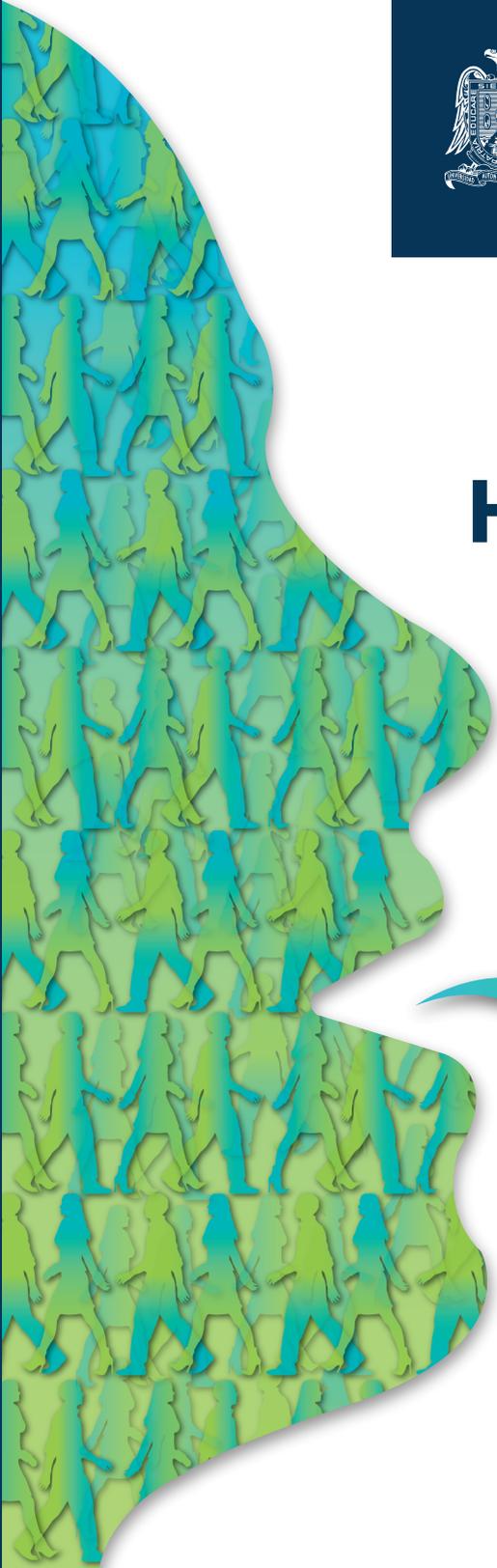




**UASLP**  
Universidad Autónoma  
de San Luis Potosí

# HERMENÉUTICA ANALÓGICA

LENGUAJE Y SOCIEDAD



**MAURICIO BEUCHOT PUENTE**

HERMENÉUTICA ANALÓGICA  
LENGUAJE Y SOCIEDAD



**HERMENÉUTICA ANALÓGICA**  
**LENGUAJE Y SOCIEDAD**



**Arq. Manuel Fermín Villar Rubio**  
Rector

**Mtro. David Vega Niño**  
Secretario General

**Abraham Sánchez Flores**  
Director del Instituto de Investigaciones Humanísticas

**Diseño y formación:**

DG Gabriela Tristán Alvarado

**Diseño de portada:**

DG Brenda Mora Castillo

Departamento Editorial y de Publicaciones  
(Talleres Gráficos Universitarios)

Derechos Reservados *por*

© Mauricio Beuchot Puente

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí

ISBN:

# ÍNDICE

	Introducción	7
<b>1</b>	La producción de los signos como relación entre lógica y ontología en peirce. Caminos hacia una hermenéutica analógica	9
<b>2</b>	Nietzsche y el lenguaje: más allá de la metáfora y la metonimia	23
<b>3</b>	Heidegger: época posterior a ser y tiempo	41
<b>4</b>	El sentido de la historia en kael löwith, su lucha contra el nihilismo	55
<b>5</b>	La hermenéutica y el arte en gadamer, entre el sentido literal y el alegórico	69
<b>6</b>	Hermenéutica analógica del otro	83
<b>7</b>	Ética analógica	99
<b>8</b>	La hermenéutica analógica y el derecho	113
<b>9</b>	Reflexión hermenéutica sobre el castigo	127
<b>10</b>	Consideraciones sobre la metafísica en la actualidad	139
	Bibliografía	155



# INTRODUCCIÓN

En esta obra me propongo enlazar la hermenéutica analógica con algunos temas de la filosofía reciente. En primer lugar, con Peirce, tratando el tema de la producción de los signos como relación entre la lógica y la ontología y esto desde la perspectiva de la hermenéutica, concretamente de una hermenéutica analógica que él coloca en la iconicidad o signo icónico, que es el analógico en su clasificación de los signos.

Aparece en seguida la herencia de Nietzsche, quien aquí nos habla del lenguaje como oscilando entre la metáfora y la metonimia, por lo mismo que está más allá de ellas, de una manera analógica a la vez que hermenéutica. Accede entonces Heidegger, el cual nos presenta sus disquisiciones de después de su gran libro *El ser y el tiempo*. Si en esa obra buscaba una ontología fundamental, después de ella se va alejando paulatinamente de la ontología y se va refugiendo en la poesía y la mística.

Congruentemente, al seguir, nos topamos con Karl Löwith, un discípulo de Heidegger, quien vió en éste y a través de Nietzsche, la presencia del nihilismo; además, cómo se difundía por la Europa de su tiempo y se empeña en combatirlo. A continuación, nos centramos en otro discípulo de Heidegger, Gadamer, quien reflexionó mucho sobre el arte e incluso a partir de él renueva la ontología, como ontología de la obra de arte. En seguimiento de su maestro, ve el arte como alegoría y por eso distinguimos el sentido literal del alegórico allí.

Toca luego el turno a la ética, y por eso avanzamos con el tema de la hermenéutica analógica del otro, que es con lo que se establece la relación ética. Y tras ello pasamos propiamente a la ética misma, tal como se edifica a partir de una hermenéutica analógica, en la misma línea.

Muy conectado con la ética está el derecho. Por eso accedemos a la hermenéutica analógica y su relación con la interpretación jurídica, pero también con la iusfilosofía, ya que siempre el jurista tiene detrás una filosofía que sostiene su visión de

la legalidad. A ello se agregará una consideración sobre el castigo, que pertenece al orden jurídico y que será visto desde la hermenéutica.

Se nos muestra entonces la metafísica, principalmente la ontología, que es la parte más general de ésta y eso tal como se ha desarrollado en la actualidad. En especial, se reflexiona acerca de como se la puede hacer revivir, sobre todo a partir de una hermenéutica analógica.

La obra se cierra con una bibliografía que contiene las obras empleadas en este libro.

Abrigo la esperanza de que estas reflexiones sobre temas de la filosofía actual, relacionados con la hermenéutica, nos pongan a pensar en que tenemos que revitalizar la filosofía con una hermenéutica analógica, que manifiesta su fecundidad en las disquisiciones que he presentado.



**LA PRODUCCIÓN DE LOS SIGNOS  
COMO RELACIÓN ENTRE LÓGICA  
Y ONTOLOGÍA EN PEIRCE**  
CAMINOS HACIA UNA HERMENÉUTICA  
ANALÓGICA



## Introducción

El pragmatista estadounidense Charles Sanders Peirce (1839- 1914), uno de los fundadores de la semiótica, nos dejó una teoría muy aprovechable para la hermenéutica. Se trata de la analogía, que él llama iconicidad. Para el proceso de producción y desarrollo de los signos, a Peirce le interesó mucho un problema que ahora no se trata mucho y que es el de la relación entre el lado lógico o propiamente semiótico del signo y el lado ontológico del mismo y ello requiere considerar los nexos que se dan entre la lógica y la ontología, para ver cómo se realizan en el seno de la semiosis, que está a caballo de los dos dominios. Trataré de señalar los más importantes.

Y es que entre el signo y la realidad opera como mediadora la analogía. Sin darle ese nombre, Peirce la usó como iconicidad para entablar esa relación entre semiótica y ontología, es decir, entre los signos y las cosas que ellos designan. Es la conexión con la metafísica. Allí se da la presencia de la categoría, a la vez lógica y ontológica de la relación, que él llama de terciada. La primaridad es la cualidad, la segundidad es la existencia y la terciaridad de la relación.

Al parecer, la noción de analógica es una de las que nos sirven de conexión con lo real. Necesitamos manejar las analogías, las semejanzas, para manejar cognoscitivamente las cosas. Nos dan la posibilidad de utilizar los universales y los individuos que a ellos se sujetan. Inclusive para hacer abducciones, esto es: para lanzar hipótesis afortunadas y lo es, sobre todo, porque no es simple, sino muy compleja. Trataré de explorar esa complejidad.

## El orden de los signos

Una de las relaciones que Pierce toma como las más paradigmáticas en su pensamiento, es la de la representación, la de representar. Es un caso típico de terciaridad. Tan importante es para él, que el signo le da como uno de sus nombres el de “representamen”. El representar es más que el significar, pero el significar es el tipo principal de la representación, de ahí esa elección del nombre. Incluso el representamen es tomado por él, las más de las veces, como más amplio y

anterior que el signo.<sup>1</sup> Toma el representar como el estar en lugar de otro, hacer sus veces. De los modos de representar, había dos principales, el formal y el instrumental. Por eso se daban dos tipos principales de signos, a saber, signo formal y signo instrumental. El formal siempre es natural y el instrumental tiene tanto signos naturales como artificiales o convencionales; —algunos añadían el signo consuetudinario.<sup>2</sup> La explicación que da Peirce de los naturales es que tienen una conexión natural (física) con sus objetos.<sup>3</sup> Pero, además de esa relación física o causal, para que algo sea signo natural (p. ej. las nubes como signo de la lluvia), también debe dar origen a una hipótesis, surgida de una inferencia. Está pensando en la inferencia abductiva, que es con la que lanzamos hipótesis o conjeturas.

Cada signo tiene uno o más interpretantes, signos de segundo orden que producen otro interpretante, en un proceso sin fin, porque las significaciones pueden ser ilimitadas, el signo nunca se determina completamente;<sup>4</sup> en efecto, cada interpretante es un signo que produce otros interpretantes, y se da una cadena interminable.

Peirce divide el interpretante en tres: emocional (cuando el signo provoca un movimiento de los afectos), energético (cuando se produce un esfuerzo muscular o mental) y lógico (cuando se causa un pensamiento); pero el más perfecto es este último. El pensamiento es significativo y además, tiene la intención de producir hábitos.<sup>5</sup> Peirce dice: “todo pensamiento, de cualquier naturaleza que éste sea, es un signo y es en gran parte de la naturaleza del lenguaje”.<sup>6</sup> Es decir, el pensamiento, en tanto lenguaje, tiende a hacerse conocer por los demás mediante la comunicación, mediante el diálogo.

---

<sup>1</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1960 ss. Lo abreviaremos como C.P., 1.540.

<sup>2</sup> M. Beuchot, *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, México: UNAM, 1988, pp. 16 ss

<sup>3</sup> Ch. S. Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955, pp. 234-235. Lo abreviaremos como PW.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>6</sup> Ch. S. Peirce, C.P., 5.421.

Peirce introduce categorías que son de tipo relacional. Las concibe como cierto tipo de relaciones. La primeridad es la relación monádica, esto es, la cualidad, el ser independiente de cualquier otra cosa.<sup>7</sup> Comprende afecciones, sensaciones y sentimientos, los cuales no son privados ni públicos, sino solamente hipotéticos. Tienen el ser de posibilidad cualitativa pura. La segundidad es la relación diádica, esto es, la acción o la pasión, i.e. la reacción.<sup>8</sup> Comprende los actos o hechos, que son particulares y se nos imponen, son los existentes. La terceridad es la relación triádica, esto es, la mediación que pone a otras dos cosas en relación.<sup>9</sup> Comprende los pensamientos, los signos o acontecimientos semióticos y las leyes. En definitiva, pensamientos, signos y leyes son lo mismo. Pertenecen a la tercera categoría de las relaciones y las ejemplifican de modo paradigmático.

## Producción de los signos a partir de las categorías

Peirce divide los signos en tríadas y algunas de ellas corresponden a las tres categorías que ha propuesto; por ejemplo, el ícono a la primeridad, el índice a la segundidad y el símbolo a la terceridad. Tal se ve en la tricotomía de rema, signo dicente y argumento. El rema es el término, pues significa posibilidad cualitativa, esto es, una clase de objetos posibles.<sup>10</sup> Sobre todo, tiene el carácter de predicado, que es la parte fundamental de la proposición o enunciado, aun cuando sea no saturado o incompleto. (El sujeto o nombre propio sería lo saturado o completo y lo que satura y completa al predicado). El rema o predicado es lo que queda cuando se borran el sujeto o los sujetos.<sup>11</sup> Anota: “Hoy en día el rhema o rhome, es convencionalmente... llamado función proposicional”.<sup>12</sup>

Por otra parte, Peirce ve la proposición o signo dicente como “un signo que para su interpretante es un signo de existencia real”.<sup>13</sup> Es decir, así como el término es

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 5.66.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 6.32

<sup>9</sup> *Ibid.*, 6.32.

<sup>10</sup> Ch. S. Peirce, *PW*, p. 103.

<sup>11</sup> Ch. S. Peirce, *C.P.*, 2.272.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 2.95, nota.

<sup>13</sup> Ch. S. Peirce, *PW*, p. 103.

indicador de la esencia o la pura posibilidad, así la proposición indica la existencia o el acto de ser. Pero, además, la proposición puede ser vista como categórica y como hipotética. Peirce la ve sobre todo como hipotética.

Por último, viene la noción peirciana de argumento. Este encierra una regla o una ley y con base en ella establece el paso de premisas a conclusiones. Según Peirce, las premisas son el argumento que apoya la conclusión. La argumentación consta tanto de las premisas como de la conclusión y el argumento es sólo las premisas.

La argumentación o inferencia puede ser tanto deductiva como inductiva y deductiva de varios tipos, proposicional (siguiendo a los estoicos) y cuantificacional (siguiendo la silogística de Aristóteles). Peirce añade la inferencia abductiva o hipotética. La silogística abarca todos esos modos. En el caso de los escolásticos, Peirce dice que no se reducían al argumento de autoridad, sino que usaban la silogística.<sup>14</sup>

Y no sólo eso, pues, a pesar de lo que se dice y repite, los escolásticos no se regían por el argumento de autoridad, sino que su método principal era el de la distinción, que no es exactamente silogístico, sino que tiene una estructura dilemática: “Es inconcebible un método que haga más énfasis en las distinciones que el método de discusión de los viejos doctores. Su receta única para cada caso de dificultad era la distinción. Una vez establecida ésta, no había más que proceder a mostrar que las dificultades afectaban a todos los miembros de la misma, salvo uno. En esto reside toda su labor de pensamiento y en esto estriba todo lo que hace de su filosofía lo que es. Sin pretender, por tanto, decir la última palabra acerca de la naturaleza de su pensamiento, al menos si podemos decir que no era silogístico, en el sentido que ellos daban a esta expresión, ya que más que por el empleo de silogismos se caracteriza por el de formas tales como la siguiente:

Todo es o P o M,  
S no es M;  
S es P.

A esta forma de razonar suele llamársela disyuntiva, pero, por razones que sería demasiado prolijo explicar, prefiero llamarla dilemática”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ch. S. Peirce, *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, p. 202.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 202.

Llama a esta argumentación dilemática porque tiene la misma estructura que el dilema, aunque no lleva a la contradicción de cada uno de los disyuntos. E, incluso, aun cuando dice que el dilema tenía una parte tan importante en la metodología escolástica, no hubo teorizaciones acerca él; sin embargo, ya había sido tratado por Aulo Gelio, más bien en el ámbito de la retórica: “Puede parecer extraño que este dilema no se mencione en ninguna lógica medieval y que no aparezca hasta en el *De Dialéctica de Rodolfo Agrícola*. Pero no debe sorprender a nadie que la forma más característica de razonamiento demostrativo de esa época no aparezca recogida en sus tratados lógicos. En todas las épocas ocurre que las mejores de tales obras, aunque reflejen en alguna medida las formas contemporáneas de pensamiento, vayan muy por detrás de su tiempo. Y es que las formas de pensamiento que son actividades vitales de los hombres, no son objeto de reflexión consciente”.<sup>16</sup>

La distinción, que tiene el esquema de la disyunción del dilema, es lo más propio de la analogía, porque para analogizar hay que distinguir. Es decir, para romper o limitar la univocidad y para romper o limitar la equívocidad.

En cuanto a la teoría de la argumentación, Peirce establece la idea de que los principios de la inferencia son hábitos. Pero no hábitos en el sentido de Hume o de la psicología asociacionista propia del positivismo, sino hábitos en el sentido del escolástico medieval Duns Escoto. Tal es lo que expone acerca de su metodología de investigación en 1870: “Hay dos maneras en que una cosa puede estar en la mente, —*habitualiter* y *actualiter*. Una noción está en la mente *actualiter* cuando es actualmente concebida; está *habitualiter* en la mente cuando puede producir directamente una concepción. Es por virtud de una asociación mental (diríamos nosotros los modernos), como las cosas están en la mente *habitualiter*. En la filosofía aristotélica, el intelecto es visto como siendo para el alma lo que el ojo es para el cuerpo. La mente percibe semejanzas y otras relaciones en los objetos del sentido y así exactamente cómo el sentido brinda las imágenes sensibles de las cosas, así el intelecto brinda las imágenes inteligibles de éstas. Es como tal una *species intelligibilis* como Escoto supone que existe una concepción que está en la mente

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 203.

*habitualiter*, no *actualiter*. Esta species está en la mente, en el sentido de ser el objeto inmediato de conocimiento, pero su existencia en la mente es independiente de la *conciencia*. Ahora bien, Escoto niega que la cognición actual del universal sea necesaria para su existencia. El sujeto de la ciencia es universal y si la existencia del universal fuera dependiente de lo que acontece que pensamos, la ciencia no se relacionaría con nada real. Por otra parte, admite que el universal debe estar en la mente *habitualiter*...”.<sup>17</sup>

Justamente las leyes y reglas son universales. Tienen su raíz en la realidad. Es un realismo de los universales. Por ese realismo de Peirce sobre los universales, podemos decir que las leyes tienen una universalidad abstracta fundada en las cosas individuales y concretas. Reflejan el orden real. Son elementos de la semiótica y la lógica, pero tienen una raigambre ontológica. La categoría ontológica a la que pertenecen leyes y reglas es la de la terceridad, la relación. Son relaciones de segundo orden o lógicas, pues representan los hechos, que eran las relaciones reales de objetos o de primer orden. Tienen un status ontológico bien tipificado y preciso y eso les da su solidez lógico semiótica. Peirce descubre la raíz ontológica de la semiótica y la lógica.

## Analogicidad

La analogía que Peirce coloca en la iconicidad, es un modo de significar, junto con la univocidad y la equivocidad, intermedio entre ellos.<sup>18</sup> La univocidad es el modo de significar perfectamente idéntico, claro y distinto. Por ejemplo, “hombre” y “mortal” son términos unívocos, porque designan de manera igual a todos sus significados. “Hombre” designa igualmente a los hombres y las mujeres y no puede admitir grados, pues admitiría clases entre los hombres o esclavitud o racismo, etc. y “mortal” designa de manera igual a todos los seres que perecen, sean plantas, animales o humanos, pues todos mueren. La equivocidad es el modo de significar completamente diferente, oscuro y confuso. Por ejemplo, “gato” y “marco” son términos equívocos, porque designan de

---

<sup>17</sup> Ch. S. Peirce, *C.P.*, 8.18.

<sup>18</sup> A. C. Cárdenas, *Breve tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1970, pp. 41 ss.

manera diferente a todos sus significados. “Gato” puede significar el animal doméstico, la herramienta, el juego e incluso una persona servil, etc. y “marco” puede significar el de la puerta, el de la pintura, el marco teórico y una moneda alemana, etc. En cambio, la analogía o analogicidad es un modo de significar intermedio, pues no tiene la claridad de la univocidad, pero tampoco la ambigüedad de la equivocidad. Por ejemplo, “ente” y “amistad” son términos análogos, porque designan a sus significados de manera en parte igual y en parte diferente (predominando la diferencia, pero no entraremos en eso ahora). Así, “ente” (según Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*) significa la substancia y los accidentes, pero de manera principal la substancia y de manera secundaria los accidentes. “Amistad” (según Aristóteles en el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*) significa la amistad útil, la deleitable y la honesta, pero la más inferior es la primera, pues usa al amigo como medio; luego viene la segunda, porque disfrutar es más noble que usar, pero todavía es medio y no fin y la principal es la última, porque busca la virtud para el amigo y lo ve más como fin que como medio (según quería también Kant en una de las formulaciones de su imperativo categórico).

Peirce considera la analogía como iconicidad, como intermedia entre el índice, que es unívoco y el símbolo, que es equívoco. En efecto, el índice es signo natural, mientras que el símbolo es signo artificial o arbitrario y el ícono está a medio camino de la natura y la cultura, pues tiene algo de natural, como signo formal o representación cuasi inmediata del objeto, pero también tiene algo de cultural, en cuanto que es captado en el ámbito de una cultura y necesita de esa decodificación. Además, la analogía o iconicidad tiene varias formas, pues el ícono se divide en imagen, diagrama y metáfora. La imagen es la más cercana a la univocidad, pero nunca es unívoca, se mantiene en el área de la analogía. La metáfora es la más cercana a la equivocidad, pero nunca se derrumba en ella, se sostiene en el ámbito de la analogía. Y el diagrama sería el más analógico. Hay un polo metonímico, que es el de la imagen y un polo metafórico, que es el de la metáfora misma y el diagrama funge como mediador entre ambas, reuniéndolas de muchas formas. De ahí la riqueza de la analogía-iconicidad, para Peirce. Esto ayuda mucho a una hermenéutica analógica, pues le da la capacidad de oscilar entre el polo metonímico y el polo metafórico, interpretando, según convenga, con metonimia o metáfora.

