosóficas de la cosmología, pues, se pueden destacar las siguientes. Se puede avanzar en el conocimiento de las partes sin presuponer el conocimiento exhaustivo del todo; se había supuesto que el conocimiento de las partes daría el del todo, pero no ha ocurrido así, el asunto es más complejo. Por eso tiene que presuponerse algo de la totalidad, de manera más filosófica. La noción de universo no es científica, sino filosófica. Y

³ Ibid., pp. 62-63.

aquí es donde se roza con la metafísica, pues a ella sí le toca un conocimiento de la totalidad, aunque de diversa índole. No es tanto un uso analítico de la razón, sino un uso sintético, típico de la metafísica. Y esto, a pesar de que algunos científicos demasiado positivistas piensan que eso es quitarle a la ciencia su pureza, pues más bien es completar el conocimiento, alcanzar el punto de vista de la totalidad.

Agazzi aborda el problema de la teleología en la biología. La ciencia moderna desbancó las causas finales. Kant privó a los juicios finalísticos de objetividad, como se ve en la *Crítica del juicio*, 2a. parte. El modelo mecanicista de la ciencia lo hizo, pero Agazzi encuentra que nunca se dio una buena razón para rechazar la teleología; solamente la presuposición, bastante dogmática, de que toda cadena de eventos depende de causas determinísticamente condicionadas. Mas la negación de la teleología, por metafísica, es ella misma completamente metafísica, también inverificable e infalsificable en el sentido de Popper, por lo cual se auto-invalida. Es en la biología, y sobre todo en el campo de la evolución, donde se necesitan explicaciones finalísticas. Las mutaciones genéticas responden a cierto diseño, tienen una finalidad. Y si se dice, como última objeción, que son explicaciones que rompen la simplicidad lógica, también hay que decir que hay muchísimas explicaciones no teleológicas que van en contra de ella, por lo cual están en paridad de condiciones. Y la explicación teleológica es muy fecunda, por lo cual, si atendemos a que la ciencia busca promover la fecundidad de las explicaciones, debemos permitirla. No hay objeción válida contra ella.

Finalmente, Agazzi revisa el tema del principio antrópico. Consiste en que todo lo existente está orientado hacia el hombre y se supedita a él. Allí se ve la aplicación de la teleología pero a un nivel más amplio. La misma ciencia nos revela que hay constantes en el universo que no pueden deberse a una mera casualidad. Todo parece apuntar al surgimiento de la vida, y, sobre todo, del hombre. Hay como un principio que ordena todo el cosmos a la aparición de la vida humana. Y esto no es invención de los metafísicos o filósofos de la naturaleza, sino resultado de la investigación científica. Especialmente con el rechazo de la hipótesis del universo en estado estacionario y con la adopción de la teoría del *big-bang* para explicar el proceso del universo, se da una visión dinámica del mismo y se puede explicar mejor en términos finalísticos. En efecto, se aleja de una explicación meramente en términos de azar, y se acerca a una explicación teleológica. Y, dado que nos da

una comprensión más englobante de la realidad, el principio antrópico debe ser aceptado en filosofía de la naturaleza.

Agazzi conjunta, pues, en su libro, la ciencia y la filosofía de la naturaleza. Es una mancuerna inmejorable. De nada aprovecharía una filosofía de la naturaleza en contra de la ciencia o ajena a ella. Tampoco serviría de gran cosa una ciencia que rechazara del todo la filosofía de la naturaleza por miedo a intromisiones metafísicas, ya que el mismo rechazarla dota a la ciencia con una cierta metafísica, sólo que muy mala. Hay que afrontar el estudio serio de la filosofía de la ciencia desde sus bases científicas hasta las construcciones abstractas y metafísicas que alcanza, las cuales nos dan un conocimiento más acabado de la totalidad del universo; un conocimiento, es verdad, limitado por los cortos alcances de nuestra razón, pero que crece y se expande en una de las empresas más nobles del hombre, como lo es la del conocimiento.

Y, en el plano del conocimiento, hemos necesitado con urgencia un realismo científico. Y éste es el que se nota en la obra de Agazzi. La ciencia, sobre todo la ciencia natural, tiene una intencionalidad realista muy fuerte. Si las ciencias exactas tienden a un univocismo muy acusado, y las ciencias humanas y sociales se acercan peligrosamente al equivocismo, las ciencias naturales tienden más al analogismo. Un realismo analógico de la ciencia, es el que nos puede ayudar. La analogía nos dará conciencia de que las ciencias son muy diferentes, por lo cual no se las puede obligar, como quiso el positivismo, al modelo matematicista, ni tampoco se las puede dejar al acaso, como recientemente ha querido la posmodernidad, como rechazo del científicismo de la modernidad, sino que se ha de reconocer la diferencia entre las ciencias. Por eso, hay que reconocer que tienen diferentes objetos, y, de acuerdo a los diferentes objetos, diferentes métodos. Tal es el realismo analógico de la ciencia; no un afán homogeneizador a ultranza, como el que se conoció en el proyecto de la ciencia unificada (*Encyclopedia of Unified Sciences*, de los años 30 del siglo XX, muy vinculada al neopositivismo y al logicismo), que obligaba a todas a matematizarse y hasta a axiomatizarse, al menos como un ideal; pero tampoco un afán heterogeneizador excesivo, que deja a algunas ciencias carentes de todo método y hasta de toda lógica. Es un realismo que reconoce las diferencias entre las ciencias, y que respeta sus propias búsquedas metodológicas, sin exigir que todas tengan el mismo método, como cuando se pensó que lo que determi-

naba qué era ciencia era el método, la posesión y aplicación del único método científico, esto es, el Método, con mayúscula. Ahora hay diferentes búsquedas, y, a continuación, trataré de mostrar otra muy interesante.