Pues bien, podemos darnos cuenta de la importancia que confiere Peirce a la analogía en esta conexión entre lógica y ontología, de la cual es precisamente la mediadora. En efecto, la analogía o semejanza es la que nos hace captar los universales entre los individuales. Sin ella no podemos captar la relación de las cosas singulares con sus universales respectivos. Asimismo, la analogía nos ayuda a conectar los signos con las cosas ya que muchas veces estos no poseen la univocidad que desearíamos, pero no por ello debemos dejarlos derrumbarse en la equivocidad, en la cual no hay una adecuada relación de significación. Además, en la abducción, el lanzamiento de hipótesis o conjeturas se basa en el reconocimiento de las semejanzas entre las cosas, con lo cual se puede atinar a lo que se necesita y finalmente, un recurso metodológico muy importante es el de la distinción, la cual, como se dijo, tiene la estructura o el esquema del dilema, de la disyunción dilemática y se requiere sutileza para deshacer el dilema, que siempre se da por enumeración insuficiente de opciones. Hay que encontrar una opción que no estaba prevista y eso ocurre por analogía, esto es, limitando o deshaciendo la pretensión de univocidad y limitando o deshaciendo la desesperación equivocista o de la equivocidad.<sup>19</sup>

La idea de Peirce de la analogía como iconicidad y además, como conectada con la abducción, nos da una gran riqueza para la hermenéutica analógica. Podrá ser una hermenéutica analógico-icónica, centrada en el ícono, que es análogo, entre la univocidad del índice y la equivocidad del símbolo. Podrá hacer, asimismo, interpretaciones de tipo imagen, diagrama o metáfora. Interpretaciones que sean imágenes de los textos o diagramas o metáforas suyos. La interpretación diagramática será la más auténticamente analógico-icónica. Pero, además, llevará a interpretaciones que se den por la abducción, la cual requiere sentido de la analogía para poder darse y aprovecharse.

De esta manera, Peirce es uno de los que más y mejor me ha guiado en el camino de elaborar una hermenéutica analógica que, dado lo que hemos dicho, será propiamente una hermenéutica analógico-icónica, ya que para Peirce la analogía es iconicidad y la iconicidad es analógica. La imagen, el diagrama y la metáfora,

---

<sup>19</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48 ss

que son las formas de la iconicidad, representan también de manera excelente las formas de la analogía, que van desde la metonimia hasta la metáfora, desde lo metonímico hasta lo metafórico, pasando por el diagrama, que, según él, puede ser desde una fórmula algebraica hasta una metáfora afortunada. Con ello, se recorre toda la gama de estos elementos de la iconicidad, que se corresponden con la analogía, que, como he dicho, es metonímica, como en la de atribución y de proporcionalidad propia y metafórica, como en la de proporcionalidad impropia o de metáfora, precisamente.

Este carácter icónico, señalado por Peirce para la analogía, nos entrega la obligación y el proyecto de estudiar más profundamente la iconicidad, para entender mejor la analogía y lo que puede ser una hermenéutica analógica o analógico-icónica. Curiosamente, lo más propio de ella sería el diagrama, sería una hermenéutica diagramática. Una diagramatología nos podrá sacar del callejón sin salida de la gramatología de Derrida, con su interpretación infinita, que ya preveía Peirce, pero que él resolvía, a mi modo de ver, adecuadamente, con la distinción entre infinitud potencial o en principio o sucesiva e infinitud actual o de hecho a simultánea. La que podemos concebir es la primera, una infinitud potencial, en principio y sucesiva, que es la que él admite y es la que admitía Aristóteles; porque nuestra mente es finita, demasiado finita y por lo mismo, no puede con un infinito actual, de hecho y simultáneo, que se le escapa. Dada esa finitud, sólo se alcanzaría al límite, pero tenemos que acotar, tenemos que parar en algún punto. Y según Peirce, eso nos lo da la comunidad, el grupo de investigadores en diálogo que estamos concernidos con la búsqueda del conocimiento, con esa interpretación. De ahí la importancia del diálogo para realizar esta interpretación analógica e icónica.

No es, por tanto, poco lo que la hermenéutica analógica ha aprendido de Peirce, sobre todo en punto de iconicidad. Algunos, como Umberto Eco, han cuestionado la iconicidad, la analogía misma, como algo que se evapora y que se vuelve relativo. Pero es porque la ven desde la perspectiva del positivismo o de una filosofía analítica demasiado alejada del giro pragmático, aunque hagan profesión de pragmatismo. Otros han defendido la iconicidad, como Sebeok y esto se debe, según me comentó en alguna ocasión John Deely, a que han atendido al pragmatismo de Peirce y no se han quedado en el periodo pragmatista. Quizá debamos

ser más pragmaticistas que pragmatistas para calibrar el verdadero valor de la iconicidad, esto es, de la analogía y así poder captar la oportunidad y el momentum de una hermenéutica analógica.

## Conclusión

Así pues, Peirce nos enseña la necesidad de conectar la lógica con la ontología. La ontología sirve de fundamento a la lógica-semiótica. Peirce conectaba las categorías lógicas con las ontológicas, a saber, las nociones principales de cada disciplina. Las categorías ontológicas que introdujo: primeridad, segundidad y terceridad o cualidad, facticidad y relación, son las que dan el ordenamiento de su semiótica y su lógica. Ellas van estructurando la clasificación de los signos, hasta llegar a los signos de los diferentes tipos de operaciones lógicas.

Sobre todo, rige el despliegue de los índices, dicisignos y argumentos. El nombre y el rema, el enunciado y el argumento, tienen la estructura triádica de las categorías del ser. De esta manera la semiótica y la lógica (entendida como una parte de la anterior) tienen una fundamentación ontológica muy profunda. Por eso podemos decir que Peirce no sólo es un gran semiótico y lógico, sino además y sobre todo, un gran ontólogo o metafísico. Algunos han querido hacer demasiado pragmatista a Peirce, esto es, ajeno a lo ontológico; pero se olvida que fue pragmaticista, más bien que pragmatista. Y ese pragmaticismo, que precisamente pone para desmarcarse del solo pragmatismo (como el de James), se caracteriza por su interés en la ontología y en la metafísica.

Y también hemos visto el papel de mediadora que tiene la analogía entre la semiótica-lógica y la ontología-metafísica. Ella está del lado de la iconicidad y ésta juega un importante papel en la semiótica de Peirce. Por eso podemos ver a este autor como uno de los que más puede ayudar a levantar un pensamiento analógico, tan necesario hoy en día.

Pero, sobre todo, la utilización de la iconicidad de Peirce, que él hace equivalente a la analogicidad, resulta muy importante para una hermenéutica analógica. Se ve con ello que una hermenéutica analógica ha de ser una hermenéutica

analógico-icónica, porque usa la noción de ícono como aledaña a la de analogía. Esto le permite oscilar entre el polo metafórico y el polo metonímico, es decir, abarcar tanto la metáfora como la metonimia. Y, ya que Peirce divide el ícono en imagen, diagrama y metáfora, darse cuenta de que la imagen nunca es unívoca ni la metáfora equívoca y que tal vez lo más propio de la analogía y de la iconicidad sea el diagrama, con lo cual tendremos que la más analógica e icónica sería una hermenéutica diagramática, siempre en los límites de la analogicidad. Esto nos da una visión más clara de la feracidad de la analogía, a través de la iconicidad y la diagramaticidad.





**NIETZSCHE Y EL LENGUAJE:  
MÁS ALLÁ DE LA METÁFORA  
Y LA METONIMIA**



## Introducción

En este capítulo estudiaremos a Friedrich Nietzsche (1844-1900) como analógista. Concretamente, veremos su filosofía del lenguaje y de qué manera, desde una postura analógica, puede ser leído como involucrando tanto a la metáfora como a la metonimia. Inclusive, dado que en ella predomina la diferencia sobre la identidad, la analogía está más del lado de la metáfora que de la metonimia, pero las incluye a ambas. Eso nos abrirá también la posibilidad de una ontología o metafísica de artista, que es la que el tanto buscó.

Será una metafísica u ontología que haga use primordial de la metáfora, pero que la sujete y limite por virtud de la metonimia, esto es, será una ontología que tenga los dos lados o las dos caras de la analogía: la metáfora y la metonimia, será bifronte. En efecto, una ontología sin metáfora no tiene sentido, pero una ontología sin metonimia no tiene referencia y ambos, el sentido y la referencia, se necesitan y se implican para que haya significación plena.

## El origen instintivo del lenguaje

Nietzsche tiene toda una filosofía del lenguaje, la cual influirá mucho en el siglo XX. Se la ha considerado como una síntesis de romanticismo y positivismo, que llega a una cosa distinta: la hermenéutica.<sup>20</sup> Nietzsche dice que la filología y la filosofía deben estudiar el lenguaje, que es el instinto más profundo del hombre. De hecho, como filólogo-filósofo, trata de buscar los orígenes instintivos del lenguaje, rastrear sus raíces en los instintos. Es decir, no sólo su fundamento artificial, sino también el natural, radicado en el hombre. No sólo lo cultural, sino además lo natural. O, si se prefiere, su origen naturalista y su emergencia en un contexto sociocultural. Pero lo hace con ánimo de superar la superstición relativa al lenguaje, la idea de que sólo hay que heredarlo y transmitirlo, sin transmutarlo. Encuentra ese origen natural e instintivo mediado por la fantasía, la cual permite manejarlo de acuerdo a una voluntad de poder.

---

<sup>20</sup> L. Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid: Eds. Pedagógicas, 1994, pp. 48-65.

En cuanto al origen del lenguaje, aun cuando reconoce que no hay nada claro y decisivo, Nietzsche dice que sólo puede aceptarse una tesis artificialista, según la cual el lenguaje no nace propiamente de la naturaleza de las cosas, sino del instinto de los hombres y se plasma por convención.<sup>21</sup> No es producto de la conciencia, ni individual ni colectiva, ya que el pensamiento consciente sólo es posible por el lenguaje; lo supone. Más bien es producto del inconsciente y del instinto. Piensa en la hipótesis de un lenguaje primitivo: “Tomando en cuenta el modo como se propagaron los hombres, podemos y debemos admitir una lengua original que contenía los gérmenes de todas las demás, pero que desapareció, en tanto que su descendencia no dejó de reproducirse”.<sup>22</sup>

Sin embargo, para Nietzsche, más que de ese tipo de arqueología, se trata de hacer un *análisis genealógico* del lenguaje, buscando sus orígenes reales, no los supuestos y ficticios. Las palabras no nos dan directamente la realidad; por eso insiste en el origen metafórico del lenguaje e incluso en su naturaleza metafórica.<sup>23</sup> Además, Nietzsche usa mucho las imágenes de Apolo y Dioniso.

El primero es lo perfecto, lo acabado en las formas, la claridad, la medida; el segundo es la fuerza indefinible, amorfa, pujante, siempre ansiosa de vivir, sentir y expresarse vitalmente, sobre todo en lo rítmico y musical. El opta por lo dionisiaco, por lo que atribuye al lenguaje un origen musical y un carácter metafórico.

Con todo, explica que se da entre ambas fuerzas una síntesis, pues Dioniso no podía vivir sin Apolo. Por eso en un principio, en la época griega, estaban acordadas la naturaleza y el lenguaje, la *physis* y el *logos*; pero se fueron distanciando y ahora hay que reunirlos de nuevo. Y por eso su filosofía es filológica, por cuanto

---

<sup>21</sup> F. Nietzsche, “Del origen del lenguaje”, en *El libro del filósofo. Seguido de Retórica y lenguaje*, trad. F. Savater, Madrid: Taurus, 1974, pp. 177-180.

<sup>22</sup> El mismo, “Fragmentos sobre el lenguaje”, en *ibid.*, p. 171.

<sup>23</sup> El mismo, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia: Cuadernos Teorema, 1980, pp. 7-8: “La ‘cosa en sí’ [...] es totalmente inconcebible y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Este se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.

desea un análisis o historia de las palabras, para ver cómo surgieron y se usaron en esa sociedad y poder restituirles su significado originario y propio.

Tal es el método genealógico: descubrir el momento y el modo en que se pusieron en uso las palabras y el significado que ese uso les dió. El análisis lingüístico es de hecho un análisis histórico del lenguaje, una historia del lenguaje que nos llevará de nuevo a la utilización inicial y común de las palabras. Es lo que Nietzsche propuso en *Más allá del bien y del mal* (1886) y en *La genealogía de la moral* (1887).

En la primera de esas dos obras dice: “Las palabras son signos sonoros de conceptos; pero los conceptos son imágenes significativas más o menos determinadas de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas en grupos de sensaciones. Pero no basta para entenderse que se usen las mismas palabras; es necesario, además, usar las mismas palabras para la misma especie de vivencias internas y es necesario, por último, tener una experiencia *coman* recíproca”.<sup>24</sup> Hay que descubrir, detrás del uso que de una palabra hace una sociedad, sus intereses inconscientes o inconfesados, su *voluntad de poder*.

La relegación sistemática que se ha hecho del lado dionisiaco le hace ver a Nietzsche que se ha perdido el origen instintivo del lenguaje y que hay que recuperarlo.<sup>25</sup> Hay algo inconsciente que no se alcanza a expresar y hay que atraparlo tras los símbolos que surgen en el lenguaje mismo. Si se reconocen los símbolos (como Apolo y Dioniso) y se interpretan, se llega a esa fuerza vital original. Es lo que se intenta con esa genealogía histórica de las palabras del lenguaje.

En realidad, este método de análisis histórico-genético de las palabras es un método hermenéutico, aunque no tiene una teoría de la interpretación, como la de Schleiermacher, por ejemplo. Mas toda su obra es una interpretación filosófica de la cultura. Por eso Nietzsche tiene un lugar tan privilegiado en la historia de la hermenéutica, como uno de sus avatares más importantes. La hermenéutica es el

---

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 268, México: Editores Mexicanos Unidos, 1993 (2a. reimpr.), pp. 213-214.

<sup>25</sup> L. E. de Santiago Guervós, “Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto”, en el mismo (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario* de su nacimiento, Málaga: Universidad de Málaga, Philosophica Malacitana, Suplemento n. 2, 1994, pp. 115-130.

reconocimiento, en los textos, de la significatividad del lenguaje y de la necesidad de su contexto histórico para que se entiendan. Su estilo aforístico y cargado de simbolismo hace imprescindible la interpretación, un arte de interpretación, la hermenéutica. Exige añadir, a lo que se ha captado fenomenológicamente, la hermenéutica que tome en cuenta el horizonte cultural, para poder ser comprendido.

## Carácter retórico-tropológico del lenguaje

Tanta insistencia en el simbolismo le hace darse cuenta de la continua presencia de la metáfora en el lenguaje, hasta llegar a postular que sus orígenes y aún su esencia son metafóricos.<sup>26</sup> La genealogía del lenguaje ha sido expuesta por Nietzsche en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). El lenguaje proviene del instinto y del inconsciente y se da como fuerza figurativa, pues todas las palabras son originariamente tropos (sobre todo metáfora y metonimia).<sup>27</sup>

El origen del lenguaje no es la mera utilidad, como se ha dicho, sino el impulso radical artístico del hombre que lo mueve a hacer metáforas, pero poco a poco se olvida ese origen y se va perdiendo. Entre el sujeto y el objeto hay solo una relación estética, por eso el lenguaje no puede representar con adecuación la realidad. De ahí se pasa a su utilidad para la comunicación, que requiere de la convención, la cual es como un tratado de paz que acaba con las violencias. Y el olvido de ese origen metaforizador del lenguaje hace que se llegue a hipostasiar los significados y la voluntad de verdad. Esta genealogía del lenguaje nos revela que es esencialmente metafórico y que no nos va a dar el conocimiento de la cosa en sí. Las fases del lenguaje son las siguientes: de la cosa en sí se pasa a los estímulos nerviosos, que se estructuran con la figura o metáfora intuitiva, de ella se va al sonido o palabra y de ésta, finalmente, al concepto. En esta tesis del origen metafórico del lenguaje, Nietzsche sigue a Gustav Gerber (*El lenguaje como arte*, 1871), quien formaba parte de la corriente de filosofía alemana del lenguaje, después de W. Humboldt, con autores como Runze, Milner y Gruppe. Esta especie de inadecuación

---

<sup>26</sup> El mismo, "Metáfora versus concepto. La generalización de la metáfora en F. Nietzsche", en *Estudios Filosóficos*, 141 (2000), pp. 261-286.

<sup>27</sup> J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 2001 (2a. ed.), pp. 35-54.

del lenguaje, debida a su metafóricidad, hace que el lenguaje tenga cierto poder, ese poder del lenguaje nos lleva incluso a encerrarnos en sus redes. El pensamiento depende del lenguaje; hay aquí una tesis de relatividad lingüística en Nietzsche. La diversidad de lenguajes responde a una diversidad de pensamientos, a diversas concepciones del mundo. Esto ya aparecía en Humboldt, pero aquí se tiene la álgida conciencia de que el lenguaje no nos da ese conocimiento de la realidad que muchas veces hemos esperado de él, claro y distinto, perfectamente adecuado. Más aún, Nietzsche dice que el lenguaje no puede capturar el devenir, el cual es la auténtica realidad del ser. Debería hacerlo, pero no puede. Como la verdad es lo mudable y el lenguaje sólo alcanza a presentarnos lo permanente y fijo, por eso no nos da la verdad. El lenguaje nos atrapa en sus redes, tiene su propio poder, es una expresión de la voluntad de poder. Necesariamente enmascara, engaña.

## Perspectivismo y hermenéutica

Pongamos como ejemplo el juicio, la proposición o enunciado. En el juicio mismo confundimos el acontecer con el efectuar y el efecto con el ser; todo ello por el esquema causal que tenemos y del cual no podemos liberarnos. Es entonces, un doble error: “Cuando digo ‘el relámpago brilla’, entonces pongo a brillar una vez como actividad y la otra como sujeto: así pues, en el acontecer he supuesto un ser que no forma una unidad con el acontecer sino que, *permanece*, es y no “*deviene*”.<sup>28</sup> Este doble error de establecer el acontecer como efectuar y el efecto como ser, es algo que hacemos no sólo en la vida cotidiana, sino incluso en la ciencia; por ello nuestra ciencia, es muy criticable. Hay un hábito gramatical, un esquema lingüístico, que es una mentira, una falsificación. Hay aquí un supuesto metafísico: el ser como devenir y uno epistemológico: el relativismo de la realidad. Es lo que desembocara en el perspectivismo cognoscitivo de Nietzsche, parte fundamental de su filosofía y base de su hermenéutica. Aquí también subyace una tesis que se nos antoja al mismo tiempo ontológica y gnoseológica: no hay “en sí”, sino sólo “para nosotros”. Estos presupuestos, fuertemente filosóficos, llevarían a un escepticismo, pero Nietzsche los ve con optimismo y dice que más bien nos

---

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, (III) 502, en *Werke*, ed. K. Schlechta, Frankfurt/M: Verlag Ullstein, 1977, v. IV, p. 94.

permiten ser creativos frente al mundo y la verdad. Mas, a pesar de que habla de un instinto originario en las raíces del lenguaje, también nos habla de una mistificación e hipostatización que se realiza desde antiguo: “De la etimología y de la historia del lenguaje, tomamos todos los conceptos como *devenidos*, muchos como aún en devenir; [...] de tal forma que los conceptos más generales tienen que ser, en cuanto los *más falsos*, también los más antiguos. ‘Ser’ ‘sustancia’ e ‘incondicionado’, ‘igualdad’, ‘cosa’: el pensamiento se inventó primera y remotamente estos esquemas que de hecho contradecían en la forma más radical al mundo del devenir [...]”.<sup>29</sup> De ahí que el lenguaje tenga poder falsificador respecto de nosotros: “lo que puede pensarse tiene que ser una ficción. El pensamiento no agarra lo real [...]. Todo concepto [es] una metonimia”.<sup>30</sup> Es decir, es una parcialización y la metonimia, además, se contrapone a la metáfora, de la cual se dijo que es la verdadera expresión del lenguaje. Cada palabra llega a ser una máscara, que pone en peligro nuestro ser.

Lo único que puede sacarnos de esa red del lenguaje y sus engaños es la praxis, el mismo lenguaje entendido como praxis vital. Es un instrumento de la vida y es valioso si sirve, por ejemplo para la educación, aunque no conduzca a la verdad. Por eso Nietzsche no habla de error, sino de mentira (en sentido extramoral), como opuesta a la verdad. La praxis vital es la que dirime el conflicto, la que supera la contradicción. Inclusive no importa que haya auto contradicción: “La falsedad de un concepto no es todavía para mí una objeción en su contra. Tal vez sea en este particular donde nuestro nuevo lenguaje suene más extraño; la cuestión es en qué medida el concepto promueve la vida y conserva la vida y la especie. Incluso soy fundamentalmente de la opinión de que *las asunciones más falsas son para nosotros justamente las más imprescindibles*, que el hombre no puede vivir sin dejar la ficción lógica, sin medir la realidad con el patrón del mundo *inventado* de lo incondicional [...] y que una negación de esta ficción, una renuncia a ella en la práctica, equivaldría a una negación de la vida. *Admitir la no-verdad como condición de la vida [...]*”.<sup>31</sup> El lenguaje, que vive en la contradicción, en la ocultación, puede,

---

<sup>29</sup> El mismo, *Nachgelassene Fragmente*, 38 (14), en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín: Walter de Gruyter, 1967 ss., VII, 3, 341-343. Se citará esta edición como WKG.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 14 (184).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 35 (37), WKG, VII, 3, 248-249.

sin embargo, abrimos a la creatividad, a la vida. Plantándonos en la praxis, desaparece la contradicción teórica y pasamos al lenguaje como vida, como creatividad. La filosofía (y la ciencia) se auto-supera, se vuelve retórica y hasta poética, la cual es, por lo demás, la forma originaria del lenguaje. La libertad o poder nos dará la auténtica verdad.