3. Sobre la objetividad en la ciencia natural

Las siguientes reflexiones se basan en un libro de Miguel Espinoza, profesor chileno que enseña en la Universidad de Estrasburgo, en Francia. Hay algo que lo sitúa en la analogicidad, y es su primer libro, a saber, *Dynamics of Multivocal Sentences* (St. Louis, MO: Washington University, 1974), esto es, el estudio de los enunciados multívocos, que no se reducen a la univocidad, sino que oscilan entre la equívocidad y la analogía. También ha escrito sobre teoría del conocimiento, como *El evento de entender* (Santiago: Universidad Austral de Chile, 1978) y *Análisis de la imaginación* (Santiago: Universidad Austral de Chile, 1980). Pero, sobre todo, se ha destacado por varios libros ya de filosofía de la ciencia, algunos de epistemología, como *Essai sur l'intelligibilité de la nature* (Toulouse: Éditions Universitaires du Sud, 1987), *La science: les mathématiques, l'expérience, la logique* (Paris: Ellipses, 1996), *Les mathématiques et le monde sensible* (Paris: Ellipses, 1997) y *Théorie de l'intelligibilité* (Paris: Ellipses, 1998)

El libro de Espinoza en el que me centraré es un estudio filosófico de algunos aspectos muy importantes de la física.⁴ Se coloca en la epistemología de la física, o de la filosofía de la ciencia aplicada a la física; pero, también, de la ontología de la física. Sobre todo, analiza la objetividad que se alcanza en las investigaciones físicas.

Ya que trata de calar en la epistemología y la ontología de la física, por eso el libro comienza estudiando el paso que se puede dar de la física a la metafísica. Pues, como dice el autor, toda teoría física supone una metafísica.⁵ Parecería que pasa de la metafísica a la física, pues estudia el mundo newtoniano, y Newton todavía hablaba de filosofía natural, todavía no de física propiamente, como la conocemos ahora, aunque la inicia. Y se basa en el determinismo laplaceano, pues Laplace, que dejaba a Dios o la Causa Primera como una hipótesis, se colocaba en las cau-

⁴ Miguel Espinoza, *Philosophie de la nature*, Paris: Ellipses, 2000.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

sas segundas. Con ello aseguraba la causalidad en la física y, por tanto, bastante de su objetividad. Y el llamado “demonio de Laplace”, esto es, la inteligencia que capta los fenómenos que ocurren en ese mundo causal y determinista, no los conoce intuitivamente, sino por medio de la matemática. Por eso la objetividad de la física pasa por la objetividad de las matemáticas.⁶

Pasa a preguntarse si la teoría física es verdadera. Para eso aborda el problema de la verificación. Primero, la de los enunciados de observación, esos enunciados protocolarios que Carnap y Ayer ponían como incorregibles, esto es, como básicos. Tal es el positivismo; pero también se examinan el instrumentalismo, para el que las teorías son instrumentos de observación; el operativismo, para el que son sólo manipulaciones de la realidad; el holismo de Duhem, que pide que la teoría se contraste globalmente, no en alguno de sus enunciados; el inductivismo, que fue suplantado por el falibilismo; el pragmatismo, que mira a la utilidad; el convencionalismo, que se basa en la verdad por convención, de la que tanto desconfiaba Quine; y el idealismo que resulta de la verdad como coherencia. De ahí se pasa al realismo, que tiene tres clases: de sentido común, científico y metafísico. El realismo supone alguna versión de la verdad como correspondencia, pues sostiene que hay un mundo que no depende de nuestras facultades aspecto ontológico y es cognoscible aspecto epistemológico.⁷ Hay un criterio de verdad realista: la identidad o invariabilidad. Así se llega a una metafísica realista como la que conviene a la ciencia.

Se pasa a considerar lo irracional en su relación con la ciencia. La misma metáfora, que es tan útil para la ciencia (como lo hizo ver Max Black en su famoso libro *Models and Metaphors*), no pueden ser meramente irracionales, tienen su lógica, su coherencia. Pues bien, como también lo hacía ver Black, la metáfora es un tipo de analogía. Y Espinoza nos habla de la importancia de la analogía en general para el conocimiento científico: “En el progreso de la razón el conocimiento de las analogías es fundamental, y es aquí donde la metáfora aporta su gran contribución: en tanto que captación poética, la metáfora es la expresión de una analogía, de una estructura ordenada, y el poeta o el científico durante el instante poético ve

⁶ Ibid., p. 11.

⁷ Ibid., p. 34.

un orden, una unidad estructural allí donde en otros momentos no ve más que una diversidad”.⁸

Se accede a un problema fundamental para la objetividad: el de las cualidades, que han sido divididas en cualidades primeras y segundas. En la antigüedad, para Aristóteles las cualidades primeras, como las geométricas, se obtienen por abstracción a partir de las propiedades de las cosas concretas. En la modernidad, las cualidades primeras o de primer nivel (como el movimiento-reposo, el número, la figura y la magnitud) corresponden a la realidad, y las segundas o de segundo nivel (como los colores, sonidos o sabores), no corresponden a la realidad, son aparentes y subjetivas. Y, más recientemente, Santayana y Whitehead las ven a ambas como construcciones simbólicas. Pero Espinoza trata de reivindicar la *empirie*: “En el estado actual de nuestra visión del mundo y de las matemáticas, es evidente que hay que evitar el pan-matematismo, no se puede despreciar la sensación. Puede ser que en el futuro se verá que todo es matemático, igual que se puede pensar que en el futuro se verá que todo es material, pero esas suposiciones son vacías”.⁹

Un tema interesante es el de si la ciencia puede explicar la conciencia, ya sea con la física o con la biología. Espinoza contesta de una manera que parece más bien negativa.¹⁰ En su estado actual, la ciencia no alcanza a mostrar los vínculos necesarios de la mente y el cerebro.

Se pasa a tratar del intuicionismo y la objetividad. El intuicionismo se revisa en la historia, pero sobre todo el de Brouwer. Este intuicionismo es constructivista, es decir, para él la realidad no construida no tiene sentido, o pertenecería a una conciencia universal.¹¹ Así, Brouwer no acepta un mundo platónico de Ideas, como sí lo acepta Gödel.