Finalmente, a Nietzsche también le interesa el lenguaje universal, pero no como lo buscaron los anteriores, sino como un instrumento que nos dé un hombre nuevo. Lo dice así: “¿Cuál es la finalidad de toda *ciencia lingüística* sino encontrar de una vez un *lenguaje universal*? Así tendremos el hombre europeo universal”.<sup>32</sup> Pero tiene un sentido muy diferente del que le daban todos los buscadores de un lenguaje universal, incluidos Leibniz y Frege.

## Los hijos de Nietzsche

En lo que sigue, deseo ocuparme de una relación fundamental, la de la hermenéutica y la ontología. Pero, además, quiero hacerlo desde la perspectiva nietzscheana. Es algo difícil, porque la visión de Nietzsche sobre la ontología, a pesar de que se considera muy clara, se presta mucho a ser malentendida. De alguna manera, los que pensamos en esta época somos hijos de Nietzsche.<sup>33</sup> Por eso siento la necesidad de atender, aquí, a la lección que Nietzsche me da en cuanto a la relación de la hermenéutica y la ontología, esto es, la relación de las interpretaciones con los hechos, pero que aquí tomaré como la relación entre la metáfora y la metonimia, la cual me parece más fundamental.

Recordemos que la metáfora es una traslación de sentido, el paso de un sentido usual a un sentido diferente; sirve sobre todo para hacer poesía. La metonimia es un cambio de nombre: la causa en lugar del efecto, el todo en lugar de la parte es con lo que hacemos ciencia. Ciertamente Nietzsche clama contra la metonimia, la ve como falsificación y prefiere la metáfora, que es creatividad, apertura a la

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 17 (49), WKG. VII, 1, 581. Ver el mismo, *Escritos sobre retórica*, trad. L.E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000, pp. 217- 224

<sup>33</sup> T. Oñate, “Prólogo” a G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 11 ss.

vida. Pero no rechaza por completo la metonimia. La ve como imprescindible. Metáfora y metonimia hermanadas.

Y, por ello, una ontología hermenéutica. Claro que tomó la lección un poco adaptada, interpretada, no como mero hecho, sino —como el mismo Nietzsche lo pide— como otra interpretación. De hecho, la mejor crítica que él hace a la metafísica u ontología es la de ocultar y justificar la axiología o moral.<sup>34</sup> Es lo que hace a Heidegger acusarlo de transformar el ser en valor.<sup>35</sup> Ciertamente, la metafísica está cargada de valor y ordinariamente está cargada de los valores del momento. Por eso Nietzsche, así como es el que hace la inversión de los valores, también es el que hace la inversión de la metafísica, según han señalado varios de sus expositores. Una metafísica inversa o subvertida, para que no sea una ontología que se vuelva axiología, hay que plantearla al revés, que sea una axiología que desemboque en una ontología, no que sea una ontología que sale de los valores impuestos y los justifique, eso sería como querer sacar la naturaleza a partir de la cultura, decir que es la naturaleza sin escucharla a ella, atendiendo sólo a nuestras interpretaciones (a veces torcidas) de la misma. Más bien, tiene que ser una ontología que apoye la interpretación de los valores, incluso la creación de los mismos, pero a partir del ser que, atendiendo a la naturaleza —a la naturaleza viva, como lo pide el propio Nietzsche—,<sup>36</sup> construyamos una cultura que le resulte adecuada, que sea conforme a la naturaleza, que recoja las fuerzas vivas, los impulsos más auténticos que radican y bullen en ella.

Se trata de promover una ontología que oriente la elaboración de nuestra axiología, de nuestra ética (y, hasta diríamos, de nuestra política). Es algo en lo que Nietzsche concuerda con Spinoza: hay que conocer la naturaleza humana, para poder saber que ética es la que surge de ella, se adapta a ella, es la auténtica para ella. Es decir, hay que atender a la naturaleza del hombre, para construir nuestra cultura; así como los griegos de la época trágica supieron escuchar a la naturaleza y sacaron de ella sus fuerzas, las pulsiones del hombre, para saber por dónde ha de orientarse, al modo de Empédocles, a quien Nietzsche vió como el que verda-

---

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, ed. cit., n. 184, p. 107.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000, vol. I, p. 51.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, México: Alianza, 1989, pp. 81 y 85-86 y 182.

deramente había comprendido la relación entre la cultura y la natura.<sup>37</sup> Claro está que hay un perspectivismo aquí, pues siempre interpretamos la naturaleza, nos referimos a una naturaleza humana interpretada, pero no es un perspectivismo absoluto, lo cual lo haría autocontradictorio e imposible, sino un perspectivismo de atribución, un perspectivismo perspectivista o relativo, casi diría analógico, que es consciente de que ocupa, él también, una perspectiva más, no que las agota todas. Así como Nietzsche dice: “No hay hechos, sólo interpretaciones y ésta es una más”,<sup>38</sup> también, retóricamente, parece decir: “No hay verdades, sólo perspectivas y esta es una perspectiva más”. No es la única, ni puede ser totalitaria sin contradecirse. (Sería un equivocismo que lleva al univocismo.) Por ello cabe un perspectivismo analógico y sobre todo, una ontología tropológica,<sup>39</sup> es decir, no de sentido literal, sino de sentido simbólico-alegórico, que toma en cuenta la perspectiva, el contexto, el *topos* o lugar retórico, el tópico. Es, entonces, una ontología trópica o tropológica, que hace uso de la metáfora, pero también de la metonimia, porque, como lo reconoce Nietzsche, la metonimia es inevitable, por más que sea una falsificación de la realidad.<sup>40</sup> Una ontología, pues, en la que se usa la metáfora, en su aspecto o momento constructivo, pero en la que también se echa mano de una cierta proporción de metonimia, en su aspecto o momento afianzador, ya que es la que le da el amarre para que no se despliegue incesantemente en metaforismos. De ahí la conexión de esta ontología con la retórica, que, en lugar de verdad plena, aspira sólo a lo verosímil, a la verosimilitud.

Retorizamos la ontología y ontologizamos la retórica. Al retorizar la ontología, disminuyen sus pretensiones de verdad, que suelen ser desmedidas, desmesu-

---

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, trad. F. Ballesteros Balbastro, Madrid: Trotta, 2003, p. 141: “Pero Empédocles se sitúa progresivamente en este límite [entre el mito y la filosofía]: y en casi todas las cosas el mismo es una figura límite. Oscila entre médico y mago, poeta y orador, dios y hombre, hombre de ciencia y artista, estadista y sacerdote, entre Pitágoras y Demócrito. Empédocles es una figura policromática de la antigua filosofía. Con él acaba la época del mito, de la tragedia, de lo orgiástico; pero con él también aparece un griego nuevo en forma de estadista democrático, orador, ilustrado, alegórico, de hombre de ciencia. En Empédocles se cruzan ambas épocas; es, por completo, un hombre agonal”.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], WKG, VIII, 1, 299.

<sup>39</sup> Así la llama L. E. de Santiago Guervós, “Filosofía y retórica: Nietzsche y la interpretación tropológica del texto metafísico”, en *Analogía Filosófica* (México), XIV/1 (2000), pp. 119-126.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000, p. 217. Ver también la importante introducción del traductor.

radas, absolutistas y se coloca en un *topos*, en un lugar, se le hace tocar el suelo. Y en esto consiste una ontología tropológica, amaestrada y rebajada, moderada en el instinto de verdad, como lo llama el propio Nietzsche,<sup>41</sup> su pasión de conocimiento y nos preserva la sensibilidad para lo trágico, lo mítico, lo poético, lo artístico.

## La retórica senequista

Pero, así como hay que retorizar la ontología, hay que ontologizar la retórica para ser justos. Aquí Nietzsche seguía a Séneca, parodiando una frase de Séneca que dice que lo que antes era la filosofía ahora ha llegado a serlo la filología y que Nietzsche había citado en su *lectio inauguralis*, invirtiéndola como: “Lo que antes era la filología ahora ha llegado a serlo la filosofía”,<sup>42</sup> me gustaría decir que lo que antes era la retórica, ahora ha llegado a serlo la hermenéutica. Sí, la retórica fue la guardiana de la libertad y del diálogo, sólo donde se es libre y se puede dialogar, hay retórica; por eso ella surge en Sicilia, cuando se acaba la tiranía de Hierón y Gelón y es que cuando hay tiranía ella no puede existir, sale sobrando. Ahora que se han acabado ciertas tiranías filosóficas, es cuando nos hallamos en el tiempo de la hermenéutica.

Pues bien, una ontología tropológica preserva esa hermeneutización de la ontología, pero también esa ontologización de la hermenéutica. Hay que hermanar, como dijimos, hermenéutica y ontología, Dioniso y Apolo y el mediador entre ellos es Hermes, pero también, disfrazado, es Pitágoras. Sí, Pitágoras, como buen órfico, rescata a Dioniso, en su forma de Zagreus, precisamente el Dioniso descuartizado por los titanes, aquel al que Nietzsche quiere reconstruir y resucitar en *El origen de la tragedia*. Más Pitágoras también veneraba a Apolo, cuyo templo estaba enfrente de su escuela. Pero, además y sobre todo, Pitágoras se creía hijo de Hermes y Hermes era el que mediaba entre Dioniso y Apolo. Tenía, pues, Pitágoras la capacidad de mediar

---

<sup>41</sup> En *Ibid.*, p. 222: “El impulso de verdad”.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, “Homero y la filología clásica”, en *Obras completas*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires: Aguilar, 1951 (3a. ed.), t. I, p. 41.

y lo hizo o más bien, lo tuvo que hacer, cuando topó con lo irracional y lo inconmensurable; fue cuando inventó la analogicidad, la proporcionalidad. No alcanzamos exactitud, pero algo nos acercamos a ella, es *kat'analogian*. Si uno busca en los presocráticos, encontrará que los que introducen y usan el término *analogía*, proporción, son los pitagóricos. Lo asientan Diels y Kranz en el tercer volumen de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, el del *Wortindex* o índice de conceptos.<sup>43</sup> La palabra analogía es registrada en fragmentos de Arquitas Tarentino y Alcmeón Crotoniata. Tarento y Crotona, lugares de pitagóricos. Nietzsche los veía como extraños, a mitad de camino entre el mito y la filosofía, fronterizos, análogos, vivían la proporción que predicaban. La encarnaban en la vida y eso les permitía ser, como dirá después María Zambrano, limítrofes o mestizos, rechazados por Aristóteles, que se preocupaba demasiado por la pureza de la sangre.<sup>44</sup>

Para hermanar la hermenéutica con la ontología, pues, nos ayudará la analogía. La ontología tropológica, de la que hemos hablado en seguimiento de Nietzsche, será una ontología analógica. Hay que hacer, primeramente, que la ontología no destruya a la hermenéutica, que es lo más frecuente, cuando sólo sirve para justificar la axiología imperante, que suele ser engañosa. Pero también hay que hacer que la retórica y la hermenéutica no maten a la ontología, como lo están haciendo ahora y es cuando disgregan nuestro conocimiento en la sola fragmentación de los saberes, con el relativismo casi absoluto que resulta de ello, olvidando su carácter también relativo y erigiéndose en absoluto. Al destruir la ontología, la hermenéutica en realidad se destruye a sí misma, se autodestruye, se autorrefuta. Quitaría toda atadura a lo que se interpreta, se quedaría con una autonomía casi kantiana, sería puramente *formal*, *a priori*, formalística, de imperativo categórico, pero vacía. Y eso la hermenéutica no lo puede hacer, va en contra de su esencia, que es preservar los contenidos materiales, ser guardiana de los elementos axiológicos; se quedaría sin contenido, sin contexto y con ello ya no podría contextualizar.

---

<sup>43</sup> H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, *Dublin-Zürich*: Weidmann, 1967, vol. III, p. 43.

<sup>44</sup> M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: FCE, 1973 (2a. ed.), p. 78 ss. Allí habla de los pitagóricos y la actitud que frente a ellos tuvo Aristóteles, de cuestionamiento.

## La ontología, entre la metáfora y la metonimia

Sobre todo, se trata de una ontología que da amplia cabida a la metáfora. Pero una ontología que concede lugar a la metáfora ciertamente corre el peligro de perder objetividad. Con todo, ese peligro se reduce si hallamos la manera de no perder la atadura que nos da la metonimia. Es la *phrónesis* atemperando la *phantasia*, los conceptos o *eide* templando los *phantasmata* o imágenes, y conduciendo al sentido común o los *koinai ennoiai*, al que nos llama Gadamer.<sup>45</sup> Nietzsche habla del hombre como el “animal fantástico”, expresión que da nombre a uno de los libros del connotado nietzscheólogo y hermeneuta Jesús Conill.<sup>46</sup> Este último ha explorado la idea de una ontología planteada a partir de Nietzsche, que seguramente sería distinta de las usuales, pero en la que ya han corrido camino algunos españoles, como Ortega, Cerezo y Vernant (y, de alguna manera, también Zambrano). Tal vez debería ser el “animal fantasioso”, pero suena mal; lo que se quiere decir es que es “el animal que fantasea”, como lo comprendió bien Freud, dada la importancia que dió al *phantasieren*, al fantaseo. Pone en práctica la fantasía. Toma como herramienta la metáfora, pero, ¿cómo hacer buen uso de la metáfora? Se requiere, como ya lo decían los antiguos *rhétores*, la *phrónesis*, que nos ayuda a mediar la metáfora con la metonimia. La *phrónesis* es sobre todo deliberación, contrastación de los *pros* y los *contras* y para ello se requiere la metonimia, es la que limita la metáfora. Y esto puede hacerlo la que abarca de alguna manera a las dos y las balancea y las armoniza, que es, como dijeron los pitagóricos, la *analogía* las analógiza, a saber, las proporciona, las equilibra. Pero es un equilibrio frágil, pues en la analogía, por sobre la semejanza, predomina la diferencia, con lo cual lo metafórico predomina sobre lo metonímico. Sin embargo, aun cuando predomina la metáfora, no se pierde el contacto con la metonimia ni el contrapeso que ésta da. Más que de una ontología puramente metafórica o puramente metonímica, tendrá que ser una que abarque ambos polos y como, según el gran semiótico Jakobson,<sup>47</sup> la que las abarca y las modula es la analogía, tendrá que ser, pues, una ontología analógica, acompañada, a su vez, por una hermenéutica analógica

---

<sup>45</sup> H. –G. Gadamer, *verdad y método*, Salamanca: Sigueme, 1977, PP.48 SS.

<sup>46</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecno, 1991.

<sup>47</sup> R. Jakobson, “The Metaphoric and Metonymic Poles”, en su obra en colaboración con Morris Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague: Mouton, 1956, pp. 76-82.

también. En ella la metáfora va a predominar, pero siempre con el balanceo de la metonimia, que impide que se lance al piélago proceloso de los infinitos significados. En cuanto a la necesidad de la metáfora, en la que han insistido tanto pensadores como Nietzsche, Derrida y Ricoeur, viene muy a cuento recordar que todos ellos coinciden en que, a pesar de que la metáfora es necesaria, no es suficiente, hace falta añadirle el amarre metonímico que conjugue, con un equilibrio desequilibrado (como diría Ricoeur) o desequilibrante (como diría Derrida), el sentido literal (o metonímico) y el sentido alegórico (o metafórico), que en toda la historia de la hermenéutica han luchado a muerte.

Por eso, aunque Nietzsche habla, en el *Zarathustra*, de una filosofía metafórica, que Jesús Conill glosa como una ontología metafórica<sup>48</sup> y atendiendo a que Nietzsche mismo reconoce la metonimia como indispensable para el conocimiento —según nos alecciona Luis Enrique de Santiago Guervós—,<sup>49</sup> tiene que ser una que abarque tanto la metáfora como la metonimia, que Jakobson nos enseña qué es la analogía. Tiene que ser una ontología analógica.

Nietzsche ve la metonimia como un mal inevitable, casi como un mal necesario. Acepta la metonimia, según nos dice De Santiago Guervós, por pragmatismo. Pero, aun así, como insiste Conill, se da origen a una ontología. Sólo que tiene que ser una que supere ambos polos, que vaya, parodiando al propio Nietzsche, más allá de la metáfora y la metonimia, más allá de la verdad y la mentira en sentido extramoral, le tomo la palabra. Lo que nos coloca más allá de la metáfora y la metonimia, nos lo dice el mismo Nietzsche, es la analogía. En uno de sus escritos sobre retórica, afirma: “Un estímulo percibido y una mirada dirigida a un movimiento, unidos entre sí, presentan la causalidad, ante todo como un axioma de experiencia; dos cosas, concretamente una sensación y una imagen visual determinada, aparecen siempre juntas. El que la una sea causa de la otra es una *metáfora en préstamo a la voluntad y al acto*, “un razonamiento por analogía”<sup>50</sup>

<sup>48</sup> J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 162 ss.

<sup>49</sup> L. E. de Santiago Guervós, “La estructura metonímica de la filosofía desde el pragmatismo vital de F. Nietzsche”, en *Logos. Revista de retórica y teoría de la comunicación*, año III, n. 4 (jun. 2003), pp. 197 ss.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *El libro del filósofo. Segundo de Retórica y lenguaje*, ed. cit., n. 139, p. 64.

y poco más adelante agrega, “La imitación presupone una recepción y, después, una transposición continuada de la imagen recibida a mil metáforas, todas eficaces. Lo *análogo*. [...] ¿Qué poder nos obliga a la imitación? La apropiación mediante metáforas de una imagen extraña. Estímulo - imagen del recuerdo ligados por la metáfora (razonamiento analógico)”.<sup>51</sup> Aquí, la analogía, que es mimesis o mimética, es lo que hace pasar del lenguaje al mundo, de lo intra-lingüístico a lo extra-lingüístico. Como se ve, Nietzsche es consciente de que la metáfora pertenece al razonamiento analógico, pero también pertenece a él la metonimia. Tienen que ir juntas. El devenir habla en metáforas y la permanencia dice metonimias. Ambas se unen en el lenguaje analógico, que tiene la habilidad de hablar las dos lenguas, como Hermes, pero predominando la metaforicidad. Hay una unidad analógica entre metáfora y metonimia, como lo señala Jakobson. Casi me atrevería a decir que, según eso, la analogía permite a la metáfora funcionar como metonimia. Sí, Principio analógico del lenguaje y del significado, la metáfora da origen al conocimiento, produciendo cadenas de metáforas, pero llegan a fijar momentáneamente el devenir, a pararlo un poco y está, entonces, la metáfora, en funciones de metonimia. Se transforman la una en la otra o, por lo menos, se tocan. En una dialéctica extraña, que pone a colaborar a los opuestos, en lugar de hacerlos que se destruyan.

## Conclusión

Vemos, con esto, que la filosofía del lenguaje elaborada por Nietzsche puede ayudarnos a levantar de nuevo la ontología, una cierta metafísica. En el sentido de búsqueda de la perspectiva de las perspectivas. En el sentido de oscilación y equilibrio entre la metáfora y la metonimia: una ontología en la que se dé amplio juego a la metáfora, incluso que predomine, pero sin perder la atadura que le puede dar la metonimia y así encontrarán su asidero en lo real.

Una ontología analógica, como es la hermenéutica analógica, que la acompaña y la ayuda a encontrar ese difícil equilibrio, esa oscilación, ese proceso en el devenir,

---

<sup>51</sup> *Ibid.* nn. 147-148. Pp. 68-69.

de modo que no se traicione al devenir mismo, pero se alcance la continuidad de la substancia. Principio de identidad y principio de diferencia, acordados en una unión dinámica y fértil que engendre una ontología significativa para el hombre, la metafísica de artista a la que siempre Nietzsche aspiraba.





**HEIDEGGER: ÉPOCA POSTERIOR  
A SER Y TIEMPO**



## Introducción

Después de haber escrito en 1927 *Ser y tiempo*, Martin Heidegger (1889-1976) se cuestiona el estatuto de la metafísica y de la ontología fundamental. Ya no seguirá el proyecto de su magna revisión de los temas que dejó inconclusa en esa obra. Reflexiona sobre la metafísica misma, sobre el ser, sobre la verdad, el fundamento y otras características de la metafísica tradicional. Les da otro sesgo: deja la ontología-metafísica, replantea la verdad como desencubrimiento y ya no como correspondencia. Ve que la búsqueda del fundamento conduce a la ontoteología, en la que ha incurrido toda la metafísica occidental.

Después verá a Nietzsche como el último metafísico y pasará a Hölderlin, para iniciar una vuelta a los orígenes (Hölderlin decía que a “la casa paterna”, pero Heidegger la entiende como vuelta a los orígenes griegos, incluso presocráticos, del pensar filosófico). Se encuentra, entonces, con la iluminación del acontecer y entra en la serenidad o desasimiento como actitud contemplativa (que es la que encuentra al origen de la filosofía).

## A vueltas con la metafísica

Heidegger proyectaba una segunda parte de *Ser y tiempo*, con una tercera sección que iba a llamarse *Tiempo y ser*, cosa que nunca realizó, por entrar en seria crisis su pensamiento de la metafísica.<sup>52</sup> Como él mismo dijo, el lenguaje (de la tradición metafísica) le resultaba insuficiente. Por eso le quedan como tarea el problema del significado (por la comprensión del sentido del ser y la expresión de dicho sentido) y el problema de la historia de la metafísica (como una historia del ser que hay que criticar). Todavía en obras como *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es la metafísica?*, ambas de 1929, defiende la metafísica como algo que está en continua construcción, desde el estudio de las condiciones del pensar humano; pero cada vez más se deja sentir su enjuiciamiento negativo de la posibilidad de este saber.

---

<sup>52</sup> Un escrito posterior, de 1962, con ese título (*Tiempo y ser*) no corresponde a ese proyecto y trata un asunto distinto.