El último capítulo trata de la inteligibilidad natural y las matemáticas. El autor muestra que las matemáticas son un preciado instrumento para conocer la realidad natural, pero no es el único. Por ejemplo, no alcanza a captar la causa final,

⁸ Ibid., p. 41.

⁹ Ibid., p. 61.

¹⁰ Ibid., p. 83.

¹¹ Ibid., p. 97.

la teleología. Espinoza trata de salvar a las matemáticas del platonismo y del nominalismo: no pertenecen a una realidad superior ni se reducen al solo lenguaje. Surgen de las propiedades de las cosas reales y se dan en esa realidad. Son lo que hay de universal y necesario en la naturaleza.¹² Pero no alcanzan a captar la causa final, que es el principio ordenador de las demás causas (eficientes, materiales y formales). El reconocimiento de las causas formales, de origen aristotélico, daría a la matemática una dimensión ontológica y explicativa.¹³

En la conclusión, Espinoza sostiene que hay que superar el escepticismo y llegar al objetivismo. Hay que renovar las categorías, por eso Demócrito, Aristóteles, Whitehead o René Thom son modelos. Es un optimismo racionalista que implica un realismo: la realidad existe de manera pre-humana antes de existir conscientemente en nosotros. Y termina diciendo: “La actitud opuesta, la de los idealistas en todas sus versiones (sensualista, convencionalista, instrumentalista, fenomenológica, etc.) es inverosímil, al menos como base para una filosofía de la naturaleza, pues uno se pregunta por qué coincidencia nuestra representación, nuestras intuiciones y nuestros conceptos *a priori* pueden ser adecuados al mundo o aplicarse a él. Es esta inverosimilitud lo que el realista trata de descartar con la tesis y sus consecuencias de que el espíritu humano forma parte de la naturaleza. El espíritu, al percibir la naturaleza desde el interior, se da cuenta de que él está construido con los mismos mecanismos que la naturaleza ha utilizado por lo demás en sus obras”.¹⁴

Como se ve, el realismo que propone Espinoza es un realismo de raíces clásicas, incluso antiguas, como el aristotélico; pero lo plantea desde la ciencia actual, con las herramientas científicas de la física y la matemática, reflexionando sobre ellas a modo de filosofía de la naturaleza, que examina sus supuestos epistemológicos y ontológicos.

Tanto Agazzi como Espinoza se unen en el esfuerzo por restaurar un realismo científico, que ha sido defendido por otros muchos, como Rom Harré y Nicholas Rescher.¹⁵ Ellos han defendido un realismo científico que está en proceso, que es dinámico y

¹² Ibid., p. 103.

¹³ Ibid., p. 121.

¹⁴ Ibid., p. 124.

¹⁵ R. Harré, *Introducción a la lógica de las ciencias*, Barcelona: Labor, 1967, pp. 129 ss.; el mismo, *El método de la ciencia*, México: Conacyt, 1980; N. Rescher, *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Dordrecht: Reidel, 1987, pp. 126 ss.

que, más que describir unívocamente o diluir equívocamente, *estima* analógicamente lo que hay en la naturaleza. Es un realismo muy acorde con el espíritu de la hermenéutica analógica.

4. Conclusión

Hemos atendido al método científico, representado aquí por las ciencias naturales, pero para desembocar en las ciencias humanas y sociales. Dentro de ellas se usa mucho la hermenéutica, por eso también hemos laborado a favor de ella. En efecto, la hermenéutica se beneficia o maleficia de los resultados y, sobre todo, actitudes adoptados en las ciencias naturales. Si predomina el univocismo, como en el positivismo lógico, ella se contagia y se esfuerza absurdamente por parecerse a las ciencias físico-matemáticas; y, si predomina el posmodernismo, con la caída de los paradigmas y demás, se abandona absurdamente al caos y al relativismo que no tiene salida.

¿Qué enseña todo esto a la hermenéutica? Le da una lección de búsqueda de la objetividad y la verdad. Aun cuando en la filosofía de la ciencia ya hay posturas que se acercan a las escépticas de la posmodernidad, al estilo de Feyerabend, hay muchos que persisten en buscar una objetividad, aunque sea menos pretenciosa, como en el caso de Laudan y otros. Se ha dicho que esto se conserva en las ciencias naturales, pero no en las ciencias humanas, que en ellas esto es imposible de alcanzar. Sin embargo, quiero señalar algo hacia allá.

En la hermenéutica es donde corremos mayor peligro de renunciar a todo ideal de objetividad y verdad. Pero esto se ha tratado de conservar en ella, en seguimiento de Gadamer, según la lectura que de él hacen algunos, como Jean Grondin, con quien estoy de acuerdo. Hay manera de alcanzar algo de objetividad y verdad, si no es la pretensión de una verdad unívoca, sino analógica, esto es, proporcional, no plena, pero tampoco insuficiente; eso nos salvará de caer en la decepción equivocista, en la que no se busca ninguna verdad ni objetividad; y significa la muerte tanto de la ciencia como de la hermenéutica.

LA HERMENÉUTICA Y SU RELACIÓN CON LAS HUMANIDADES

Capítulo X

1. Planteamiento

En este capítulo final trataré de ver cómo se relaciona la hermenéutica con las ciencias sociales o humanidades, al menos en algunas que nos servirán de modelo y botón de muestra (literatura, sociología, antropología, psicología, pedagogía, historia y derecho). Trataré de llevar al modo como pueden hacerlo con una hermenéutica analógica. Para ello trataré primero de delinear lo que es la hermenéutica. Luego, lo que es una hermenéutica analógica. Y, por último, pasaré a señalar su utilización en esas ciencias humanas que me servirán de modelos.