Qué es metafísica, de 1929: es un análisis ontológico porque, ubicada en esta perspectiva, la descripción fenomenológica del *Dasein* es hermenéutica de sí misma: estudia las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.

Y esto lo hace surgiendo del *Dasein* (hombre) en su confrontación con la realidad y su complemento: el ser y la nada. Hay anonadamiento angustioso y búsqueda de posibilidades curativas mediante el cuidado (*Sorge*).<sup>53</sup>

Es que las ciencias, a pesar de ser distintas, están unidas por una raigambre esencial, por un fundamento esencial y éste se ha perdido.

Este fundamento es a la vez un objeto y un propósito: el ente mismo y si la ciencia lo pierde, pierde su autenticidad. Siendo el ente el criterio de tal científicidad, no se la puede seguir midiendo por el “rigor científico”, sino por esa autenticidad. Solo podrá hablarse de mayor o menor grado de “exactitud”, pero el rigor es el mismo y depende de la referencia al mundo, es decir: al ente, a lo esencial de toda cosa.

Pues bien, dicha autenticidad depende de una obediencia o servidumbre a la cosa misma y se manifiesta en la finura del preguntar, del inquirir o investigar la cosa, el ente. Es sometimiento del sujeto al objeto. Uno de los entes: el hombre (el sujeto) se refiere a otro ente (objeto) en el marco de los entes (el mundo); de esta manera irrumpe un ente en el todo del ente, inquiriendo su “que es” y su “cómo es” y en esta interacción de entes (sujeto-objeto) el ente se recupera a sí mismo.

Así, en la existencia científica:

“Aquello a lo que se dirige esa referencia al mundo es al ente mismo —y a nada más. Aquello de lo que toda actitud toma su dirección es del ente mismo —y de nada más. Aquello en lo cual irrumpe la investigación para esclarecerlo es el ente mismo —y en nada más”.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en el mismo, *Wegmarken*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1967, p. 3 (trad. esp. de X. Zubiri, Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, Bs. Aires, 1967, pp. 11 ss.).

<sup>54</sup> “Worauf des Weltbezug geht, ist das Seiende selbst —und sonst nichts. Wovon alle Haltung ihre FÜhrung nimmt, ist das Seiende selbst —und weiter nichts. Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst —und darüber hinaus nichts” (El mismo, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., pp. 79-80).

A la metafísica no solo le preocupa el ente, sino también la *nada*, que crea conflicto al ente. Este conflicto empuja a la trascendencia y la metafísica se muestra como una *transinterrogación*, que sobrepuja al ente y lo recupera conceptualmente en *cuanto tal y en total*.

Pero el conflicto entre el ente y la nada nos muestra, además, dos características de este inquirir trascendente: “En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca la metafísica entera. En segundo lugar, en toda interrogación va siempre envuelta la existencia que interroga”.<sup>55</sup>

En esta obra, Heidegger retoma los problemas de la angustia, de la nada y de la finitud. Se debate con ellos, hasta llegar a negar casi nihilistamente todo fundamento: “Sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito”.<sup>56</sup> Poco a poco se da a la tarea nietzscheana de señalar y denunciar el nihilismo del pensamiento occidental y la salida por otras puertas, como la de la poesía y la mística.

En efecto, la filosofía comienza y termina en el hombre, en cuanto que le es conatural. “Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar”<sup>57</sup> y tal filosofía es metafísica, inviscerada en el propio hombre. Es el ponerse en marcha de la metafísica, en el propio realizarse de éste, con tus temas explícitos (implícitos ya en la pregunta por el ser de los entes). Un ponerse en marcha que depende del arriesgar la existencia en el torbellino de posibilidades que la envuelve y golpea en cuanto existencia total. Esta puesta en marcha surge de una postura, para la que es decisivo “*en primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente; *por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma: ¿Por qué hay ente y no más bien nada?”.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> El mismo, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 15 (trad. esp., p. 104).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 19 (trad. esp., p. 108).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 21 (trad. esp., p. 111).

<sup>58</sup> *Ibidem* (trad. esp., pp. 111-112).

Pero Heidegger ve que esta empresa de la metafísica no puede alcanzar el éxito. Con lo necesaria que es, se le escapa al hombre. Porque ese fundamento que sería el ser no es, en realidad, fundamento alguno. Es lo más movedizo, huidizo, escurridizo. Es precario y débil, no puede apoyar. No puede fungir como fundamento; antes bien, la razón suficiente expresión del fundamento se queda muda, cuando nos responde con un solo “Porque sí”.

Así, en *De la esencia del fundamento*, de ese mismo año (1929), explicita esta fuga y ocultamiento del fundamento. La ciencia es un interpelar a los entes, es cuestionar el sentido radical de los entes, a saber, preguntar por su fundamento. Si bien la ciencia puede caracterizarse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación, esto no agota la científicidad del hombre, es solo un aspecto. Con todo, la existencia humana tiene a la ciencia como una de sus determinaciones más peculiares, es una pasión del hombre.

Donde se manifiesta dicha científicidad es en el cuestionar los mismos conceptos fundamentales de la ciencia. De alguna manera puede decirse que el criterio de científicidad de alto nivel de una ciencia reside en su capacidad para poner en crisis tales conceptos fundamentales. Porque una crisis de esta índole toca las mismas preguntas que dieron origen a los conceptos. Se trata siempre de buscar una fundamentación más profunda. Y esto está sucediendo en la mayoría de las ciencias: buscan su fundamento.<sup>59</sup>

## Hölderlin y Nietzsche

Después de fracasos políticos y culturales (pues renuncia a la universidad y entra en crisis su proyecto metafísico), dentro de lo que podemos llamar su segunda época, Heidegger se vió influenciado por su lectura de poetas como Hölderlin y Rilke, al igual que la de profetas como Nietzsche. En los años 30 frecuenta los escritos de Hölderlin. De su meditación le resulta un gran aprecio por el estudio

---

<sup>59</sup> El mismo, *Vom Wesen des Grundes*, en el mismo, *Wegmarken*, ed. cit., p. 67: “Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Grundens in Weltentwurf, Eigenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden”.

del arte, sobre todo de la poesía. La poesía se encuentra en lo más profundo del lenguaje y es una de las formas privilegiadas para entrar en contacto con el ser, más allá del ente y superando la nada. La vocación de la poesía es instituir y fundar el ser a cuyo poderío está expuesto el Ser-ahí humano.

En los años 30 y 40 examina la teoría de la verdad, sobre todo en su conferencia *Sobre la esencia de la verdad*, de 1930, donde excluye que ésta sea la correspondencia del enunciado con el hecho y dice que más bien es desvelamiento y sobre todo, proyecto; por lo cual la verdad está vinculada con la libertad del hombre. Más allá del concepto común de la verdad, como correspondencia, se encuentra la verdad del ser mismo, que es su condición de posibilidad. En efecto, el enunciado es algo intencional y su objeto es el ser de un ente, a él es al que *des-vela* (*a-letheia*). Y no sólo es algo teórico, sino también práctico y afectivo; por eso el *Dasein* tiene que dejar ser a la cosa, por eso “la esencia de la verdad se apoya en la libertad”.<sup>60</sup> Es dejar al ente que se manifieste, abrirse y entregarse a él. La no verdad originaria es el misterio y éste es una condición ontológica del ser, por eso la no verdad forma parte de la verdad misma (es lo velado que se des-vela o re-vela). Pero esa no verdad no es lo opuesto a la verdad, sino que a ella se opone la divagación. No es tanto el error, sino el errar perdido, el olvido del misterio. En definitiva, la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. La condición de posibilidad de la correspondencia entre el enunciado y la cosa es la esencia misma. Con todo, Heidegger comenzará a dejar de buscar la esencia, cosa que considera demasiado metafísica.

## Huída de la metafísica

En la célebre *Carta sobre el humanismo*, de 1946, donde responde a unas cuestiones de Jean Baufret y se ve que reflexiona frente a Sartre, expresa que la verdadera esencia del hombre es la libertad. A finales de la década de los 40, ve que también el camino del arte es uno de los caminos perdidos (*Holzwege*). Pero, sobre todo, la senda perdida es la de la metafísica. En efecto, la metafísica occidental ha sido un olvido del ser a favor del ente y en ello radica el camino nihilista de la filosofía; la metafísica misma es, por ello, nihilista, está historiando la muerte paulatina del ser

<sup>60</sup> El mismo, *Questions*, Paris: Gallimard, 1968, v. 1, p. 173.

y ya que la metafísica es el corazón de la filosofía, tiene envenenada a la filosofía misma; por eso Heidegger llega a hablar hasta de la muerte de la filosofía. La técnica, como dice en una de sus conferencias reunidas en 1950, hará que el hombre pierda la metafísica, pues este creerá que ella le puede resolver las cuestiones que solo ella puede responder; ésa es la verdadera “superación” de la metafísica.

En su conferencia *La cosa*, de 1950, Heidegger se replantea el problema de la verdad, ya no de su esencia ni de la esencia como verdad, ya que todo eso le parece demasiado metafísico. Ahora considerará la verdad como claro o despeje (*Lichtung*). Se queja de que, a pesar de todas las técnicas de observación de que dispone ahora el hombre, no llega a la cosa. Tiene que dejarla manifestarse. Las cosas y el mundo están unidos, entre ellos reina la diferencia.

Todavía en su *Introducción a la metafísica*, de 1952, se replantea la pregunta ontológica e insiste en el olvido del ser, que se ha dado en la historia, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, porque han buscado el sentido del ser investigando los entes. En cambio, los presocráticos, como Anaximandro, Parménides y Heráclito, buscaban el ser en el desvelamiento de la verdad, pero no supeditaban el ser a la verdad “objetiva”. El hombre es el pastor del ser y no el poseedor del ente. Hace además una elucidación de los distintos sentidos de la palabra “ser”, que son otros tantos modos de diferenciación: ser y devenir, ser y aparecer, ser y pensar, ser y deber.

El cometido de la ontología es manifestar el ser de los entes y explicarlo, lo cual es un trabajo de fundamento. La perplejidad ante el desconocimiento del sentido de la palabra “ser”, tan fundamental, es ya un índice de ello.

Y la pregunta acerca del *por qué* hay ente y no más bien nada, es también pregunta por el fundamento, buscar el fondo de todo y buscar el fondo o fundamento es fundamentar.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> El mismo, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953, pp. 1-2: “Waarum, das heisst: welches ist der Grund? aus welchem Grunde kommt das Seiende? auf welchem Grunde steht das Seiende? zu welchem Grunde geht das Seiende? (...) Den Grund suchen, das heisst: ergründen”.

Contrasta, sobre todo, el ser y el pensar, al que dedica otro estudio: *¿Qué significa pensar?*, de 1954. En él habla de los orígenes místico-poéticos del pensar, no sólo cómo conocer, sino cómo dirigir el pensamiento hacia el ser, conservar su recuerdo en la manifestación que de él hace el ente, agradecerlo como un don que se recibe y tener hacia él una profunda devoción.

El conocimiento surge de la perplejidad ante una cosa, incluso ante una palabra; puede tomar la forma de desconocimiento o de reconocimiento de la incompreensión de lo que se creía comprendido. Esta perplejidad suscita una pregunta y a toda pregunta corresponde una respuesta, en la que se cifra el conocer. Pero el conocer se encuentra ya germinalmente en la pregunta, de ahí su importancia.

Heidegger remite el conocer a su fundamento: el pensar y dota a la pregunta por el conocer con una vivacidad más fecunda: “¿Que significa pensar?”. A esta pregunta no conviene responder de una manera formal o formulística, pues lo mas aleccionante es la pregunta misma, en cuanto condición del conocer.<sup>62</sup> Y para responder a tal pregunta, nada mejor que examinar el pensar, ya sea ajeno, ya sea propio y aprender a asirlo en su radical constitución. Para así, no sólo hablar del pensar, sino hablar de lo que se piensa al pensar y lo que se piensa al pensar en aquello que es, en cuánto es y cómo es, lo que equivale a decir que se piensa al ente en su ser. Lo que piensan los pensadores tiene como referencia al ser de los entes.<sup>63</sup>

El desarrollo de Heidegger, al respecto, lo conduce a encontrar que el conocer se da cuando reflexionamos sobre el asistir de lo presente y esta asistencia y presencia significan la duplicidad que se da en lo que se piensa: lo óntico y lo ontológico, ente y ser, esto es, el ser de los entes.

En *La pregunta por el ser*, 1955, arguye que, precisamente para romper esa falacia, hay que romper con la metafísica tradicional, que se ha encerrado en un callejón sin salida, al no poder superar la “diferencia ontológica”. Sólo una metafísica en

---

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954, p. 19.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 75: “Das Denken des Denker ware demnach der Bezug zum Sein des Escinden”.

la que sea el hombre mismo el que trasciende lo óntico y el que se trasciende como algo óntico al buscar su constitutivo ontológico puede superarla y esto sin caer en una rama de la misma filosofía que se proponga como estudio al hombre como ente, sino trascendiendo hacia el estudio del “hecho” de que “hay” este acto de remontar. Pues, “...si la pregunta persigue la explicación como el acto de remontarse el ser sobre el ente, entonces se torna también problemático, con el ‘ser’ remontante, lo diferenciado de aquella diferenciación, en la que desde antiguo se mueven las doctrinas de la metafísica y de la que reciben el esquema de su lenguaje. Esta es la diferenciación entre esencia y existencia, lo que es (*Wassein*) y el hecho de ser (*Dassein*)”.<sup>64</sup>

Y fundamentar es trascender, como explica Heidegger, en una frase con saber hegeliano, la pregunta por la metafísica: “Solo *porque* la pregunta ¿Qué es Metafísica? piensa de antemano en el acto de remontar, en lo *trascendente*, en el *ser del ente*, puede pensar la nada del ente, *aquella* nada que es originariamente lo mismo que el ser”.<sup>65</sup>

## Abandono de la ontoteología y refugio en la poesía

Además, retoma la cuestión de la diferenciación, sobre todo ontológica, en *Identidad y diferencia*, de 1957. Asimismo, en *De camino al habla*, de 1959, vuelve a examinar los orígenes poéticos y místicos del lenguaje, ya que son modos más auténticos y primigenios de decir el ser, o por lo menos de hablar sobre él, de balbucearlo.

Pero sobre todo es Nietzsche el que le hace llegar a ver la metafísica como una empresa irrealizable, imposible. Ya desde sus cursos sobre este autor, impartidos de 1936 a 1946 y recogidos en 1961 en los dos volúmenes de su obra *Nietzsche*, Heidegger lo considera como el último metafísico del occidente. Es el último porque en su metafísica está presente el nihilismo; no lo puede superar y éste es la

<sup>64</sup> El mismo, *Zur Seinsfrage*, en el mismo, *Wegmarken*, ed. cit., p. 245.

<sup>65</sup> “El mismo, *Zur Seinsfrage*, ed. cit., p. 249: “Nur weil sie Frage: ‘Was ist Metaphysik?’ im vorhinein an den Ueberstieg, an das transcendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, jenes Nichts denken, das gleichursprünglich das Selbe ist mit dem Sein”.

muerte paulatina de la metafísica misma. Está en sus dos tesis fundamentales, que son la del eterno retorno, donde vuelve siempre lo mismo y se pierde la diferencia y la de la voluntad de poder, que es absoluta subjetividad. Según Heidegger, la voluntad de poder, que es el núcleo de la filosofía de Nietzsche, es poner la libertad como esencia del ente, con lo cual se otorga la prioridad al ente a expensas del ser y con el consiguiente olvido de éste. El eterno retorno no es más que la realización de la voluntad de poder y ambas constituyen el fin de la metafísica, con la cual se inaugura una era de absurdo y sinsentido. Y es que el nihilismo es la historia misma de la metafísica. El ser marcha a su aniquilación y la metafísica solo puede ser, en todo caso, la historia de esta aniquilación. Por eso la superación de la metafísica será lo que lleve al auténtico pensar del ser. Heidegger encuentra en Nietzsche un héroe y a la vez la confirmación de sus ideas.

El objeto al que tiende la especulación metafísica es el ser. Pero, hay que marcar bien la diferencia entre ser y ente, cosa importantísima para Heidegger y que llama la “diferencia ontológica”. Hay que establecer bien la diferencia entre lo que algo es y el hecho de que ese algo es o sea: por un lado el ente y por otro el ser, que hace de él un ente.<sup>66</sup> Porque el olvido del ser, tan repudiado por Heidegger, se debe al olvido de la diferencia entre el ser y el ente.<sup>67</sup> Y, ¿qué es el ser para Heidegger? Frecuentemente indica la presencia de lo que está presente. Al ser la presencia, está vinculado con la conciencia humana. En efecto, dado que la presencia es presencia para alguien, el ser como presencia sólo puede darse con el hombre y gracias a él. Este necesario ser para la conciencia (del hombre o *Dasein*) lo hace depender siempre de lo fenomenológico. La característica del ser por parte de Heidegger se ve obligada a permanecer en el nivel de lo descriptivo, de la fenomenología, en concreto, la fenomenología del *Dasein*.

La conferencia de Heidegger, de 1962, Tiempo y ser, dice que el ser es manifestación o parusía (*Anwesen*) y que ello va mas allá de la tradición occidental. El acontecimiento o advenimiento (*Ereignis*) es la verdad del ser y como tiempo, es donación. Aunque el ser siempre se da con el ente, entre ellos se da una diferencia

<sup>66</sup> El mismo, *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, t. 1. p. 459.

<sup>67</sup> El mismo, *Holzwege*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1952, p. 336.

ontológica. El ser no es ente, por eso no debe decirse que el ser es, sino que hay ser. Se da en el tiempo, pero no un tiempo como el ahora, sino un tiempo, extático originario. Por eso, “el tiempo no es. Hay tiempo”.<sup>68</sup> Más que en el ahora o la sucesión de los ahora, el tiempo consiste en el advenir, en el porvenir. El pasado procura no perder presencia y el futuro se procura una presencia y el presente es la entrada en presencia de las cosas presentes.

La presencia no se deriva sino de ella misma, es autodonación, es el acontecimiento. Y el tiempo es la verdad del ser, pues “el ser se desvanece en el advenimiento”.<sup>69</sup> El *Ereignis* es un replanteamiento de la *Lichtung*, es decir, de la verdad del ser o de la esencia de la verdad. El ser es un relámpago en el sentido de que es un instante inatrapable; cuando se dice que hay ser, mejor debería decirse que no lo hay. El olvido del acontecimiento es el olvido del ser. Este pensamiento del *Ereignis* marca el punto culminante y final de su filosofía. Termina su conferencia diciendo: ¿Qué más se puede decir? Solo esto: el advenimiento adviene”.<sup>70</sup> El *Ereignis* es lo originario e irreductible, mas, como es inaprehensible al hombre, es también abandono de la metafísica. Se deja la metafísica para ir a la poesía, donde sigue cantando el ser, un ser como acontecimiento, que se contempla con serenidad, como un don, como un regalo que se acepta y se disfruta.

La situación que Heidegger resalta más al final de su vida, es el daño que la técnica hace al ser humano, por crear en él la inconsciencia. Es el resultado del olvido del ser y el predominio de los entes: el hombre se dejó atrapar por las cosas, ve la realidad como un objeto que hay que dominar. La técnica hace que el hombre crea que ella le puede resolver todos los problemas, inclusive los interrogantes más profundos acerca del sentido del ser. Pero la técnica no puede hacerlo, la técnica no da sentido, antes bien, acaba por quitarlo. Mas lo que se ve constantemente en los últimos tiempos es que el hombre renuncia al ser, prefiere la técnica, lo que le aparta de la angustia necesaria para captar el ser y “cuidarlo”. No solo se deja engañar por la técnica y su

---

<sup>68</sup> El mismo, “Le temps et l’être”, en *Questions*, IV, p. 35.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 47.

promesa de resolverle todos sus cuestionamientos, también se deja absorber por el trabajo y la “figura del trabajador” es en la que el hombre se enajena, en la que olvida completamente al ser. En este sentido, Heidegger llega a un pensamiento nihilista y pesimista. En sus últimos escritos, Heidegger llega a escribir la palabra “ser” tachándola, indicando con ello que siempre se nos quedará en la obscuridad, a pesar de la vocación de alumbramiento (*Lichtung*) que con respecto al ser ha tenido el hombre. Solamente la poesía podrá hacer que vuelva la mirada a sus orígenes, o como dijo en una de las últimas entrevistas, concedida a la revista *Der Spiegel*: “Solamente un Dios puede todavía salvarnos”.

## Conclusión

Estos son sólo algunos aspectos del pensamiento de Heidegger en su época posterior a *Ser y tiempo*, en la que poco a poco se va alejando de la metafísica y se va refugiando en la poesía y en ese retorno a los orígenes de la filosofía. Es un tiempo en el que estudia mucho a Nietzsche, a quien considera el último gran metafísico y a Hölderlin, en cuya poesía encuentra lo que la metafísica no le pudo dar, a saber, el Ser que canta en el poema y la incitación a esa vuelta al origen filosófico, que es también la que lo conduce a la serenidad de ver al ser no tanto en su aspecto metafísico, sino como acontecimiento, como don o donación, como un regalo que se contempla y se disfruta.

No podemos dar cuenta aquí de aspectos importantes de esta vuelta o retorno, como los escritos de Heidegger sobre el arte, incluso sus exégesis de Hölderlin o, con más detalle, su atribución de metafísico a Nietzsche. Hemos acudido a algunos puntos que nos mostrarán, así sea a grandes rasgos, la trayectoria de Heidegger después de su gran libro *Ser y tiempo*, después del cual ya no continuó en esa línea, sino que tomó un sesgo muy distinto. Y es un caso notable. Uno recuerda que Bertrand Russell decía que, después de escribir junto con Whitehead la gran obra *Principia Matemática*, quedó tan agotado que ya no creía poder emprender ningún otro libro de gran envergadura (aunque puede bien decirse que sí lo hizo); en el caso de Heidegger no es así, no se trata de un agotamiento, sino de un cambio en el pensamiento, que lo llevó por derroteros muy distintos.

Lo que sí podemos retener es que Heidegger, después de una etapa pretendidamente univocista, la de *Ser y tiempo*, en la que recoge el univocismo de Duns Escoto, a quien estudió, de Brentano, a quien leyó y de Husserl, su maestro, decepcionado de alcanzarlo, se entrega a una etapa equivocista, en la que busca el ser en la poesía y ya no en la ontología o metafísica. Eso nos hace ver la necesidad de una etapa analógica, que es la que apenas se inicia, casi está aún por venir. Es la de una hermenéutica analógica.

4



**EL SENTIDO DE LA HISTORIA  
EN KAREL LÖWITZ, SU LUCHA CONTRA  
EL NIHILISMO**



## Introducción

Aunque el existencialismo ha pasado como moda, ha dejado su impronta, sobre todo a través de Heidegger. Es sabido cómo éste rechazaba el apelativo de “existencialista”, pero también es sabido cómo todo el existencialismo dependió de él. Ahora Heidegger es uno de los más estudiosos en estos días, llamados de tardomodernidad o posmodernidad. Por eso es importante tomarlo en cuenta. Y una forma de hacerlo es a través de la recepción que tuvo y el seguimiento que concitó a través de sus numerosos alumnos. Uno de ellos me ha llamado la atención, tanto para la cuidadosa comprensión que hizo de las teorías del maestro, como por la acuciosa crítica que no dejó de hacerle, a veces un tanto ríspida, pero siempre objetiva. Se trata de Karl Löwith (1897-1973), que fue uno de los discípulos más cercanos de Heidegger.

Consideraremos, pues, aquí, algunas reflexiones de Karl Löwith acerca de su maestro Heidegger. Fue una persona muy cercana a él, tanto por el discipulado como por la amistad.

Su condición de judío lo alejó de su maestro, sobre todo por las ideas. Löwith, además de haber tenido una buena comprensión de Heidegger, es muy crítico con él. Su cercanía lo hace un testigo privilegiado, tanto para comprender a éste como para enjuiciarlo. Por eso veremos algunas críticas que le hace, sobre todo la de propiciar el nihilismo europeo, que él pretende combatir.

## Vida y obra

Karl Löwith nació en Múnich, en 1897, alemán de familia judía.<sup>71</sup> Comenzó a cursar filosofía en su ciudad natal en 1918. En 1919 pasó a Friburgo, donde estudió con Husserl y Heidegger. Se doctoró en 1923 con una tesis sobre Nietzsche dirigida por Moritz Geiger. En 1928 presentó en Marburgo su tesis de habilitación, *El individuo en el papel de prójimo*, juzgada por Heidegger. Huyó del nazismo

---

<sup>71</sup> K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, 1993.

a Italia, donde tuvo la beca Rockefeller de 1934 a 1936. En 1936 fué a enseñar a Japón, en la Universidad Imperial de Sendai. Allí escribió *De Hegel a Nietzsche*. En 1941, pasó a los Estados Unidos, como profesor de filosofía en el Seminario Teológico de Hartford. En 1949 trabajó en la New School for Social Research, de Nueva York (en la que también trabajó Hannah Arendt). En 1952 fué invitado a Heidelberg. Allí escribía *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* y otros ensayos. Allí murió, en 1973.

Escribió, entre otras cosas: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Tubíngen: Mohr, 1928); *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (escrita en 1935 pero publicada hasta 1956 en Stuttgart: Kohlhammer); *Jacob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Geschichte* (Luzern: Vita Nova, 1936); *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (escrito en 1940, pero publicado por su viuda hasta 1986, en Stuttgart: J. B. Metzlersche - C. E. Poeschel); *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1941); *Meaning in History* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1949); *Heidegger, Denker in dürrer Zeit* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1953); *Wissen, Glauben und Skepsis* (Gottingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1956); *Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960); *Nature, History and Existentialism*, ed. A. Levison (Evanston: Northwestern University Press, 1966).

## Löwith y la amenaza del nihilismo

Desde muy pronto, Karl Löwith se preocupa por el nihilismo y el subjetivismo o individualismo europeos. Ya desde su trabajo sobre el individuo como prójimo, de 1928,<sup>72</sup> usando la fenomenología, se opone a las ideologías transcendentales y a Heidegger, por considerarlos demasiado subjetivistas. Parte de las relaciones co-humanas del individuo, esto es, de la relación.

Se apoya en la antropología sensualista de Feuerbach y se pregunta sobre las relaciones del tú y el yo. Es la convivencia la que hace del mundo un mundo hu-

---

<sup>72</sup> T. Gil, "Karl Löwith", en F. Volpi (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, Barcelona: Herder, 2005, vol. II, p. 1350.

mano, un mundo común. Pero aquí se siente ya el señalamiento y la denuncia del nihilismo, pues el mundo no es un mundo para el hombre y tiene que ser cribado por la convivencia, la cual no siempre es satisfactoria.

En su obra sobre el significado de la historia, de 1949,<sup>73</sup> Löwith compara clásicos de la historia (Biblia, Agustín, Bossuet, Vico, Voltaire) con otros modernos: Condorcet, Turgot, Comte, Hegel, Marx y Burckhardt. La moderna filosofía de la historia surge de la fe bíblica en un sentido o en una consumación de la historia y termina con la secularización de su modelo escatológico. No es producto del siglo XVIII. Usa a Nietzsche y a Troeltsch para hacer ver que la moderna filosofía de la historia depende de la teología; es el nuevo mesianismo, ahora del progreso.

Los griegos eran cíclicos, los judeo-cristianos son progresivos. Los primeros buscan el *logos* de la historia, los otros al Señor de la historia. La historia judeo-cristiana es futurista, esperanzada. Pone una meta de la historia. La moderna filosofía de la historia es la secularización de la judeo-cristiana. La providencia es sustituida por el progreso, se da la fe en el progreso.

Löwith sostiene que no hay un último sentido de la historia universal y que la continuidad que las mencionadas concepciones quieren salvar, solo puede garantizarse en los modelos circulares, no lineales.

Blumenberg (en *La legitimidad de la modernidad*) critica a Löwith por reducir y simplificar demasiado la filosofía de la historia moderna como secularización de la judeo-cristiana. Con todo, no puede negar una parte de verdad en la apreciación de Löwith.

## Heidegger, Nietzsche y la indigencia del tiempo

En su obra sobre Heidegger como pensador de un tiempo de indigencia, penuria o miseria (1953), Löwith señala con preocupación el cambio de ruta o vuelta

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 1350-1351

(*Kehre*) de su maestro. Heidegger, “en *Ser y tiempo*”, partía del ser del hombre y buscaba el Ser, el sentido del Ser; ahora se sitúa en el Ser y buscaba su repercusión en el ser del hombre. Löwith se centra en los escritos de Heidegger que van de 1935 a 1946, recogidos en *Caminos a través del bosque* (1950).

La obra de Löwith comienza estudiando la nueva relación que se da entre la existencia humana y el Ser, pues mientras que en *Ser y tiempo* se trazaba la relación entre la existencia humana y el Ser, ahora parece que se ha invertido y se estudia la relación del Ser con la existencia humana o con el ente humano.

Considera que Heidegger lleva a una actitud mística, remedo de la cristiana que ha dejado atrás. Ya no se trata de la analítica existencial del ser ahí, para ver la relación del ser ahí, ese ente que es el hombre, con el Ser, sino de buscar la relación del Ser con el ser ahí, con ese ente que es el hombre. Pero, entonces, ahora que se ha renunciado a la ontología fundamental, hay que esperar a que el Ser se digne relacionarse con el hombre o nos indique su relación con él, como con una especie de revelación. De ahí el tono pontifical de Heidegger en esos escritos, su hermetismo, su uso de etimologías forzadas, su lenguaje poético, etc.

Löwith dice: “Con frecuencia resulta muy difícil decidir si Heidegger es un poeta que al mismo tiempo realiza la tarea de un pensador o si es un pensador que se expresa poéticamente, de tal manera se fusionan ambas dimensiones en su en-crespado pensamiento”.<sup>74</sup> Este pensamiento quiere nada menos que revolucionar el pensamiento occidental, acusado de olvidar el Ser y de haber hecho ontoteología. Por eso Heidegger, que es un pensador que piensa el ser en el tiempo, lo coloca en un tiempo de indigencia. La indigencia es doble, señalada por Hölderlín: la ausencia de dioses antiguos y el todavía no de los que han de venir.

Según Heidegger, el Ser es un acontecimiento, como un regalo. Por eso insiste tanto en que el pensar es un don y la verdad un cuidado, más que un descubrimiento. Löwith señala lo arbitrario de muchas de sus etimologías, que no aceptaría ningún filólogo serio.<sup>75</sup> Es una historia de la destrucción de la metafísica.

---

<sup>74</sup> K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid: Rialp, 1956, pp. 54-55.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 66.

Aunque sigue preguntándose por el Sentido del Ser, “[n]ada repite de lo que dijo en *Ser y tiempo* sobre el ‘sentido’, concibiéndolo como el ‘sobre qué de un proyecto’. En su lugar coloca la ‘verdad’, entendida como la presencia de un conjunto de proyectos. El sentido y el sin-sentido sólo se dan para la existencia humana. El Ser no tiene sentido ni carece de él”.<sup>76</sup> Hay sendas que conducen a él, pero son difíciles y engañosas; todas discurren por el bosque de los entes.

Según Löwith, Heidegger conserva, incluso, algunos de los existencialismos de *Ser y tiempo*, como la condición humana (de Pascal y Kierkegaard), pero ha cambiado la orientación. La existencia humana es la condición de posibilidad de cualquier ontología, pero ya no se la ve como la del sujeto, ni la del humanismo (según se ve en la *Carta sobre el humanismo*, de 1946). Heidegger, “en *Ser y tiempo*”, interpreta el Ser y su verdad ‘fundamental’ a partir de la existencia humana y en cambio, en las obras posteriores interpreta a ésta por medio de aquellos, sin que llegue a armonizar ambas tendencias como no sea mediante el postulado de la correspondencia entre el destino del Ser y la existencia del hombre que se somete a dicho destino”.<sup>77</sup>

El Ser consiste ahora en un darse en una abierta presencia y eso implica un ente que puede abrirse a esa presencia y recibir ese don. La famosa pregunta de Leibniz: “¿Por qué se da en general el ente y no más bien la nada?”, se ha de contestar así: Hay entes porque se da el Ser y hay Ser porque éste mismo se da en el ‘ahí’ de la luz de un ente.

Este ente custodia ese Ser, es el guardián del Ser, el pastor del Ser. Llega a preguntarse si hay que olvidar *Ser y tiempo* para recorrer los *Caminos del bosque*. Porque ya no se sabe si ese Ser que se relacionaba con el hombre desaparecería si desapareciera el hombre, o no. Ha quedado anulado lo que se dijo antes. Löwith casi ve onto-teología en ese Heidegger del Ser como gracia o don: “Cuando se habla con ese motivo de una ‘gracia’ o de un ‘don’ del Ser, ¿no se emplean con cierta ligereza unos términos de notoria gravedad, puesto que ese Ser ontológico carece

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 85.

de fundamento onto-teológico, lo mismo del fundamento que se manifiesta en una revelación natural, gracias a ‘la profusa belleza vital’ del Cosmos visible, que del fundamento que se anuncia en una Revelación sobrenatural e histórica de un Dios invisible? ¿Y es posible investigar la esencia del Ser prescindiendo de un ente al que se interroga, sea este, como en *Ser y tiempo*, el mismo hombre que pregunta o sea un Dios creador del hombre y del mundo o sea, en fin, un Cosmos que sustenta lo humano y lo divino? Pero si Heidegger rechaza el intento de fundamentar el Ser universal en la existencia del mismo hombre, solo queda la opción de aclarar el Ser teológicamente al modo cristiano o cosmológicamente, como hicieron los griegos”.<sup>78</sup>

Pero ese Ser, en cuanto dado a la comprensión humana, es algo finito, no un absoluto. En su comprensión, siempre se está en camino. La existencia humana se rige por el Ser, ya no el Ser por la existencia humana. Por eso, dice Löwith del segundo Heidegger: “Ahora ya no se analiza la existencia humana con vistas a la pregunta sobre el Ser, sino que se intenta liberar el oculto fundamento de la Ontología. Pues los principios de la Metafísica ya no son las últimas raíces del ente. La Metafísica ha estado pensando el ente ‘como’ ente con miras al Ser, Pero ignorando que ha de agradecer a la oculta luz del Ser el que haya podido considerar el ser de las cosas. Se trata, por lo tanto, de alcanzar el suelo del que se nutren las raíces del árbol de la Metafísica —cuyas ramas son las Ciencias—, por medio de una ‘vuelta al fundamento de la Metafísica’. La Metafísica tradicional debe ser superada por medio de este pensamiento del Ser que ya no ha de ser metafísico ni humanista. Para ello es necesario que el hombre deje de ser un ‘animal metaphysicum’ y ‘rationale’ —es decir, un sujeto—, para convertirse en ‘pastor del Ser’”.<sup>79</sup>

Por ello, Löwith se pregunta si es que el Ser, lo que da, se encuentra desamparado, que necesita del hombre como pastor y guarda o más bien el Ser no tiene necesidad de la existencia humana ni de nuestra indigente esencia. Y responde: “Precisamente en esta cuestión, la más importante de la Filosofía y la Teología, el

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

pensamiento de Heidegger muestra una indecisión más acusada que en cualquier otro momento, a pesar del rigor del que alardea”.<sup>80</sup>

Otro punto que Löwith considera en esos escritos de Heidegger es la historia, el historicismo y el destino del Ser. La insistencia de Heidegger recae sobre la diferencia ontológica, no hay que confundir al Ser con ningún ente. Los entes están caracterizados por el tiempo, sobre todo el ente humano; el Ser tampoco puede escapar a la temporalidad, a la historicidad. *Ser y tiempo* “ha querido servir a la obra de Dilthey. Pero en realidad ha atacado el sentido de la Historia desenvuelto por este, agudizando el Historicismo que Dilthey pretendía superar y con ello, eliminando lo que para Dilthey fue un problema que era necesario resolver [el del relativismo]”.<sup>81</sup>

Además, ese Ser no tiene libertad, sino un destino, un *fatum*. Por eso, ahora que la historia brota no de la existencia humana, sino del Ser, no es decisión humana, sino acontecer cósmico. Aunque Heidegger dice que el nihilismo es el mismo olvido del Ser a favor del ente, su postura es nihilista, ya que ese Ser, previo a los entes, es como el Ser de la *Lógica* de Hegel, totalmente indeterminado; lo mismo puede ser Nada. Heidegger acusa de ese nihilismo a Nietzsche, pero él también puede ser acusado de lo mismo o puede ser visto como alguien que, tramposamente, señala hacia un dios: “También Heidegger entiende del arte de excitar; también él ha querido arrancarnos de nuestras convicciones hasta ahora vigentes y también se ha conducido en todo ello tan proféticamente como un pensador religioso que se dispone a salvar la indigencia de estos tiempos, volviéndose hacia el Ser como si fuera el dominio de un posible Dios”.<sup>82</sup> En este sentido, Löwith puede acusar de contradictoria la postura de Heidegger: por un lado, considera al Ser como temporal e histórico, por otro, como atemporal y ahistórico, como algo permanente.

El otro tópico que Löwith toca en su libro es la interpretación que hace Heidegger de la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”. Primeramente examina el modo

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 151.

como Heidegger interpreta. Heidegger ha sido visto como uno de los pensadores que han interpretado más textos, que han estructurado su pensamiento como interpretación de otros pensamientos, de otros autores. Pero Löwith señala que Heidegger hace violencia a los textos con sus interpretaciones, hace a los autores decir lo que él dice.<sup>83</sup> Por eso dió tanta importancia al “círculo hermenéutico”. Pero, al fin y al cabo, pidió que no se considerara como un círculo vicioso, sino como algo que no se puede evitar: llevar prejuicios a la interpretación.

Para Heidegger, la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto” significa la decadencia de un mundo suprasensible, necesario, platónico. Eso había pensado Nietzsche de su propia postura. Pero, “ésta interpretación que hace Nietzsche de sí mismo no le impide a Heidegger afirmar que Nietzsche ha superado tan poco la Metafísica, es decir, el platonismo cristiano, que más bien ha quedado enredado sin remedio en la Metafísica y en sus supuestos y consecuencias nihilistas a causa de su misma reacción contra el Nihilismo”.<sup>84</sup> La causa de eso es que Nietzsche desconocía la causa profunda del nihilismo, que Heidegger sí conoce y que es el olvido de la Verdad del Ser (la diferencia ontológica).

Lo mismo pasa cuando Heidegger acusa a Nietzsche de reducir el Ser al Valor. A ello se reducen el Eterno Retorno y la Voluntad de Poderío. Por eso acusa a Nietzsche de no haber adelantado nada, sino de haberse quedado en lo decisivo de la metafísica clásica o tradicional: no distinguir entre el ente y el Ser. Por eso concluye Löwith: “El Ser, dice Heidegger ya en la Introducción de *Ser y tiempo*, es el punto de partida del análisis de una existencia humana que se decide a sí misma, es ‘*el transcendens absoluto*’. Está más allá de la existencia humana concreta, más allá de su mundo y de cuantos entes lo integran, dicho con palabras de Nietzsche: Es un ‘*transmundo*’ suprasensible que determina nuestro destino, sugiere nuestros pensamientos y en general, recurre a nosotros. Pero, ‘ese mundo’ se encuentra oculto para el hombre, es un mundo deshumanizado e inhumano que constituye una Nada celestial y el vientre del Ser no habla al hombre a no ser como hombre. Realmente es difícil hacer patente todo el Ser y traerlo a la palabra (VI 43). Tanto más difícil cuando el que piensa vive el Ser en un tiempo indigente, entiende el

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

Ser por el tiempo y por ello mismo, al igual que Nietzsche, sólo puede representarse la carencia de tiempo como ‘una caducidad estancada’.<sup>85</sup>

Así termina Löwith ese libro, en el que señala que tanto Hölderlin como Nietzsche hablaron de un tiempo indigente, un tiempo de miseria, porque no había dioses, ni el dios antiguo ni el que podía llegar. Y Heidegger lo pone en evidencia, por lo cual puede ser llamado “pensador de un tiempo indigente”. Pero lo importante del análisis de Löwith es que señala que el propio Heidegger colaboró a hacer indigente a nuestro tiempo.

El juicio de Löwith sobre Heidegger puede sonar duro, pero no es injusto. El mismo sufrió la persecución por ser judío y presencié la relación de su maestro con el nazismo. Cuenta cómo preguntó a Heidegger que si su decisión de seguir al partido iba con sus ideas y éste le respondió que sí. Todo ello pudo amargar a Löwith, pero no restarle objetividad. Richard Wolin observa que son muy pertinentes las críticas de Löwith a Heidegger y que no debemos leer a este último con ingenuidad. Tanto en la época de la guerra como en la de la posguerra, Heidegger no es inocente. “A su juicio [el de Löwith], las demandas de una crítica total —un legado spengleriano de los años veinte— justificaban la adopción de cualquier medio para apresurar la redención de un presente histórico degenerado. Pero, como acertadamente inquiere Löwith, ‘esa afirmación totalizadora, ¿es resultado de un conocimiento histórico y de un pensamiento filosófico o por el contrario, traducción de la doctrina del pecado original a la perdición del mundo de los seres?’. Con el caso de Heidegger se nos ofrece una parábola que versa sobre los peligros de una metapolítica redentora. Pocos entendieron las repercusiones y la trascendencia de esta parábola mejor que Löwith”.<sup>86</sup>

## Conciencia del nihilismo

Löwith conoce bien el existencialismo porque lo vivió de cerca, como discípulo de Heidegger. Sabe que contiene una gran dosis de nihilismo. En un artículo de 1943,

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

<sup>86</sup> R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 153-154.

intitulado “Las bases históricas del nihilismo europeo” lo señala. De hecho, el nihilismo viene larvado en Europa desde la modernidad, con Descartes y Galileo, que dan al mundo un sentido mecanicista. Hacen de la naturaleza algo inhumano, inhóspito. En la literatura y en la filosofía y no sólo en Alemania, sino en Rusia y en Francia. Turgenev, Dostoyevski, Flaubert y Baudelaire son testigos de eso, pero, en Filosofía, Hegel, Kierkegaard y Marx.<sup>87</sup> Nietzsche no hace otra cosa que recolectar lo que ya había crecido. Si no hay dioses, ni griegos ni el judeo-cristiano, no queda nada, sólo hay nada. Ya el existencialismo es sólo la eclosión de esto.

En otro artículo, “Heidegger, el problema y las bases del existencialismo”, de 1948, Löwith señala el existencialismo como resultado de ese nihilismo. “Me aventuro a decir y en lo presente trataré de substanciar mi tesis, que la moda del existencialismo es de hecho más que una moda, pues está modelando, con lógica hasta lo último, el modo básico de la existencia mundana del hombre moderno. Todos somos existencialistas, algunos conscientemente, otros a medias y otros sin darse cuenta, porque todos nosotros estamos más o menos atrapados en el predicamento de ser ‘modernos’ viviendo en una época de disolución de las creencias y certezas antiguas”.<sup>88</sup> Examina el concepto de existencia de Heidegger y lo compara con el de Aristóteles, Santo Tomás y Hegel. Heidegger fusiona la esencia y la existencia, en tanto que Aristóteles y Santo Tomás las distinguen y Hegel las identifica. Pero el viejo Schelling, Kierkegaard y Marx lucharon contra esa identificación. Schelling veía la existencia como algo accidental a la esencia humana, igual que Tomás; con ello minaba las enseñanzas de Hegel. Lo mismo Kierkegaard, que escuchó las lecciones de Schelling y también exaltó la importancia de la existencia humana, al igual que Marx, pues éste veía la esencia del hombre, que era la praxis o el trabajo, como divorciada de su existencia, la del hombre concreto. Sólo queda, como alternativa al existencialismo o la contemplación de un mundo eterno, como el de los griegos o la de un mundo creado, como el del judeo-cristianismo e incluso escoger entre uno de ellos sigue siendo una actitud existencialista, en la que la decisión es lo capital.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> K. Löwith, “The Historical Background of European Nihilism”, en el mismo, *Nature, History, and Existentialism*, ed. A. Levinson, Evanston: Northwestern University Press, 1966, pp. 12 ss.