En ello procuraré no solamente hacer ver las bondades de la hermenéutica, sino las de una hermenéutica analógica, es decir, una que trascienda la cerrazón de la hermenéutica unívoca, demasiado exigente metodológicamente, pero sin caer en la desmesurada apertura de la hermenéutica equívoca, en exceso blanda epistemológica y ontológicamente. Ese equilibrio prudencial es el que podrá darnos la objetividad que es dable alcanzar, sin perder la advertencia de que siempre se inmiscuye nuestra subjetividad.

Todo eso lo buscamos para bien de las ciencias humanas y sociales, para que puedan volver a levantar la cabeza, después de un tiempo en el que se encontraron vilipendiadas y abatidas, por el menosprecio de los positivismos, pero también evitando que se derrumben en las aventuras bullangueras y sin sustento de muchos posmodernismos, de modo que lleguen a un cierto equilibrio, a una dialéctica saludable en la que alcancen alguna armonía. Comenzaremos, pues, con la noción de hermenéutica.

2. Hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos.¹ Nos enseña a colocar un texto en su contexto, que es como podemos interpretarlo correctamente. Pone en juego las fuerzas del autor y el lector. El autor quiere que el lector entienda cierta cosa, determinada, que es su intencionalidad. Pero el

¹ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.).

lector se interpone, y siempre tiende a captar su propia intencionalidad. Por eso la objetividad en la interpretación, que es la captación de la intencionalidad del autor, tiene sus bemoles. Mas no por eso debemos abandonarnos al subjetivismo, y quedarnos sólo con la intencionalidad del lector, sino esforzarnos por alcanzar lo más posible la de aquél.

En la historia de la hermenéutica han pugnado el sentido literal y el sentido alegórico. El primero trata de captar lo que quiso decir el autor, como si se recibiera su mensaje al pie de la letra, literalmente. El segundo da cabida, a veces demasiada, a lo que quiere entender el lector, y corre el riesgo de traicionar completamente la intencionalidad del autor. Pero muchas veces la misma intencionalidad del autor es alegórica, o alegorizante, y entonces hay que dar cabida al alegorismo.

Además, la hermenéutica tiene un aspecto de aplicación del texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él, para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una aplicación, y Ricoeur de una aproximación, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto. Tales son las fuerzas que se dan en la interpretación y todas ellas configuran la hermenéutica, que orienta nuestra aproximación a los textos en busca de su significado.

3. Hermenéutica analógica

La hermenéutica, pues, tiene que ver con la significación. Y la analogía se coloca como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad.² La univocidad pretende ser un significado claro y distinto. La equivocidad es un significado oscuro y confuso, se pierde en la ambigüedad. En cambio, la analogía no alcanza la claridad de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad de lo equívoco. Da un conocimiento, aunque pobre, suficiente.

Así, una hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta, definitiva; por eso sólo admite una única interpretación como válida. En cambio,

² M. Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).

una hermenéutica equívoca renuncia a eso y sólo aspira a una interpretación ambigua; por lo cual llega a admitir que todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas. Una y otra postura matan la interpretación. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica sabe que la interpretación unívoca es inalcanzable, si acaso es un ideal regulativo; pero también sabe que la interpretación equívoca no sirve, cuando más diluye el texto; por eso trata de restar lo más que puede a la ambigüedad, aunque sin aspirar a la claridad completa. De la hermenéutica unívoca aprende el impulso a reducir el número de las interpretaciones válidas; de la equívoca aprende el impulso contrario: a dejar abiertas las más posibles. Se coloca en un medio prudencial, que es el de la virtud en la concepción de los filósofos griegos de la antigüedad.

Por lo tanto, una hermenéutica analógica sabe que no puede alcanzar plenamente la intencionalidad del autor, mas no por ello se tiende a lo que el lector quiera interpretar; acepta que va a predominar la subjetividad del lector, pero no cesa en su empeño de alcanzar lo más que se pueda la intención del autor. También sabe que no puede alcanzar el sentido literal, mas no por ello se abandona a la alegoricidad, que amenaza con perderlo, sino que, aun permitiendo lo más posible la alegoricidad, intenta alcanzar lo más que se pueda la literalidad, así sea como entelequia.

Si la hermenéutica se aplica mucho en las ciencias humanas o sociales, en las humanidades, la hermenéutica analógica puede, por lo mismo, y porque, además, busca un equilibrio prudencial, ser de mucha utilidad para ellas. Les puede dar apertura, pero no en demasía (y la demasiada apertura es el problema en nuestra actual posmodernidad), y todavía busca la objetividad humanamente alcanzable.

4. Literatura

En literatura, se ha aplicado la hermenéutica.³ Y ha encontrado su vertiente unívoca, equívoca y analógica. Esto podemos verlo ejemplificándolas con algunos de sus representantes más connotados.

³ M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, pp. 23-26.

La vertiente unívoca se encuentra en Susan Sontag, la cual, en su escrito *Contra la interpretación* (1966), dice que no hay que usar la hermenéutica, porque, al interpretar, se va al contenido, más allá de la forma. Pero con ello no se deja a la obra de arte o a la pieza literaria ser lo que es, y se le impone una interpretación de su contenido. Más bien hay que ir a la forma. Por eso propone ir no a la hermenéutica, sino a la fenomenología, a la que llama “erótica”, pues ella deja a las obras ser lo que son. Con ello confiere la primacía a la forma, sobre el contenido, y aun se pone en contra de él.

En cambio, Terry Eagleton se coloca en la hermenéutica equivocista de los textos literarios. En su obra *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria* (1981), da la primacía al contenido y no a la forma, pues toda pieza literaria requiere de interpretación, pero no hay criterios firmes y seguros para interpretarla. La obra no existe en sí, como quisiera la actitud fenomenológica de Sontag, sino que la obra existe en nosotros, siempre a través de la interpretación de su contenido, y siempre con un riesgo muy grande de relativismo y subjetividad. Coquetea con el desconstruccionismo de Derrida.⁴

A diferencia de las posturas anteriores, la de Hans-Georg Gadamer ante la obra literaria puede llamarse analogista, como se ve en su texto *Persuasividad de la literatura* (1985), pues en ella hace el equilibrio entre la forma y el contenido. Es decir, combina el formalismo o ejemplarismo fenomenológico con el contenidismo hermenéutico. Sin embargo, le interesa más la intención del escritor que la del lector. Con ello se lo ve muy en la línea de una hermenéutica analógica.