<sup>88</sup> El mismo, “Heidegger: Problem and background of Existentialism”, *ibid.*, p. 31.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 40.

En otro artículo, de 1952, “Naturaleza, historia y existencialismo”, Löwith profundiza en las raíces de ese fenómeno. La naturaleza quedó deshumanizada con la ciencia moderna y con su fundamento filosófico, la distinción de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Vico opuso la historia a la teoría cartesiana, haciendo ver que el hombre puede conocer lo que hace: *verum factum*. Schelling y Hegel trataron de reducir esta oposición entre ciencia natural y ciencia histórica.<sup>90</sup> Pero la fe en el progreso identificó el significado con la finalidad o propósito. Ya Pascal se daba cuenta de que la ciencia moderna dejaba al hombre en una encrucijada de dos infinitos, la de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, pero, en definitiva, solo y descentrado. El cosmos deja de tener sentido y eso lo saben bien Kant y Kierkegaard. Nietzsche es el más consciente. Y Heidegger pone el cosmos como “a la mano”, como algo que simplemente se da, junto a la existencia humana, que es la única que tiene un mundo y puede tener un sentido.<sup>91</sup>

## Conclusión

De esta manera vemos como Löwith cultivó una comprensión profunda de las doctrinas de Heidegger, al mismo tiempo que una acendrada crítica de las mismas. En la línea de la pregunta de su maestro, acerca del sentido del ser, Löwith se da cuenta de que es el sentido de la existencia humana el que más nos importa y sin el cual no podemos vivir. Tal vez en ese sentido Löwith sea más existencialista que su maestro, más en la línea de Jaspers y más incluso en la que después seguiría Ricoeur, pensando que no podemos vivir sin sentido.

Si con la modernidad se perdieron las certezas y creencias, también se perdió el sentido recibido. Desde entonces el hombre ha de luchar por ganarse un sentido, por dotar con sentido su existencia. De ahí el éxito del existencialismo. Pero ahora, en estos tiempos, en los que incluso el existencialismo ha pasado y en los que se estudia mucho a Heidegger, pero con otro sesgo, es cuando más se necesita volver a esa búsqueda de sentido para la existencia humana.

---

<sup>90</sup> El mismo, “Nature, History, and Existentialism”, *Ibid.*, p. 18.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 28

Löwith supo ver el cambio o vuelta (*Kehre*) de su maestro, desde la existencia humana hasta el ser en sí y por lo mismo, desde la búsqueda de sentido para la existencia humana a la búsqueda de sentido para el ser en sí, lo cual es más difícil. Si Löwith llama a Heidegger pensador de un tiempo indigente, ahora es cuando más indigencia tenemos de sentido, por lo cual el propio Löwith se coloca como pensador de un tiempo indigente también, el nuestro. De ahí su importancia. Nos ayuda a reflexionar sobre nuestra circunstancia, nos hace darnos, sobre todo, cuenta de la indigencia, de la menesterosidad que padecemos: la del sentido del Ser o de la existencia.



**LA HERMENÈUTICA Y EL ARTE  
EN GADAMER, ENTRE EL SENTIDO  
LÍTERAL Y EL ALEGÓRICO**



## Introducción

Abordaré aquí la relación de la hermenéutica y el arte, guiado por Hans-Georg Gadamer (1900-2002), pero yendo hacia la tensión del sentido literal y el sentido alegórico. Tanto Heidegger como Gadamer hablan del carácter de alegoría que tiene la obra de arte, esto es, de su poder simbólico. Esta fuerza simbólica se manifiesta en lo que Kant consideraba cómo llegar a lo objetivo desde lo subjetivo, pasar a lo universal desde lo singular, ya que el artista habla de sus sentimientos propios e individuales, pero nos alude a todos, todos nos reflejamos en su obra, como si hubiera adquirido o encontrado un poder de universalizar.

Así, trataré, pues, primero de la hermenéutica en sus líneas generales, tomando mucho de ello del propio Gadamer. Luego hablaré de algunos puntos de su visión del arte, para pasar después a esa tensión que se da en el seno de la hermenéutica misma, entre el sentido literal y el sentido alegórico, tensión que ha marcado y hasta determinado, la historia de la hermenéutica toda. Esta pugna se puede leer a través de la tensión entre metáfora y metonimia, a las cuales equilibra o armoniza la analogía, que se cierne entre una y otra.

## La hermenéutica en Gadamer

Foucault caracteriza la hermenéutica como “el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos”.<sup>92</sup> Allí vemos que la hermenéutica oscila entre ser ciencia (conocimientos) y arte (técnicas) para la interpretación de textos. Aquí los textos son los signos que revelan su sentido (y a veces también su referencia).

Mas, aunque en un principio la hermenéutica fue vista como una técnica exegética, a partir de Schleiermacher y Dilthey, se convierte en toda una postura filosófica, en una filosofía. Todavía de manera más fuerte, Heidegger la ve como una característica esencial de la existencia humana, esto es, como un existencia-

---

<sup>92</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 38.

rio, a saber, como algo ontológico, como una ontología. Gadamer universaliza la hermenéutica, diciendo que está en la base de todo conocer, ya que todo conocer exige comprensión (y a veces llegar a la explicación). Si Gadamer dice que el ser que puede ser comprendido es lenguaje,<sup>93</sup> es porque el lenguaje da a conocer el ser, pero no porque el ser se reduzca al lenguaje; el lenguaje es su manifestador, el lenguaje expresa lo que es el hombre, señala su naturaleza, su esencia. Y para este mismo autor, la conversación es el camino hacia la verdad, en el sentido de que es el modo humano que tenemos para acceder a ella. Además, la verdad se corresponde con el ser y el ser se nos da dialogando, el diálogo es algo ontológico. Es acceder al ser a través del lenguaje. De manera especial, la verdad de los textos se nos da conversando sobre ellos, buscando en el diálogo el sentido que tienen.

El gran problema de la interpretación es lo que ha sido visto como el *círculo hermenéutico*. Es el problema del todo y las partes. El texto es como una parte dentro de un todo, que es su contexto, tradición, etc. Y las partes cobran sentido a partir del todo, pero el todo es conocido después de las partes. Sólo se puede comenzar por las partes, no tenemos conocimiento del todo. De manera especial si es algo complejo.

Sin embargo, el todo se puede conjeturar, se puede adivinar, avizorar, a partir de un conocimiento incompleto, pero suficiente, de las partes. Es la competencia o capacidad o habilidad metonímica y abductiva de la comprensión. Es una hipótesis hermenéutica, que responde a una pregunta hermenéutica y que puede contrastarse de alguna manera, al menos falsearse (ya que no verificarse).

Heidegger lo incluye en lo que él llamaba pre-concepción. Sólo podemos conocer aquello de lo que ya tenemos algún conocimiento. Pero es un conocimiento incipiente, incoativo y lo vamos perfeccionando. Procedemos ampliando nuestro círculo hermenéutico, como en una espiral, en la que se hacen círculos, pero se avanza.

Esto ha llegado a verse como un relativismo de la verdad, por Apel y Habermas. Ciertamente, autores como Rorty parecen llegar a ese relativismo muy extremo. Pero sólo se trata de poner límites a la razón. Después de tantos positivismos, en

---

<sup>93</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 567.

los que se endiosaron las ciencias exactas y naturales, así como la técnica que las acompañaba, se trata de resarcir las ciencias humanas, que no tienen una verdad con esos parámetros metodológicos y epistemológicos tan estrictos. Es un reconocimiento de que en estas ciencias tiene que haber una apertura mayor, tiene que aceptarse un margen de error más amplio y con ello, una mayor complejidad.<sup>94</sup>

De alguna manera, Gadamer respondió al problema de las ciencias humanas con la hermenéutica. Ella fue pensada para esas disciplinas. Frente a los positivismos, que pretendían que las ciencias humanas copiaran el modelo epistemológico de las ciencias naturales, Gadamer propone el modelo hermenéutica sobre todo para las ciencias humanas y no tanto como un método, sino como un problema más radical, el de la relación del sujeto con el objeto y el de la racionalidad que puede convenirle.

A pesar de la oposición de Habermas, Gadamer piensa que la comprensión es más propia de estas ciencias que la explicación, lo cual no es desmedro para ellas, sino encontrar la *episteme* que les corresponde. Es ir más allá del problema metodológico y aún el epistemológico, a sus condiciones ontológicas, que son también las del conocer mismo.

Es, por lo mismo, una crítica de la razón y del racionalismo. Una crítica de la razón, como la que quiso hacer Habermas de la razón moderna, estratégica y fría, para hacer ver los límites de esa razón, de esa racionalidad y que, precisamente, le estaba faltando su aspecto ético, el componente moral. Con eso se embona con la filosofía práctica y sobre todo, en el caso de Gadamer, con esa parte que es la virtud de la *frónesis*, de la prudencia, principalmente en Aristóteles.<sup>95</sup>

Es lo que Habermas llama la oposición a una razón instrumental mediante una razón comunicativa. El núcleo de la razón comunicativa es el diálogo, la intersubjetividad. Dicha racionalidad consiste en “esa capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos partici-

---

<sup>94</sup> A. L. Grisales Vargas, *La hermenéutica filosófica y las ciencias*, Manizales (Colombia): Universidad de Caldas, 2003, p. 31.

<sup>95</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 48 ss. y 385 ss.

pantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivadas, se aseguran, a la vez, de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas”.<sup>96</sup>

Además, después de Popper, las mismas ciencias naturales se acercan más a la comprensión que las ciencias humanas a la explicación. Con sus críticas a la inducción y al verificacionismo, Popper ha inclinado la balanza epistemológica a la hermenéutica más que a la formalización. Y en las ciencias humanas, se ha ido cada vez más a la hermenéutica con Mary Hesse y Clifford Geertz, quienes señalan un carácter retórico y hasta metafórico en estas disciplinas y por ende, su carácter hermenéutica radical.

Gadamer heredó de Heidegger el interés por la filosofía práctica de Aristóteles y por la relación entre *frónesis* y *techne* (que será después la relación entre razón instrumental y razón ética o histórico-comunicativa). Agustín Domingo Moratalla, encuentra aquí una dialéctica en Gadamer, la del pasado y el futuro (retener y olvidar), que adquieren su tensión en el presente. Y la dialéctica del preguntar y responder.<sup>97</sup>

En las ciencias sociales se presenta el problema del enfoque, punto de vista o perspectiva, siempre partimos de un marco cultural. ¿Implica subjetivismo y relativismo? No, porque hay una intención de objetividad y de universalidad. Al contener una intención comunicativa, hay una pretensión de objetividad y universalidad. En efecto, tiene pretensiones de verdad y validez. Hay un acto de habla, con intención comunicativa que pretende objetividad y universalidad. Tan es así, que ofrece argumentos para justificarlo.

No sólo actos de habla, hay otras acciones que pretenden ser racionales o razonables. Se trata de conectar acciones con creencias y examinar la razonabilidad de

---

<sup>96</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1998, p.

<sup>97</sup> A. Domingo Moratalla, “Historia y filosofía en H.-G. Gadamer”, Introducción a H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 2003 (2a. reimpr.), p. 14.

esas creencias. Pero el problema de la racionalidad va más allá. Además de asumir el silogismo práctico, como hacía Von Wright, Rex Martin añade que no sólo hay que explicar las acciones, sino que hay que comprenderlas también. Explicar es conectar la acción con las creencias y comprender es hacer inteligible esa conexión.<sup>98</sup> Hay que ir a los motivos y no sólo a las causas. Así, las ciencias sociales, además de explicar, necesitan comprender. Sólo con esa comprensión motivacional se puede aplicar el esquema del silogismo práctico.

Se podría decir que, mientras que la postura de Apel y Habermas, al suponer hablantes/oyentes ideales, peca de unívoca y que la de Rorty y Vattimo, al quitar toda estructura ontológica, peca de equívoca y también que la de Gadamer y Ricoeur es analógica. La de Gadamer, por su utilización de la *phrónesis* como esquema de la interpretación, de la hermenéutica, ya que la *phrónesis* es una virtud eminentemente analógica o proporcional y la de Ricoeur, por su utilización explícita de la analogía ya desde *La simbólica del mal*, pues ve los símbolos con el prisma de la analogía de proporción y después en *La metáfora analógica*, aunque va más allá de la explicación que del funcionamiento de la metáfora hace Aristóteles y sobre todo, en sí mismo como otro, donde aplica la analogía a la cuestión del sujeto. Gadamer se opone al metodologismo del positivismo y del neopositivismo, pero no deja de hablar de ciertos rasgos epistemológicos de las ciencias sociales.

Gadamer efectúa una ampliación del concepto de racionalidad para dar un estatus respetable a las ciencias humanas frente a las naturales. Es la racionalidad histórica, es la conciencia de que la razón se da en la historia y por lo mismo contiene una historicidad que no se reduce el historicismo, sino que consiste en la aceptación de que el ejercicio de la racionalidad se da en el contexto cultural de su momento. Con ello no está abriendo el paso al relativismo, sino simplemente dando lugar al dinamismo evolutivo del conocimiento.

Esto significa también que el conocimiento se construye en el diálogo. Realizamos un diálogo con nuestra tradición, esto es, con el pasado y además, un diálogo

---

<sup>98</sup> A. Domingo Moratalla, "Historia y filosofía en H.-G. Gadamer", Introducción a H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 2003 (2a. reimpr.), p. 14.

go con los otros, con el presente. Mientras que en la Antigüedad y la Edad Media la teoría era un tipo de vida, un modo de ser, en la Modernidad pasa a ser un método. Es el método para conocer y dominar la naturaleza. Ya no es contemplar las particularidades del mundo, con sus diferencias, sino sus regularidades, en su homogeneidad.

Vinculadas a la idea de progreso, las ciencias pierden su lado histórico, que mira al pasado y sólo miran al futuro, a veces idealistamente, utópicamente. Olvidan la pregunta de si algo se *debe* hacer y sólo se fijan en si se *puede* hacer. Esto se refleja en el ideal de autoconocimiento, es la autoconciencia, que rige toda la filosofía moderna. Gadamer le opone, como sus límites, el concepto del *otro* y el del *cuerpo*. El cuerpo hace sentir y no sólo razonar y el otro nos invita a conversar, a dialogar.<sup>99</sup> Más radical que la conciencia es el sentir, el hacer y el ser con los otros.

Gadamer crítica el modelo o paradigma de la autoconciencia, y crítica a esta última con la estética y la historia. En ellas no se da esa conciencia teórica, sino una conciencia práctica. La estética exige que la conciencia se abra, no a dominar las cosas, sino a gozarlas, a jugar con ellas. La historia exige una conciencia distinta, la del pasado, la de la tradición. De esta manera se entiende la universalización de la hermenéutica que hace Gadamer y la importancia que confiere al lenguaje, no como mero instrumento referencial, sino como dador de sentido y sobre todo, el lenguaje es diálogo, es condición dialogante del hombre. Con ello cuestiona la autoconciencia del sujeto solipsista y se planta en el terreno social, del diálogo. Por el lenguaje estamos sujetos a una tradición o cultura y ello hace que siempre necesitemos interpretar. Es la universalidad de la hermenéutica.

## Gadamer y el arte

Además, para Gadamer, la estética o filosofía del arte está en la misma hermenéutica, ya que precisamente piensa su hermenéutica a partir de una ontología de la obra de arte. Por eso el arte no sólo es objeto de la hermenéutica, la hermenéutica

---

<sup>99</sup> H.-G. Gadamer, *op. Cit.*, pp. 439 ss.

misma es objeto del arte, el arte está dentro de ella. Es una parte central de la primera parte de su gran libro *Verdad y método*.<sup>100</sup> Pero, también, el arte está relacionado con la hermenéutica porque el arte tiene un carácter alegórico o simbólico. Tanto Heidegger como Gadamer, ven la obra de arte como una alegoría o un símbolo. Precisamente porque une a los más en la aceptación de algo como bello.

Según Gadamer, al comentar *El origen de la obra de arte*, de Heidegger, dice que su maestro desmarca la obra de arte, como tierra, de la subjetividad tanto del autor como del espectador, diciendo que abre mundos, tiene que una potencia ontológica.<sup>101</sup> Pero también, al hacer esto y crear muchos sentidos, la obra de arte tiene una naturaleza hermenéutica pues se abre a la interpretación.

Por eso, en Gadamer se conectan la estética y la filosofía del lenguaje. Es una ontología estética, pues trata de responder a la pregunta sobre el ser de la obra de arte, desde la estética. La obra de arte es un sitio privilegiado de acontecimiento del ser.

Es la organización del espacio y del tiempo sin Dios y sin el sujeto. Después de que Nietzsche proclamara la muerte de Dios y la del sujeto tras la máscara. El propio Heidegger pone el lenguaje como la fundación de espacio y tiempo de forma no subjetiva, pero en la inmanencia. Gadamer supera este kantismo de Heidegger y pasa a una postura hegeliana. El lenguaje es diálogo. No es un lenguaje concreto, sino la posibilidad de toda expresión.

Y la obra de arte es, de modo eminente, lenguaje. Porque es expresión.<sup>102</sup> No desde la lingüística, sino desde la estética, Gadamer (en la línea de Nietzsche y Heidegger) da al arte el lugar de privilegio del acontecimiento del ser. No es el sujeto el que crea el arte, sino el arte el que crea a los sujetos. Es historicidad, alejada de los universalismos. El arte no es lenguaje universal, sino histórico.

La obra de arte tiene muchas funciones ontológicas en Gadamer. En ella encuentra el modo de ser del lenguaje según la idea de lenguaje que la hermenéutica necesita.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 143 ss.

<sup>101</sup> El mismo, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998 (2a. reimpr.), pp. 83 ss.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

El mismo arte no es universal, hay muchas ideas del arte. La hermenéutica se hace metafísica, pues ve el arte como una de las múltiples formas o sentidos del ser.

Para Heidegger todo arte es poesía y toda poesía es lenguaje. Para Gadamer, todo se nos da en el lenguaje. El ser que podemos comprender es lenguaje. Hay que renunciar a la pretendida universalidad de la estética y dejar que sea multifocal. Pero sus muchas significaciones pueden interpretarse como mimesis.<sup>103</sup> Llevándolas al límite (a muchas manifestaciones artísticas), y se mostrarán como instancias ontológicas. En el espacio-tiempo del mundo de la vida, de nuestra cotidianidad.

Así, pues, Gadamer, en seguimiento de Heidegger, ve el arte como alegoría, como símbolo. La alegoría es el discurso otro, el que da a entender otra cosa, a partir de la que exhibe. Es un doble sentido, uno aparente y otro profundo. Para entender lo que se quiere decir con la alegoricidad y simbolicidad del arte, hemos de ver que es la alegoría, el sentido alegórico, sobre todo frente al sentido literal, que es el que se le opone.

## El alegorismo frente al liberalismo

El sentido literal es simple y llano; el sentido alegórico es complejo y ambiguo. Puede decirse que toda la historia de la hermenéutica se resume en la lucha entre el sentido literal y el alegórico o entre literalitas y alegoristas. Sin embargo, los literalistas de hecho matan a la hermenéutica, pues cancelan la interpretación, que prefiere la polisemia, el sentido múltiple. Esta riqueza de sentidos es lo que pedían los alegoristas. Eran los que en verdad defendían a la hermenéutica. Por eso, hemos de ver qué es el alegorismo.

El método alegórico fue usado desde los presocráticos, en algunos de sus versos, como Parménides y Empédocles; otros los interpretaron alegóricamente, como Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y otros,<sup>104</sup> pero sobre todo Jenófanes. La in-

---

<sup>103</sup> 12 *Ibíd.*, pp. 92-93.

<sup>104</sup> G. Naddaf, "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la ilustración", en *Arete* (Peru), vol. XIX, n. 1 (2007), p. 59.

fluencia de éste se esparcía por el sur de Italia, llegando hasta Regio. De hecho, se considera a Teógenes de Regio, como el iniciador propiamente dicho, pues fue el primero en escribir una exégesis alegórica de Homero. Fue contemporáneo del rey persa Cambises (530-522a.C.), es decir, vivió en el tiempo de los detractores de Homero.<sup>105</sup> Usó la *alegoresis*. El filólogo y filósofo neoplatónico Porfirio (234-c.305d.C.) siguió el modelo de Teógenes. Aristóteles lo hizo al poner un Motor inmóvil, que parece Zeus en el libro VII de la Iliada, que con una cadena de oro rige todo el universo, pero, sobre todo, lo hicieron los estoicos, célebres por sus interpretaciones alegóricas de Homero, Hesiodo e incluso Orfeo.<sup>106</sup>

Esta idea estoica la aplicó Filón de Alejandría (fl. 40 d.C.). Él y otro judío alejandrino de la época helenística (ss. II y I a.C.), Aristóbulo, reservaron el sentido literal de la escritura para los hombres “materiales” y el alegórico para los “espirituales”. El común de la gente accedería al primero y sólo una élite al segundo. Un neopitagórico del siglo II d.C., de nombre Cronio, hizo comentarios de los poetas, principalmente de Homero, con el método alegórico.