5. Sociología

En la sociología, encontramos posturas analógicas en varios autores.⁵ Uno de ellos es Wilhelm Dilthey, quien ve el trabajo sociológico como un ejercicio de analogía: comprender poniéndose en lugar del otro, tal como se ve en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Se trata de comprender por qué se hizo lo que se hizo. Y, para ello, hay que ejercer la empatía, con la cual se reproduce la vivencia del

⁴ T. Eagleton, *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 200-216.

⁵ M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, ed. cit., pp. 26-29.

otro en nosotros. Y así se encuentran las relaciones significativas entre el todo y las partes. El fenómeno sociológico es un todo al cual accedemos desde sus partes, desde la comprensión de sus aspectos parciales.

Otro autor así es Max Weber, que escribió *El político y el científico* (1919) y *Economía y sociedad* (1922, póstumo), donde plantea buscar el sentido o intención subjetiva de los actores. De manera parecida a Dilthey, para él, interpretar es imaginar los motivos que impulsaron a los actores. Por lo mismo, se trata de usar la empatía, para revivir en uno mismo las motivaciones, todo lo cual es sumamente analógico. También lo es su aplicación de la iconicidad, por la cual establece unos tipos sociológico, o modelos, íconos o paradigmas con semejanzas y diferencias. Son: 1) la conducta racional conforme a fines; 2) la conducta racional conforme a valores; 3) la conducta afectiva y 4) la conducta tradicional, basada en las costumbres.

Por su parte, Talcott Parsons utiliza también los tipos en forma de roles, en su libro *Hacia una teoría general de la acción* (1951). George Herbert Mead entiende esos roles como juegos, pero como juegos bien reglamentados. Y Georges Gurwitsch se va igualmente a los tipos sociales o históricos, en *La vocación actual de la sociología* (1957). Se centra en los símbolos producidos por el hombre, que nos llevan a la mente colectiva. Todo eso está en la línea icónica de una hermenéutica analógica.

6. Antropología

En la antropología, tenemos una actitud hermenéutica en alguien de corte analítico, como Peter Winch, quien, en su trabajo *Comprendiendo a una sociedad primitiva* (1964), busca la sabiduría de una cultura (tanto la sabiduría de la vida como la sabiduría de la muerte), sabiendo que va a ser una sabiduría diferente de la nuestra, y por eso muchas veces no somos capaces de reconocerla como sabiduría. Pero es tan fuerte y eficiente como la nuestra (“occidental”).

Por su parte, Clifford Geertz, en *El antropólogo como autor* (1988), ve la antropología como un género de ficción.⁶ Pide no contraponer tanto natura y cultura.

⁶ Ibid., pp. 29-32.

No hay cultura sin seres humanos, naturales, pero tampoco hay seres humanos sin cultura. Además, lo más propio de las culturas son sus símbolos. Y es símbolo todo lo que vehicula una comprensión. Cuando describimos otras culturas, somos como críticos literarios de sus representaciones, sobre todo simbólicas. En *La interpretación de las culturas* (1973), asegura que los símbolos nos llevan a modelos, es decir, íconos. Como se ve, Geertz es muy hermeneuta, muy analógico y muy icónico. Sostiene que en las culturas hay una parte cognoscitiva (cosmovisión) y una parte activa (*ethos*). Su analogicismo se ve en que, para él, el antropólogo debe efectuar un análisis de los significados lo bastante circunstanciado como para ser convincente y lo bastante abstracto como para establecer una teoría.

7. Psicología

En psicología, concretamente en psicoanálisis, tenemos el ejemplo hermenéutico analógico del propio Freud.⁷ Él osciló entre el positivismo y el romanticismo, y en ese sentido fue analógico. Quiso ser positivista, por influjo de su maestro en neurología, Brücke, y de su amigo Fliess. A este último dirige, como una especie de ofrenda, su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, que tuvo como otro nombre *Proyecto de una psicología científica* (1895).

Mas, dándose cuenta de que con ese instrumental no alcanzaba su objeto, que era el inconsciente, adoptó, como su “bruja” o adivina, el fantaseo (*phantasieren*), por influjo de sus lecturas de Goethe y Schiller. Es decir, combinó algo tan romántico como la fantasía con su ideal positivista de la razón y la experiencia.

Otro elemento muy importante y analógico en Freud fue la influencia de su maestro de filosofía, Brentano, con el cual llevó algunos cursos libres, sobre Aristóteles. Brentano era especialista en ese filósofo griego, y escribió una tesis doctoral *Sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles* (1862), que aborda, precisamente, el tema de la analogía. Y después escribió una *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), en la que usa el concepto aristotélico de intencionalidad. A ella corresponde el concepto de pulsión o *Trieb*, que usa Freud.

⁷ Ibid., pp. 32-37.

Además, Marthe Robert ha señalado que Freud usa mucho de analogías teóricas, por las que trata de domeñar e inconsciente.⁸ Donde no cabe una explicación racional, introduce una comprensión analógica, prudencial o equilibrada, para dar cuenta de ese objeto tan escurridizo como es el inconsciente. El psicoanálisis fue ideado, pues, en una perspectiva hermenéutico-analógica, que no siempre ha guardado y que debería recuperar.

8. Pedagogía

En pedagogía, tenemos un ejemplo de la orientación romántica en Schleiermacher, uno de los avatares de la hermenéutica.⁹ Pide una pedagogía contextualizada: tomar en cuenta el país, la historia, la cultura en la que se va a educar. Centra la educación en la formación de ideales de vida o tipos humanos que se dan en la sociedad concreta de que se trata (y para la que se educa). Con ello atiende a los tipos, modelos o íconos, y la iconicidad es una parte muy importante de la analogicidad.

Dilthey, como ya hemos visto, centra todo en la vida, por lo que habla de una pedagogía de la vida, que podría llamarse existencial. Educar es vivificar y, para ello, hay que revivir, esto es, interpretar. Es revivir la cultura en la que se educa. Y sólo se lo hace por el procedimiento de la analogía, como ya se ha dicho. Hay que introyectar, analógicamente, la cosmovisión de la sociedad en cuestión, pero interpretándola para el momento en que se vive. Es en lo que consiste educar.

Gadamer, en *La educación es educarse* (1999), retoma la noción de formación o *Bildung*, a la que había aludido en *Verdad y método* (1959). Ciertamente es autoformación, pero se da en la conversación, en el diálogo. Allí el maestro tiene un papel más bien modesto. Se asimila la tradición, a través de sus clásicos, es decir, a través de la autoridad, de modelos o íconos. Pero hay que ser críticos, deliberar. Por ello su idea de la educación está en la línea de la *phronesis*, de una sabiduría práctica y crítica que se debe formar como virtud, también en la línea analógica de la hermenéutica.

⁸ M. Robert, "Freud", en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 95.

⁹ M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, ed. cit., pp. 37-40.

9. Historia

En el ámbito de la historia, una actitud univocista es la de Carl Hempel, quien, en su ensayo “La función de las leyes generales en la historia” (1942), busca incluso enunciados nomológicos, esto es, de tipo ley, para la historiografía.¹⁰ La actitud equivocista es la de Hyden White, quien, en sus *Tropicos del discurso* (1978), dice que hay cuatro tropos literarios con los que los historiadores escriben la historia: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. Pero sostiene que se escribe la historia como literatura, no como ciencia, esto es, le quita toda científicidad. Así, White dice que en la historia la iconicidad se esfuma, porque no hay realidad que le corresponda.¹¹

Pero hay autores que siguen la vía analógica. Tenemos aquí, otra vez, la presencia de Dilthey, que es muy analógico. En *El mundo histórico* (1910), dice que el conocimiento histórico es *autognosis*, y que ésta se da por analogía. Destaca tres tipos filosóficos: 1) el intelectual, que es materialista y positivista; 2) el afectivo, que es idealista y panteísta; y 3) el volitivo, como Platón, el cristianismo y Kant. El historiador comprende la historia imaginando, por analogía, el pasado.

Por su parte, Collingwood, en *La idea de la historia* (1945), adopta una actitud también analógica. Se conocen los hechos pasados a partir de las interpretaciones de los historiadores. El pasado vive, y hay que buscar su significado para ahora. Y es el historiador el que reproduce en su mente el pensamiento cuya historia estudia; esto es, lo hace por analogía.

Ricoeur, en varias de sus obras, pero sobre todo en *Tiempo y narración* (1983-1985) y en *Historia, memoria y olvido* (2000), se opone a White, y dice que el historiador pre-figura su narración, y con ello selecciona los documentos y materiales sobre los que va a trabajar. Además, hace una figuración, en la que tiene la intención de ajustarse a ciertos hechos, por lo que sí hay una realidad correspondiente. Y en la re-figuración, se la aplica, aprende de ella. Es lo que Bloch llama “huellas de la historia”. La huella es icónica o análoga. A través de ella recuperamos la referencia a la realidad histórica y, además, la hacemos nuestra maestra de vida.

¹⁰ J. Graue, *La explicación histórica*, México: UNAM, 1974, p. 32.

¹¹ M. Beuchot, *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, ed. cit., pp. 40-45.

Pero, también, la historia tiene que enseñarnos a recordar lo que conviene, a saber lo que se hizo bien y debe promoverse, y a poder olvidar o perdonar a los que hicieron daño en ella.

10. Derecho

En cuanto al derecho, encontramos una postura hermenéutica demasiado univocista, que es la de Emilio Betti.¹² Este iusfilósofo tiene dos libros muy importantes: *Teoría general de la interpretación* (1955) y *La interpretación de la ley y los actos jurídicos* (1970). En ellos procura una hermenéutica científica, con una actitud metodologista, es decir, quiere una interpretación objetivista de la ley, a veces dando la impresión de ir más allá de lo que es alcanzable.

Por su parte, Ronald Dworkin, en *Los derechos en serio* (1977), quiere evitar el discrecionalismo de los jueces con la jurisprudencia. Presiona para llevar el derecho al acuerdo con la moral. Sostiene que hay ambigüedad en las leyes, por lo cual tiene que interpretarse la intencionalidad del legislador. En *Un asunto de principios* (1985), señala que los principios, más que las reglas, son los que ayudan a resolver los casos difíciles. Prefiere la hermenéutica jurídica, más que la teoría de la argumentación. Pero la argumentación justifica, por eso hay que usarla, para dar razones. Sin embargo, hay que hacerlo más en la línea de los principios que en la de las meras razones. Puede decirse que se coloca en el camino de la *phrónesis*. Ve la hermenéutica jurídica como una especie de teoría del texto o crítica literaria (aplicada a lo jurídico), pero sin caer en el equivocismo que se ve en muchos que comparan las ciencias humanas con la crítica literaria o con la literatura sin más. Por eso puede colocárselo en el camino de una hermenéutica analógica.