La tradición estoica fue seguida por Plutarco de Queronea (fl. 100 d.C.). También por el platónico y neopitagórico Numenio de Apamea (h. 150 d.C.). Igualmente, por Plotino, que interpretaba a Urano, Cronos y Zeus como las tres principales hipóstasis de su sistema. También lo hace Porfirio (234-305 d.C.), en su obra *La cueva de las ninfas*, en la que interpreta la *Odisea* como el viaje del alma por el universo neoplatónico. Lo mismo sucede con Proclo (412-485 d.C.). Según él, los grandes filósofos, como Pitágoras, Platón y Aristóteles, habrían viajado a Egipto, donde habrían sido iniciados en los misterios y textos de Hermes Trismegisto o Thot.<sup>107</sup>

El alegorismo, si bien se da en la Edad Media, renace con fuerza en el Renacimiento. El humanismo resucita el alegorismo griego clásico. Así, alegoristas de Homero fueron varios renacentistas, como Erasmo, Rabelais y Bacon. Ya en

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.71.

plena modernidad racionalista, también lo fué Pascal, quien decía que cuando en la Escritura había una contradicción, era signo de alegoría (*Pensees*, fragm. 659, Brunschvicg).<sup>108</sup>

Posteriormente, de alguna manera se inscriben en el alegorismo Bayle, Fontenelle, Vico y Herder.<sup>109</sup> La alegoría tiene el modelo de la metáfora, aunque lo amplifica. Y si el literalismo corre el riesgo de univocismo, el alegorismo tiene el peligro de equivocismo. Por eso hemos de ver en qué justa medida en él se pueden balancear la metáfora y la metonimia. Y para esto lo ayuda la analogía.

## Analogía, metonimia y metáfora

Umberto Eco, pone la metonimia y la metáfora en el seno de la analogía. Para él, la metonimia supone que conocemos las cosas que se relacionan metonímicamente, mientras que la metáfora nos conecta con una cosa desconocida y nos hace conocerla.<sup>110</sup> Así, puede decirse que la metonimia corresponde a la analogía de atribución y la metáfora a la analogía de proporcionalidad impropia. La metonimia, a la analogía de atribución: “La atribución parece de la misma naturaleza de la metonimia: se llama sana la medicina porque ya se sabe que una propiedad de la medicina es procurar la salud”.<sup>111</sup> Se da entre dos términos sin necesidad de comparación y dentro de un mismo sistema significativo o enciclopedia. Por su parte, la metáfora, a la analogía de proporcionalidad, pero impropia: “Reconsidérese el ejemplo de los piratas llamados proveedores. Así se instaura una analogía a cuatro términos: los piratas se

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>110</sup> U. Eco, *Dall'albero al laberinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano: Bompiani, 2007, p. 152. Allí añade: “Para formular la metonimia bebí una copa (continente por contenido) no es necesario comparar dos términos: se individualiza en la definición enciclopédica de la copa también el hecho de contener vino; la sustitución es entonces de interdependencia sémica al interior del mismo semema. En cambio, para llamar a la copa *escudo de Dioniso* debo comparar la propiedad de Ares y Dioniso, ver que en ambas aparece una misma propiedad morfológica (instrumento típico o insignia), destacar una propiedad común a los dos instrumentos (ser ambos redondos y cóncavos) y efectuar el cambio. En ambos casos la sustitución adviene primero por identidad sémica de los sememas, y después se entrelazan dos sememas con dos semas” (*ibid.*, pp. 152-153).

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 153.

han al transporte de las mercancías robadas como los proveedores, se han al transporte de las mercancías adquiridas. La impresión que se individúa en un género X, del cual son especies tanto los piratas como los proveedores, es consiguiente a la operación analógica.

Esta, de hecho, toma dos sememas independientes e individúa una propiedad común (la de ser *transportadores* de mercancías). Sólo con una metáfora comprendida se podría decir que piratas y proveedores pertenecen (inopinadamente) al mismo género o al mismo conjunto”. Claro está que, dada la innovación cognoscitiva que tiene la metáfora, Eco la privilegia sobre la metonimia y llega a decir que una metáfora tiene más poder cognoscitivo que toda la *analogia entis*, sobre todo al hablar de los nombres divinos; pero, precisamente, a mi modo de ver, la *analogia entis* es el esfuerzo de señalar el camino ontológico de la metáfora, de modo que no se pierda en la mera equivocidad.

Así como Eco dice que hay hechos además de interpretaciones, o que las interpretaciones son de hechos o (como prefiero decir yo) que hay hechos interpretados (lo cual vuelve a implicar que hay hechos al igual que interpretaciones, no uno solo de los dos),<sup>112</sup> así también acepta que la primeridad de Peirce, esto es, la iconicidad primera, tiene que entenderse como algo cercano a la intuición kantiana, previa a toda inferencia e incluso previa a toda interpretación,<sup>113</sup> así también tiene que aceptar que la metáfora tiene sus límites, esto es, una cesura o ruptura o limite metonímico, que impida que se vaya a la equivocidad. De manera semejante, la analogía tiene límites y por eso se acerca más a la equivocidad que a la univocidad, lo cual cumple con el deseo de Eco de privilegiar la metáfora, pero precisamente tiene el cometido de evitar que ésta se nos vaya a una deriva infinita. Eso es lo que hay que atrapar.

Con ello vemos que la analogía es la que equilibra metáfora y metonimia, las junta a las dos y con ello nos hace tener una alegoría y una simbolicidad que no se nos pierdan en el equívoco, lo cual sería su perdición.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 519-520

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 483-484.

## Conclusión

Como se ve, la situación tiene un lado promisorio y un lado amenazador. El primero es la posibilidad que nos dá de estructurarnos más, a partir de los riesgos que se nos presentan; el segundo, la posibilidad de perdernos en este mar agitado de la posmodernidad. Para eso nos puede ayudar el arte, con su carácter de alegoría y de símbolo, como lo recalcaron Heidegger y Gadamer. Sobre todo por su carácter simbólico, ya que el símbolo une, unifica a muchos en la aceptación de algo como bello, realizado por uno solo. Por eso tiene capacidad de universalización. Y es lo que ahora necesitamos recuperar, así sea desde nuestra capacidad de alegoría o de símbolo.

Esto lo hacemos, de modo eminente, por medio de la analogía, que equilibra la literalidad y el alegorismo, la metonimia y la metáfora. Una hermenéutica analógica aprovecha la alegoricidad, le da cabida y aún la promueve, porque está conectada con el símbolo y el símbolo es lo más analógico que hay. Pero siempre dentro de los límites de la razón.



# HERMENÉUTICA ANALÓGICA DEL OTRO



## Introducción

Una de las cosas en las que han insistido mucho Adela Cortina y Jesús Conill, es en que la hermenéutica vaya a la interpretación del otro como persona, del prójimo. Ellos desarrollan lo que han llamado la hermenéutica crítica, la cual es precisamente crítica de las instituciones, es decir, se presenta como ética, filosofía política y crítica de la cultura. Han apoyado y fomentado mucho la incidencia de la hermenéutica en esas áreas del ser humano. En cuanto a la ética y la política, su hermenéutica se ha aplicado con provecho y ha encauzado a un humanismo que necesitamos mucho en nuestro tiempo.

Algo en lo que atinadamente insiste Conill es en mirar al otro, al prójimo. La hermenéutica tiene que interpretar al otro, si desea servir a la ética. Solo interpretando al ser humano, al otro, es algo la hermenéutica. Aquí resuena la acusación de falacia naturalista, por partir del estudio del ser del hombre, aun cuando sea del ser del *otro hombre*.

Pero ya muchos, entre ellos, Ricoeur, han hablado de cómo en la hermenéutica se supera esa acusación de falacia naturalista porque a ella le interesa precisamente estudiar al hombre para ver qué ética le conviene, qué ética le resulta adecuada. Incluso, pone la exigencia de hacerlo. Veremos, pues, cómo en la hermenéutica y sobre todo en una hermenéutica analógica, se ve al otro, al prójimo, al semejante.

## El olvido del otro

La insistencia, pues, de Conill en mirar al otro, al prójimo, resulta muy pertinente.<sup>114</sup> Aquí es donde se centra la principal aplicación de la hermenéutica para servir a la ética. De acuerdo con ello, hay que superar la ontología naturalista de los griegos y recuperar, aunque sea un poco la ontología más antropológica de los hebreos. Ambas vertientes determinan nuestra tradición occidental.

---

<sup>114</sup> J. Conill, “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, en *En-claves del pensamiento* (ITESM, México, D.F.), año II, n. 4 (dic. 2008), p. 49.

Esto es algo que en cierta medida realizaron los pensadores cristianos, como San Agustín, quien se da cuenta de que la filosofía griega es insuficiente para pensar la revelación y en el otro, se tienen que acuñar categorías nuevas.<sup>115</sup> Después, en la modernidad, fue repensado con otros conceptos, como el de simpatía, de Smith, el de respeto, de Kant y el de reconocimiento, de Hegel,<sup>116</sup> que tanto aprovechó recientemente Charles Taylor.

Conill nos presenta algunos de los ejemplos de esta hermenéutica de la facticidad moral. Son varios pensadores, pero sólo me referiré a Gadamer, Levinas y Ricoeur.

Uno de ellos fue Gadamer.<sup>117</sup> Para él, la misma comprensión es comprensión de la alteridad. Se da en la historia y también en el presente. Es una dialéctica de reconocimiento. Es una situación de diálogo y el diálogo requiere el reconocimiento del otro. Es la conversación, en la que encontramos en el otro, algo que no encontramos en nosotros. Llega a ser una hermenéutica de la alteridad, con la comprensión de lo extraño.

Otro de ellos fue Levinas.<sup>118</sup> Este autor recuperó para la filosofía varias categorías bíblicas. Entre ellas, la del otro. Le gustaba partir del otro, más que del sí mismo. Incluso planteaba un humanismo del otro hombre, derechos humanos del otro y una hermenéutica del otro que era un más allá de la hermenéutica o de otro modo que hermenéutica.

Levinas fue eminentemente el pensador del otro, del otro hombre, del semejante. Veía el rostro del otro, nos recordaba la obligación moral que tenemos hacia ese otro desconocido, incluso antes de que exista. Colocaba la Ética como filosofía primera, prefería la metafísica más que la ontología, ya que la ontología fundamental de su maestro Heidegger había servido a los genocidas fascistas.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 54-57.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 59-61.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

Otro de ellos ha sido Ricoeur, quien dedicó mucho esfuerzo a pensar al otro.<sup>119</sup> Su colaboración estrecha con Mounier lo acercó al personalismo, de modo que tuvo siempre esa inquietud de tomar en cuenta al otro, a la otra persona. Tal se ve en *Sí mismo como otro*, libro en el que hace una analogía del sujeto, de la potencia y de la acción.

Allí se ve influido por su amigo Levinas, de quien toma la importancia del otro para filosofar. Pero no lo sigue en la idea de suplantar la ontología por la metafísica, sino que él desea seguir en la ontología, con ontologías regionales e incluso con una ontología general. Con todo, su ontología toma en cuenta al otro, por eso se interesa tanto en la subjetividad. Ya el mismo título del libro es analógico, porque es verse a sí mismo como otro, en el otro y por el otro. No es un encerrarse en sí mismo, sino abrirse al otro como persona y como prójimo. Es la idea de semejante como análogo.

También hace ésto Ricoeur en *Caminos del reconocimiento*, de 2004. El reconocimiento culmina en la idea de pacto. Tiene como peligro el deseo de reconocimiento infinito, que se ve en el sentimiento incurable de victimización, cuando la búsqueda de reconocimiento se vuelve insaciable. Por eso Ricoeur propone experiencias de reconocimiento pacificado, en las vías de la paz. Expande el reconocimiento a la gratitud, la cual es un reconocimiento de haber recibido un don afectuoso, dando origen a una ética de la gratitud.

## La hermenéutica analógica

Llegamos ahora a la hermenéutica analógica. Heidegger resucitó la hermenéutica a través de Dilthey, en *Ser y tiempo*. Allí coloca como uno de los existenciaristas del ser, —ahí la interpretación ya que éste existe en el mundo conociendo, comprendiendo e interpretando.<sup>120</sup> La hermenéutica es, pues, un modo de ser que tiene y que ejerce al existir. Gadamer continuó en la línea de su maestro Heidegger, pero

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 63-66.

<sup>120</sup> J. Grondin, *L'hermeneutique*, Paris: PUF, 2006, pp. 28-42.

colocó la hermenéutica como un proceso de interpretación de textos, en los cuales hay una aplicación, que conlleva una auto-interpretación, una interpretación de uno mismo frente al texto.<sup>121</sup> Y Ricoeur insiste en ese carácter interpretativo de textos que tiene la hermenéutica, pero señala como un tipo de texto la acción significativa, esto es, la misma acción moral del ser humano.<sup>122</sup>

Presentando de modo sucinto los principales elementos de la hermenéutica analógica, podemos decir que surge como un intento de superar la interpretación unívoca y la equívoca.<sup>123</sup> La interpretación unívoca es rígida y unitaria, la equívoca, al contrario, es dispersa y relativista. La interpretación analógica es lo suficientemente rigurosa como para no traicionar el texto y lo que el autor quiso expresar en él, pero lo suficientemente abierta como para dar al lector la capacidad de enriquecer su vida con ese significado.

De esta manera, el pensamiento figurativo o icónico está muy relacionado con la analogía, ya que la iconicidad es analogía (y la analogía es iconicidad o, por lo menos, uno de sus modos principales). La iconicidad nos ayuda a enriquecer nuestra vida, a ser diferentes después de la interpretación, ya que nos da lo que el texto significa y lo aplica a nuestras existencias. También nos mueve a reconocer al otro, porque nos hace reconocernos en el otro, tal es la función del ícono, a diferencia del ídolo, que sólo se reconoce en sí mismo e incluso pretende que el otro se reconozca en él y lo adore.

Y de entre los modos de la analogía, se encuentra la metáfora, la cual nos muestra su lugar tan importante en la hermenéutica, sobre todo en una hermenéutica analógica. En efecto, la metáfora es el más importante de los tropos y comanda la lectura alegórica o la interpretación simbólica. Tiene como contraparte la metonimia, que le da un amarre más fuerte a la realidad.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 48 ss.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 75 ss.

<sup>123</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-ftaca, 2009 (4a. ed.), pp. 68 ss.

<sup>124</sup> El mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008,

Ese amarre más fuerte a la realidad, le será dado sin duda por la veta ética y política. Allí es donde se da más presente el otro, que es nuestro análogo, nuestro ícono. El reconocerlo como nuestro semejante y nuestro prójimo es una ganancia hermenéutica que enriquecerá el trabajo que hagamos en el camino de la justicia y el bien o la felicidad para los demás.

En cuanto a las aplicaciones de la hermenéutica analógica, las ha habido a la ontología, a la filosofía del hombre y a través de eso, a la Ética y la política. Esto último se ha dado de manera especial a través de la reflexión sobre los derechos humanos. La fundamentación filosófica de esos derechos tan importantes, cada vez se ven como más necesaria y como algo que ayuda a su defensa y sobre todo, a la educación en lo que se ha dado en llamar cultura de los derechos humanos. Trataremos de ver algunos de los aspectos de la aplicación de la hermenéutica, concretamente de la hermenéutica analógica, a la ética y la política, como hermenéutica del otro, como hermenéutica de la alteridad.

En efecto, se ha pensado que la hermenéutica es apolítica o en todo caso, conservadora. Ha sido acusada de no haberse interesado por el actuar moral del hombre, por la ética, ni por el actuar del hombre en sociedad, por la política. Pero no tiene por que ser así. El propio Ricoeur y otros autores como Adela Cortina, Jesús Conill y Agustín Domingo Moratalla, han mostrado con sus trabajos que la hermenéutica se puede aplicar a la ética y la filosofía política, dando buenos resultados.<sup>125</sup> Y esto es preciso para la hermenéutica analógica.

## La interpretación del otro

En su diálogo con la hermenéutica analógica, Adela Cortina, Jesús Conill y Agustín Domingo Moratalla, han dicho que le faltaba la relación con la ética y la filosofía política. En 2002, Conill me decía que faltaba la aplicación a la crítica de las instituciones. En 2005, Cortina y Domingo Moratalla me decían que había

---

<sup>125</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid: Caparros, 1999; A. Cortina, “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134; J. Conill, art. cit.; A. Domingo Moratalla, *Lo que usted estudió y nunca debió olvidar de ética (puesto al día)*, Madrid: Acento Editorial, 2001, pp. 186 ss.

que hablar más del hombre, de la ética. Traté de remediar eso y en respuesta a la primera demanda, la de Conill, en 2004, publiqué una *ética*, en la que intentaba plantear una filosofía moral que partiera de la hermenéutica analógica. En 2006, en respuesta a las demandas de Cortina y Domingo, publiqué una *Filosofía política*, en la que se aplicara la hermenéutica analógica también a los fenómenos sociales.

En ambos casos, el de la ética y el de la filosofía política, la aplicación de la hermenéutica analógica resultó fructífera. La ética adquirió un carácter vivo y dinámico y la filosofía política se dialectizó, de manera parecida a la analéctica o ana-dialéctica de algunos autores, esto es, en la línea de la analogía dialéctica o la analogía dialectizada. Fue un reconocimiento de la existencia del conflicto, en la realidad social, pero también fue un darse cuenta de que se puede llevar por cauces de justicia y derecho. Es un reconocimiento, como la ética de Taylor, pero también un compromiso, como el de la ética de la responsabilidad, de Jonas.

## La parte ética o de filosofía moral

¿Cómo se puede interpretar, desde la hermenéutica analógica, al otro? En el caso de la ética, la hermenéutica analógica me llevó a buscar una ética que pudiera ser prescriptiva y no puramente descriptiva, esto es, que tuviera normatividad, así sea solo para la conciencia, ya que ésta basta, con su fenómeno del arrepentimiento, para hacernos ver si estamos en una relación adecuada con el otro.<sup>126</sup> Además, la misma presencia del otro nos saca del relativismo moral excesivo y nos coloca en un relativismo moderado, esto es, con límites; precisamente el límite es dado o aportado por el otro, con el que convivo.

Asimismo, la atención al otro como análogo me ha hecho mediar entre una ética formal y una material. Es cierto que la ética formal, de tipo kantiano, me aporta las bases estructurales para una adecuada construcción de la filosofía moral, pero es precisamente el contenido axiológico, de una ética material, como la de Max Scheler, la que da sentido y contenido al edificio moral. En esto me ayuda Adela

---

<sup>126</sup> M. Beuchot, *Ética*, Mexico: Ed. Torres Asociados, S.A., 2004, pp. 79 ss.

Cortina, quien dice que la hermenéutica adjudica valores a su ética, con lo cual ya no es puramente formal.<sup>127</sup>

Igualmente, el considerar al otro como el referente de mi construcción moral, me condujo a combinar la ética teleológica y la ética deontológica, esto es, la ética de fines, como la de Aristóteles y la ética de la obligación, como la de Kant. Allí, la interpretación del otro me hace ver que se requiere mediar lo que necesita y lo que desea, a lo que aspira. Es necesaria una ética de la justicia, pero también es válida una ética del bien, de la felicidad o buena vida y tienen que reunirse dialécticamente. También aquí Adela Cortina me ha hecho ver que los mínimos de justicia son indispensables, pero son los máximos de buena vida los que les dan sentido.<sup>128</sup>

Lo mismo pasa con otros dualismos éticos. La analogía me muestra su poder dialéctico, incluso de unión de los contrarios. No de una manera total o con reconciliación completa, sino de manera frágil y conservando el conflicto, pero logrando alguna conciliación, como la del eros. A la ética de situación hay que compaginarle una ética de leyes o de principios y a la ética de leyes, hay que congeniar una ética de virtudes.

La atención al otro nos muestra la existencia de la libertad, por restringida que sea, como un momento en el que tenemos capacidad de elección, por más que haya condicionamientos físicos, psicológicos, sociales, etc. Y si hay libertad, hay también responsabilidad, por lo que surge la obligatoriedad de los principios morales. Esa obligatoriedad se manifiesta en el imperativo moral.

Se da un imperativo analógico, que es el imperativo categórico de ser, el que nos es proporcionado o proporcional ser, pero siempre en frente del otro. Hay que dejarlo a él también ser, proporcionalmente. Mi proporción tiene que respetar su proporción. El otro era visto por Husserl como el alter ego y a él se dirigía Edith Stein por la empatía. Ese análogo, ese otro semejante, es el que reivindica Ricoeur como en parte sí mismo y en parte otro. En esto me parece interesante la idea de

---

<sup>127</sup> A. Cortina, *El mundo de los valores. "Ética mínima" y educación*, Bogotá: El Búho, 2002 (3a. reimpr.), pp. 53-63.

<sup>128</sup> La misma, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid: Santillana, 1996, cap. 4.

Alan Donagan, de combinar el principio aristotélico de la sindéresis: “Haz el bien y evita el mal”, que es demasiado formal, con el imperativo categórico kantiano: “Trata a los seres humanos como fines y nunca como medios”.<sup>129</sup> El enlaza a Aristóteles con Kant de manera muy fina, al modo como también han querido hacerlo Hannah Arendt, Pierre Aubenque y otros.

Se despliega una ética de virtudes, que está basada en la analogía o proporción. Pues la misma noción de virtud, de origen griego, pero adoptada por el cristianismo, tiene como base el término medio, el *mesotes* o medio proporcional. Es la analogía.

Este carácter analógico o proporcional de las virtudes (aunque a veces hay que romper con la proporción, como en la caridad) se ve en la prudencia, que es el sentido de la proporción, de la analogía. Por eso la prudencia es la llave de las virtudes, porque da la sensibilidad hacia la proporción, que es en lo que ellas consisten. Son, en el fondo, analogía; por eso es tan pertinente una hermenéutica analógica en una ética de virtudes.<sup>130</sup>

Aquí se puede apreciar que la prudencia tiene una polarización analógica hacia el otro. No únicamente analógica por la necesidad de la proporción, sino por su ordenamiento hacia el otro. En efecto, la prudencia nos ayuda a tratar con los demás. Hay una prudencia del gobernante, otra del gobernado, otra de los iguales, etc. La virtud tiene como una deuda con los demás.<sup>131</sup>

También la templanza tiene un carácter analógico, tanto por la proporción como por la polarización hacia el otro. Es proporción, en la satisfacción de las necesidades, como el comer, el beber, etc., y en los deseos, que a veces, como lo señala Cortina, citando a Smith, no tienen fondo, no tienen límite. Se quiere todo. Por eso es muy pertinente el sesgo social que da Bobbio a la templanza, diciendo que es dejar algo para los demás.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Donagan, “The Moral Theory almost Nobody Knows: Kant’s”, en *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, vol. II, *Action, Reason and Value*, ed. J. E. Malpas, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 148.