11. Actualidad y vigencia de la hermenéutica analógica para las humanidades

Como se ve, la hermenéutica tiene una gran vigencia en las ciencias sociales, pero hay que tener cuidado de no entregar este conjunto de ciencias a las her-

¹² Ibid., pp. 45-49.

menéuticas unívocas ni a las equívocas. Las hermenéuticas unívocas, de tipo positivista, nos recuerdan la época, no tan lejana, en la que las humanidades querían a toda costa copiar el modelo de la físico-matemática, pensando que solamente si tenían matematización, y solamente si tenían la posibilidad de ser contrastadas empíricamente casi en laboratorio, tenían validez. Incluso vemos esto en la historia cuantitativa, en la pedagogía empírica, en otras disciplinas en las que se endiosa la estadística, el trabajo de campo, etc. Todo eso es necesario, pero no suficiente. Hay que pasar a la conciencia de que la misma estadística o el trabajo de campo tienen que ser interpretados. Sin la interpretación, son un instrumento vacío y ciego.¹³

Pero de la necesidad de no endiosar esos instrumentos conceptuales o cognoscitivos no es válido inferir que entonces hay que abandonarlos y dedicarse a intuir o a inventar resultados, abandonando todos los patrones científicos, como ya hacen muchos de los autores posmodernos más extremos. Hay que evitar esa exageración, encontrar un equilibrio, hallar la armonía entre el análisis y la síntesis, entre la explicación y la comprensión, entre la formalización y la interpretación. De esta manera nos podremos situar en el término medio o la mediación que da la hermenéutica analógica, la cual rescata de la hermenéutica unívoca el deseo de rigor y de la hermenéutica equívoca el deseo de apertura. Se trata, así, de una apertura que no abandona el rigor, sino que busca de alguna manera la verdad y la objetividad, aunque en su proporción propia.

Las ciencias humanas y sociales, las humanidades, requieren de una cierta apertura, que evite la impostación que siempre se ha querido hacer en ellas de los métodos de las ciencias formales y exactas, sobre todo copiando el paradigma de la físico-matemática, con su uso del formalismo matemático y la contrastación empírica o experimentación, como en la física. Pero se olvida que son ciencias de la interpretación, su *episteme* es hermenéutica, y su instrumento conceptual puede ser una hermenéutica analógica. Si retenemos eso, evitaremos las dolorosas impostaciones, las penosas imitaciones de las otras ciencias, y podremos encontrar la *episteme* correcta que les toca, y que es en la que se podrán realizar adecuadamente.¹⁴

¹³ J. G. Anjel Rendo, "Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres", en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 25-28.

Y tal *episteme* interpretativa me parece que puede ser, de la mejor manera, una hermenéutica analógica, pues la hermenéutica unívoca volverá a poner a estas ciencias en la pretensión positivista, y la hermenéutica equívoca tratará de diluirlas en el ámbito de la ambigüedad, de la vaguedad, del equívoco, que ahora lleva el peligroso nombre de relativismo extremo, un relativismo excesivo que conduce al subjetivismo y al escepticismo. Pero una hermenéutica analógica dará a las ciencias sociales o humanidades un relativismo sano, moderado y equilibrado, que las hará evitar el subjetivismo y el escepticismo, para tender a una objetividad y una verdad analógicas; con ello alcanzarán a salir del marasmo en el que ahora se encuentran.

12. Conclusión

Con esto llegamos a la conclusión de que la hermenéutica puede dar un buen servicio a las humanidades, porque está bastante en su línea. Puede decirse que concuerda muy bien con la *episteme* o el estatuto epistemológico de las mismas, que siempre ha estado más del lado de la comprensión que de la explicación, aunque ambas pueden coincidir. Con todo, mucho de lo que en ellas se hace es comprender, y para ello se requiere interpretar, usar la hermenéutica.

Pero, sobre todo, conviene elegir una hermenéutica que les sea conveniente y conducente. No la hermenéutica unívoca, que las esclerotiza, por exigir y pretender demasiada rigidez metodológica; pero tampoco irse al otro extremo de la hermenéutica equívoca, de modo que no quede rigor ninguno; sino que hay que colocarse en una hermenéutica analógica, que dé apertura más allá de la pretensión de univocidad, pero sin perder todo rigor, como ocurre en el desengaño de la univocidad que conduce a la equivocidad en estos tiempos posmodernos.

Las ciencias humanas y sociales tienen mucho futuro. Muchas de ellas son todavía bastante jóvenes. Pero les ha dado madurez su pugna contra los dos modelos extremos que las han distendido, con mucho dolor, a saber, los modelos positivistas, objetivistas, unívocos, y los modelos posmodernos, subjetivistas, equívocos. Hace falta ya aplicar una hermenéutica analógica, que evite esa dolorosa distensión, y que más bien las haga vivir de la tensión que concilia y armoniza la tendencia a

la univocidad y la tendencia a la equivocidad, en una dialéctica en la que estos opuestos no se destruyen ni se superan, sino que aprenden a convivir, a coexistir, y así se enriquecen; como se da en la extraña dialéctica que idearon Heráclito y Nietzsche, la otra dialéctica, la de la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agazzi, E., *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*, México: FCE - Friburgo (Suiza): Forum Engelberg, 2000.
- Anjel Rendo, J. G., “*Sobre las ciencias sociales; certezas e incertidumbres*”, en *Vestigium* (Pamplona, Colombia), año 1, n. 1 (ene.-jun. 2006), pp. 21-25.
- Antón Pacheco, J. A., “*Ibn Arabi y Swedenborg: propuestas para una filosofía figurativa*”, en *Isidorianum* (Sevilla, España), 29 (2006), pp. 305-318.
- Athié, R., *El asentimiento en J. H. Newman*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.
- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin, 1986 (reimpr.).
- Bambrough, R., “*Universales y parecidos familiares*”, en J. A. Robles (ed.), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, México: UNAM, 1980, pp. 173-188.
- Beristáin, H., *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa, 1988 (6a. ed.).
- Beuchot, M., “*Sobre algunos aspectos de la ‘argumentación’ del escepticismo*”, en *Analogía* (México), II/3 (1988), pp. 83-91.
- Beuchot, M., “*Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt*”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.
- Beuchot, M., “*Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam*”, en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.
- Beuchot, M., “*Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought*”, en R. H. Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 37-43.

Beuchot, M., *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998.

Beuchot, M., *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002.

Beuchot, M., “Verdad”, en M. Beuchot – F. Arenas-Dolz (dirs.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella (Navarra, España): Ed. Verbo Divino, 2006, pp. 449-474.

Beuchot, M., *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.

Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.).

Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México. UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).

Black, M., *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1964.

Black, M., *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979.

Blanché, R., *La epistemología*, Barcelona: Oikos-Tau, 1973.

Le Blond, J.-M., *Les conversions de Saint Augustin*, Paris: Aubier, 1950.

Bonjour, L. – E. Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism. Foundation vs. Virtues*, New York: Blackwell, 2003.

Brochard, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires: Losada, 1945.

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966

- Conesa, F. – J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona: Herder, 1999.
- Davidson, D., “*Truth Rehabilitated*”, en R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.), pp. 54-76.
- Díaz Estévez, J., “*La razón suicida*”, en Varios, *Argumentación y filosofía*, México: UAM, 1986, pp. 54-55.
- Diéguez, A., “*La relatividad conceptual y el problema de la verdad*”, en *Contrastes* (Málaga), XII (2007), p. 72-97.
- Dolezel, L., *Historia breve de la poética*, Madrid: Ed. Síntesis, 1997.
- Eagleton, T., *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998.
- Engel-Tiercelin, C., “*Vagueness and the Unity of C. S. Peirce’s Realism*”, en *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 28 (1992), p. 67-90.
- Espinoza, M., *Philosophie de la nature*, Paris: Ellipses, 2000.
- Ferraris, M., *La hermenéutica*, México: Taurus, 2000 (2a. ed.).
- Fontan, P., *L’intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.
- Geymonat, L., *Filosofía y filosofía de la ciencia*, Barcelona: Labor, 1965.
- Gortari, E. de, *El método de las ciencias*, México: Grijalbo, 1979.

- Gortari, E. de, *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Grijalbo, 1979.
- Granger, G. G., *La razón*, Buenos Aires: Eudeba, 1959.
- Graue, J., *La explicación histórica*, México: UNAM, 1974.
- Grondin, J., “*La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l’adaequatio rei et intellectus?*”, en *Archives de philosophie*, 62 (2005), pp. 401-418.
- Grondin, J., “*La thèse de l’herméneutique sur l’être*”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 (2006), p. 472-489.
- Grondin, J., “*La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la adaequatio rei et intellectus?*”, en M. Aguilar Rivero – M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades, I. Ontología, lenguaje y estética*, México: UNAM, 2007, pp. 23-42.
- Habermas, J., “*Teorías de la verdad*”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1972.
- Haack, S., *Filosofía de las lógicas*, Madrid: Cátedra, 1982.
- Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid: Tecnos, 1997.
- Heidgger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955.
- Hoyos Valdés, D., “*Teoría de las virtudes: un nuevo enfoque de la epistemología (parte II). Desafíos externos y lucha interna*”, en *Discusiones filosóficas* (Univ. de Caldas, Colombia), 7/10 (2006), p. 90-114.
- Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, México: Origen-Planeta, 1986.

- Jolivet, R., *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires: CEPA, 1941.
- Kirham, R. L., *Theories of Thruth. A Critical Introduction*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1986 (7a. reimpr.).
- Magee, B., *Popper*, México: Ed. Colofón, 1994.
- Marino, A., *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México: UNAM-FES Acatlán, 2004.
- McDowell, J., "Towards Rehabilitating Objectivity", en R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.), p. 111-125.
- Morot-Sir, É., *El pensamiento francés actual*, Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1974.
- Newman, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Ascent*, New York: Doubleday, 1955.
- Nova Covarrubias, A. B., *La 'apagogé' en Aristóteles, tesis de doctorado en filosofía*, FFyL, UNAM, 2006.
- Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, vol. 2.
- Peirce, Ch. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970.
- Peirce, Ch. S., *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Buenos Aires: Aguilar, 1971.
- Popkin, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE, 1985.

- Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973.
- Putnam, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- Putnam, H., “*Aristotle after Wittgenstein*”, en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 120-137.
- Putnam, H. – M. Nussbaum, “*Modificando la mente de Aristóteles*”, en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 47-108.
- Putnam, H., *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Ricoeur, P., *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee: Marquette University Press, Aquinas Lecture, 1984.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 1995.
- Robert, M., “*Freud*”, en Y. Belaval (ed.), *La filosofía en el siglo XX*, México: Siglo XXI, 1989 (7a. ed.), p. 90-125.
- Rodríguez, R., *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.
- Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998.
- Sanguineti, J. J., *Introduzione alla gnoseologia*, Firenze: Le Monnier, 2003.
- Schleiermacher, F. D. E., *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. L. Flamarique, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1991.
- Sebeok, T. A., *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996.

- Selvaggi, F., *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, S.A., 1955.
- Serrano, S., *Signos, lenguaje y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981.
- Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México: FCE, 1992.
- Sosa, E., “*Dos falsas dicotomías: fundamentismo/coherentismo e internismo/externismo*”, en J. Beltrán y C. Pereda, *La certeza, ¿un mito?*, México: UNAM, 2002, pp. 13-30.
- Suppes, P., “*Aristotle’s Concept of Matter and Its relation to Modern Concepts of Matter*”, en *Synthese*, 28 (1974), pp. 27-50.
- Todorov, T., *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Ávila, 1991.
- Tomasini, A., *El pensamiento del último Wittgenstein*. Problemas de filosofía contemporánea, México. Trillas, 1988.
- Toulmin, S., *La filosofía de la ciencia*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1964.
- Villoro, L., *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984.
- Wiggins, D., *Sameness and Substance*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Wittgenstein, L., *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires: Ed. Tiempo Nuevo, 1972.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM – Barcelona: Crítica, 1988.

*Por acuerdo del señor Rector
de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí,
Lic. Mario García Valdez,
el libro Epistemología y Hermenéutica Analógica
se terminó de imprimir en julio del 2011
en los Talleres Gráficos de la
Editorial Universitaria Potosina.
Se imprimieron 500 ejemplares.*



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS
DE LA UASLP

ISBN: 978-607-7856-35-1



9 786077 856351