<sup>130</sup> C. Thiebaut, “Virtud”, en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en ética*, Estella: VD, 2000, pp. 427-461.

<sup>131</sup> A. Ferrara, “On *Phronesis*”, en *Praxis International*, vol. 7, nn. 3/4 (invierno 1987/1988), pp. 246 ss.

<sup>132</sup> N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Eds. Temas de hoy, 1997, p. 47 ss.

Esto sí tiene una dimensión social, en la que la templanza no queda como algo en parte mojigato, cuando se refiere sólo a uno mismo, para templar el consumo. Igualmente, la fortaleza tiene un carácter proporcional y de alteridad, aunque se ve poco y es que consiste en dar continuidad y solidez a la templanza y a la prudencia. Nos hace perseverar en la virtud.

Pero es en la justicia donde más se ve ese carácter de proporción y de proyección hacia el otro.<sup>133</sup> En ella todo está referido a la alteridad. En la justicia conmutativa, que es la más simple, porque hay que tomar en cuenta al otro con el que se realizan los intercambios de bienes o servicios, las transacciones o los contratos. En la justicia legal, que es más complicada, porque se toma en cuenta al otro para buscar la correcta administración de la justicia, sobre todo en vista de los desamparados, de los que no tienen protector, frente a los poderosos, que siempre tienen de su parte el privilegio de la ley y finalmente, en la justicia distributiva, que es la más compleja, porque mira a necesidades y méritos y atiende a las oportunidades y bienes que se tienen que dar, lo que antes era el bien común y que cada vez más se entiende en sentido social o verdaderamente comunitario. Allí la ordenación al otro está más visible, pues hay que tomarlo muy en cuenta para realizar verdaderamente esa distribución justa de los bienes, para que en verdad sean comunes, para que en verdad se realice el bien común.

## La parte de la filosofía política

La aplicación de la hermenéutica analógica a la filosofía política, también ha tomado en cuenta al otro y ha limado algunas dicotomías. Es una filosofía política hermenéutica, aunque se ha creído falsamente que la hermenéutica era apolítica o en todo caso, conservadora. Más bien, interpretando la realidad, ayuda a transformarla.<sup>134</sup>

Partiendo de la noción de justicia, que dejamos asentada en la ética, se ve la filosofía política como la que realiza esa justicia en el ámbito de la sociedad, con

---

<sup>133</sup> B. Williams, “La justicia como virtud”, en el mismo, *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993, pp. 111-122.

<sup>134</sup> M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Ed. Torres Asociados, S.A., 2006, pp. 137-138.

sus instituciones, formas de vida, etc. Al ser transformadora, tiene un aspecto utópico, una cara profética.<sup>135</sup>

En el ámbito de los derechos humanos, que son los que realizan la justicia, se ve que ellos requieren un ambiente de democracia, fuera del cual no pueden prosperar. Un estado de derecho se basa en los derechos humanos y la realización de los derechos humanos es, también, como el coronamiento de dicho estado, en el que no sólo se da la legalidad sino, además, la legitimidad.<sup>136</sup>

En la vertebración teórica de la filosofía política, realizamos un entramado de la hermenéutica crítica de Cortina y Conill con la analéctica de Scannone y Dussel. Así se nos manifiesta una hermenéutica analógico-crítica, como la que ha desarrollado Francisco Arenas-Dolz.<sup>137</sup> Esta filosofía analógico-crítica, al ser analógica, toma en cuenta al otro, como el análogo, como el alter ego, sobre todo como el semejante, el prójimo y al ser crítica, se opone a las diferentes exclusiones que se han hecho del otro y de su otredad y pugna por una hermenéutica y una política de la no exclusión.

Esto nos lleva de la mano a una superación de la pugna entre liberalismo y comunitarismo. De hecho, el liberalismo, como el de Rawls, ha recibido tantas críticas del comunitarismo, que ha incorporado muchos elementos de éste y el comunitarismo, por las críticas de los liberales, ha adoptado muchos rasgos de éste. De modo que ya se puede pensar en un híbrido analógico que supera esa dicotomía.<sup>138</sup>

Lo cual nos conduce, finalmente, a tratar del conflicto y sobre todo, de ese conflicto radical que es la guerra. La analogía tiene una dialéctica conflictiva, no meramente reconciliadora, como la hegeliana. Preserva los conflictos, conserva las características antitéticas de los opuestos que se reúnen y llega a una conciliación frágil pero suficiente, delicada pero bastante, que aspira a no ser efímera, sino

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 143-147. P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, Madrid: Caparros, 1989, pp. 136 ss.

<sup>136</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 102 ss.

<sup>137</sup> F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Numero especial de Analogía, n. 12, 2003, pp. 38 ss.

<sup>138</sup> E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 58-64; J. Prado Galán, *Salomón en la encrucijada. Tres dilemas éticos*, Palma de Mallorca: Calima Eds. 2004, pp. 75 ss.

duradera. Es una paz verdadera, porque no destruye los elementos opuestos que participan, sino que los hace convivir, los enseña a coexistir pacíficamente, como en el eros. Esta será una auténtica hermenéutica del conflicto.<sup>139</sup>

## Parte antropológico-ontológica

Como he dicho ya, en *Ser y tiempo*, Heidegger puso la hermenéutica como un existencial ontológico del ser humano, es decir, como una propiedad esencial del mismo. Allí se entiende al hombre como o ser-ahí (*Dasein*) y se dice que está en el mundo, pero de una manera propia, peculiar: conociendo, comprendiendo, es decir, interpretando, ejerciendo una existencia hermenéutica.<sup>140</sup> Y es que es verdad, hermenéuticamente vive el hombre en un mundo que le pide comprensión y lo hace interpretándolo, como un texto. Interpretando existe, siendo un texto el mismo, de sí mismo y para sí mismo, ya que es al propio tiempo autor y lector, creándose y comprendiéndose simultáneamente. Sobre todo se da esto en el caso de la interpretación del otro. Algo que el propio Heidegger puso como existencial fue el estar con el *Mitsein*, que después estudió y desarrolló su discípulo Karl Löwith. Este, de acuerdo con Hannah Arendt, otra discípula de Heidegger, vieron que el maestro se ocupaba poco o nada de la ética y la política; seguramente por eso eligió ese tema de tesis.<sup>141</sup>

Gadamer dice que toda interpretación lleva una aplicación.<sup>142</sup> Por eso es también auto-interpretación. Toda interpretación nos tiene que cambiar, nos tiene que hacer diferentes. No podemos ser los mismos después de la interpretación. Es una interpretación transformadora, trans-substanciadora. Hay una transubstanciación, que nos vuelve diferentes. En eso radica la fuerza de la interpretación y su fecundidad. La fecundidad de la hermenéutica para el hombre y esto ha de verse sobre todo en el caso de la interpretación del otro, del otro hombre. Es algo que

<sup>139</sup> F. Arenas-Dolz, “Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico- crítica”, en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Eds. Dialogo Filosófico, 2004, pp. 625-634.

<sup>140</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.), § 32, pp. 166 ss.

<sup>141</sup> F. Volpi, “Introducción” a G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 20 ss.

<sup>142</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 378 ss.

no puede dejarme igual. La interpretación del otro me cambia, me modifica, me hace diferente. El propio Gadamer oscila en el conocimiento de lo propio y lo extraño. Lo propio es uno mismo, lo extraño es el otro y los dos se acercan en la conversación, en el diálogo. Por eso la hermenéutica tiene que ser dialógica, para que aplique desde sí misma ese reconocimiento del otro que se da en la conversación dialogal.

Todo eso hemos visto que se realiza en la atención al otro, en la confluencia hacia él. Una hermenéutica del otro o de la otredad, de la alteridad, es una auténtica hermenéutica analógica. Porque la analogía se encuentra entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina la diferencia sobre la identidad y tal es nuestra experiencia humana. La analogía contiene una dialéctica que respeta los contrarios, no los aniquila, ni tampoco los supera, sino que los conserva, incluso con sus propiedades antitéticas, contrarias o contradictorias, pero conciliadas con una frágil concordia, producto de una negociación en la que se dan consensos y disensos. Por eso tiene que aplicarse a la ética y la filosofía política, porque es donde más se ven esos conflictos y donde más se nos manifiesta la presencia del otro.<sup>143</sup>

## Conclusión

Estas consideraciones sobre la ética y la filosofía política a partir de la hermenéutica analógica nos llevan a la consideración muy importante del otro. El otro es el análogo, el semejante, el prójimo y esto nos coloca en la perspectiva de la persona. Se trata, como diría Levinas, de un personalismo de la otra persona, un humanismo del otro hombre. También se ha visto en la filosofía política, en la que la hermenéutica analógica ha encontrado aplicación. Todo ello a favor del otro, de la alteridad, ya que en la analogía predomina la diferencia.

---

<sup>143</sup> D. E. García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Ed. Ducere, 2001; R. Álvarez Santos, *Hermenéutica analógica y ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2003; D. E. García González, *Hermenéutica analógica y sociedad*, México: Ed. Torres, 2005; A. Mota Rodríguez, *Ética analógica*, México: Número especial de Analogía, 19, 2006; N. Conde Gaxiola, *La hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*, México: Instituto Politécnico Nacional - Plaza y Valdés, 2008.

Esto ha querido hacer la hermenéutica analógica: Incursionar en el ámbito de la ética y en la filosofía política, para manifestarse como algo concreto y vivo, que puede servir al hombre. Ha encontrado despliegues interesantes en esos campos y ha tratado de aplicar el dechado de la analogía, que es el predominio de la diferencia, el respeto y reconocimiento de la alteridad. La diferencia y la alteridad es lo que colocan al hombre en el mundo, precisamente en un mundo más justo y habitable. Con ello haremos una filosofía más significativa para el ser humano, el de nuestro tiempo, que es algo que nos hace mucha falta.



7



## ÉTICA ANALÓGICA



## Introducción

En estas páginas me propongo extraer lecciones de los rasgos fundamentales de las grandes corrientes y los grandes pensadores de la ética en la historia occidental. Atender a su historia es benéfico por muchos motivos. En primer lugar, porque la filosofía, tal vez a diferencia de otros modos de saber, como las ciencias, mira atentamente a su historia, ya que muchos de los problemas siguen teniendo vigencia y resulta ilustrativo tomar en cuenta los modos en que fueron planteados y las respuestas que se les han dado. Eso nos ayudará a poner mejor las preguntas y a tratar de darles soluciones más cuidadosas.

Además, trataré de aplicar la filosofía de la historia a la ética o filosofía moral. En esa filosofía de la historia de la ética, intentaré hacer ver que la filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado las posturas univocistas, de una ética rígida, racionalista y legalista, con las equivocistas, de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista; ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial, la cual en pocas ocasiones se ha alcanzado y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla.

## La ética

La ética o filosofía moral, es la rama de la filosofía que estudia el comportamiento humano desde el punto de vista del bien y del mal en nuestra vida individual y social, trata de ver las razones por las que hacemos esto o aquello, acciones que tienen repercusión en los demás y por consiguiente, una responsabilidad.<sup>144</sup> Se trata de una responsabilidad moral, no jurídica, es decir, se relaciona con nuestra conciencia moral, no con un juez o un policía.

Así pues, si la ética es la disciplina filosófica que tiene que ver con lo que pensamos que debemos hacer, esto es, como debemos actuar, resulta que toda sociedad tiene su ética o si se prefiere, su moral. Precisamente empezamos a hacer verda-

---

<sup>144</sup> B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982, pp. 24-26.

dera filosofía moral o ética cuando cuestionamos esa moral recibida, para rescatar ciertas cosas de ella y cambiar otras. Esa filosofía moral o ética ha sido siempre una de las principales ramas de la filosofía. De ahí su importancia. El haber sido planteados dichos problemas en el pasado y haber intentado darles respuesta, es una riqueza de experiencia que nos queda. Es la historia como maestra de la vida, según la frase de Cicerón; sobre todo porque la experiencia nos hace aprender de los errores mismos y mucho más de los aciertos que en ella encontramos.

Siendo la ética un saber tan fundamental, por lo necesaria que es para el hombre y siendo una de las áreas en las que más se ha trabajado filosóficamente, su historia es muy rica y atender a ella muy benéfico y aleccionador. Espero colaborar a ésto con la presente exposición.

Como se sabe, la metafísica, basándose en la ontología y sobre todo, en la aplicación de ésta a la persona, que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, ésta a: la base de la ética. En efecto, según la idea del hombre que se tenga, será la ética que se adopte para él. Hasta hace poco se hablaba de que, al basar la ética en la filosofía del hombre, se cometía una falacia naturalista (Hume, Moore, etc.), consistente en obtener el deber ser a partir del ser o la valoración a partir de la descripción, pero recientemente ha habido conciencia de que no hay tal y de que, al contrario, tiene que darse ese proceso (Ricoeur, Putnam, Dussel, Moulines, etc.), pues es lo que hacemos continuamente. Por tanto, ya no se hace ese reparo y más bien se exige que la ética esté basada en una descripción de lo que se cree que es la naturaleza del hombre o por lo menos, la condición humana.<sup>145</sup>

## Hitos de la historia de la ética

En la ética griega vemos que las principales doctrinas (Sócrates, Platón, Aristóteles, epicúreos, estoicos y neoplatónicos) tienen la razón o *logos* como aquello que conduce al fin o bien que se propone con carácter de felicidad.<sup>146</sup> Ese *logos* es

---

<sup>145</sup> H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

<sup>146</sup> L. Robin, *La morale antique*, Paris: PUF, 1963, pp. 15-17.

tanto razón como proporción, medida, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o *análogos*. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, en una proporción que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los extremos de las acciones y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (*orthos logos*).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días y por ello la reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos nos es de tanta ayuda. La noción de virtud (*arete*), que es tan antigua, vuelve en la actualidad. Los griegos iniciaron este ideal de la virtud; fue recogido por los medievales, sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna y en la contemporánea comienza a regresar. En efecto, muchos filósofos morales de nuestros tiempos recurren de nuevo a una ética de virtudes, esto es, acuden a las virtudes para vertebrar una ética que vaya más allá de la sola ley, para dejar su impronta en el ser humano, en sus estructuras profundas, ontológicas, lo cual es lo que se siente que vale y es lo que ahora se está necesitando.

También se tenía, entre los griegos, una ética basada en la naturaleza humana, lo que se llamaba ley natural. En la modernidad, con Hume, se consideró que esto era un paso en falso, a saber, fundar el deber ser en el ser o pasar de la descripción a la valoración (la falacia naturalista); pero ahora se está dejando de ver como un paso falaz y se está aceptando que es no solo un paso posible o válido, sino necesario, conocer al hombre para ver qué ética se le va a entregar y en esto también encontramos la analogía, pues ella da la sensibilidad para percibir que la ética no se impone *a priori*, sino que se saca, *a posteriori*, de nuestro conocimiento de nosotros mismos.

En la Edad Media vemos, en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelar-

do, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos y el equilibrio analógico entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la primera es orientada por la segunda y esta última es una plasmación de la razón.<sup>147</sup> Pero este equilibrio analógico se pierde y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al cientificismo (precursor del empirismo).<sup>148</sup>

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada, pocas leyes y bien claras, mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente, que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes (la de las virtudes y la de las leyes), igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

En la modernidad, se vuelve a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, con Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la eclosión en su absolutismo monárquico, pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo

---

<sup>147</sup> Un excelente resumen de la doctrina moral del Aquinate es E. Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Aguilar, 1944, pp. 204 ss.

<sup>148</sup> L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990, pp. 170 ss.

está representado por Montaigne, el escéptico y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento y no a la razón<sup>149</sup> y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres en dos partes*: una teoría del derecho (y correlativamente de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual se daba la apariencia de proveer un estatuto suficiente a cada uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo.<sup>150</sup>

Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aún cuando parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico.<sup>151</sup> Un intento de conciliación analógica de estos dos tipos de éticas se da en Bergson, pero toma un sesgo distinto, intuicionista y se acerca a la equivocidad.

En muchos pensadores de la ética contemporánea se nota la presencia de una ética de la virtud, la cual los hace presentarse como analógicos, ya que la virtud es proporción y esto es la analogía. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta puede hablarse de una franca recuperación. Con ello se plantean las posibilidades de un replanteamiento de una ética analógica, después de la pugna entre éticas univocistas y equivocistas.

---

<sup>149</sup> A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970, pp. 167-172.

<sup>150</sup> Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris: PUF, 1974, pp. 61 ss.

<sup>151</sup> J. Vialatoux, *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966, pp. 30 ss.

Algo de ésto lo vemos en la ética mas reciente.

Vemos en los contemporáneos cómo ha habido una oscilación entre diversos extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos).<sup>152</sup>

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado o al menos, ha sido presionado por las críticas que se propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los neonaturalistas wittgensteinianos, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir (o reconstruir) una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

## Filosofía de la historia de la ética

Apliquemos ahora la filosofía de la historia a la historia de la ética o filosofía moral. En nuestro recorrido por sus principales trazos hemos encontrado una especie de dialéctica, que va de las éticas unívocas (demasiado rígidas y objetivistas) o equívocas (demasiado abiertas y subjetivistas o relativistas) a la búsqueda de una ética analógica. Esta ética analógica trata de evitar el racionalismo de las unívocas,

---

<sup>152</sup> M. Warnock, *Ética contemporánea*, Barcelona: Ed. Labor, 1968, pp. 31-58; W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 72 ss.; J. Sadaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid: Mondadori, 1989, pp. 9-13.

pero sin caer en el empirismo de las equivocaciones y lo que logra, en algunos momentos, es un equilibrio o armonía entre esos opuestos.

Algo que también se ha visto en la historia de la ética, es su dependencia de una ontología y una antropología filosófica. No en balde ha caído en descrédito la acusación de que tomar en cuenta la filosofía del hombre para fundar la ética es cometer falacia naturalista. Más bien se ha reconocido que es lo que siempre hacemos y por ende, lo que debemos hacer (donde, paradójicamente, se asume ese paso). Autores tan connotados y de orientación tan diversa como Ricoeur, Searle, Putnam, Dussel y Moulines han insistido en que dar ese paso no es falacia alguna, sino, antes bien, lo que se necesita. ¿Cómo vamos a edificar una ética sin conocer al ser humano, que es al que se le va a hacer habitarla? Hasta podría decirse que sólo a condición de conocer al hombre, se puede edificar esa ética que se le va a destinar.

Otra cosa que hemos podido observar en la historia de la ética es que se da, sobre todo, una pugna entre éticas de leyes y éticas de virtudes. Las éticas antiguas fueron de virtudes y las modernas, de leyes. Pero se ha visto, también, que se pueden combinar y tener unas pocas leyes que guíen en la consecución de las virtudes.<sup>153</sup> Hay, sobre todo, ciertos principios que son muy necesarios. También hemos podido apreciar, que se han dividido las éticas en éticas deontológicas y éticas teleológicas, pero que, en definitiva, se pueden mezclar y obtener así más provecho. Lo mismo pasa con las éticas formales y las éticas materiales; las éticas formales son demasiado vacías y las éticas materiales demasiado ciegas; hay que conjuntarlas en lo posible. De manera parecida ocurre con las éticas de la justicia y las éticas del bien, ya que la justicia es necesaria, pero no suficiente, pues la felicidad es la que le da sentido. Todo esto nos habla de la necesidad de la prudencia, que es la que equilibra y la que da la proporción, la analogía. Con lo cual apreciamos la fuerte presencia que tiene la analogía en la construcción de la ética y la importancia grande que se le debe conceder.

---

<sup>153</sup> C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988, pp. 71 ss.; el mismo, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 103 ss.

De hecho, la analogía o proporcionalidad, que es equilibrio y armonía, medida y equidad, ha estado presente en todas las etapas de la historia de la ética. Es el constitutivo de la *phrónesis* o prudencia, la cual sirve de puerta para todas las virtudes morales o éticas. La prudencia es la virtud ética por excelencia y es la que abre a la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, la templanza es la proporción en la satisfacción de las necesidades humanas, la fortaleza es la proporción que ayuda a preservar y a mantener esa dinámica o proceso y la justicia es la proporción en las relaciones humanas o sociales. Es omnipresente en la vida ética y como la prudencia es proporción, analogía, hace que el pensamiento analógico sea tan relevante para la filosofía moral o ética.

De esta manera, observamos que en los moralistas griegos esta muy presente la analogía o analogicidad, por su sensibilidad tan orientada hacia la proporción, medida, equilibrio o armonía. Es la ética de la virtud y casi no se da la de la ley (incluso Platón, en la *República*, plantea quitar las leyes, para quedar con ciudadanos virtuosos, pero, al ver que los ciudadanos son poco virtuosos, volvió a acudir a la legislación, en las *Leyes*). A pesar del equivocismo de los sofistas y del univocismo de Platón, la analogicidad se recupera en Aristóteles y de otra manera, en estoicos y epicúreos. La época medieval recogió ese ideal analógico y trató incluso de conciliar, por ejemplo en Santo Tomás, la ética de las virtudes con la ética de leyes; unas pocas leyes nos pueden ayudar a desarrollar las virtudes. Con el voluntarismo escotista y el nominalismo ockamiano, se pierde esa analogicidad, pero ya esos autores abren la puerta a la modernidad. En la era moderna, decae mucho la analogía, la analogicidad, con las éticas unívocas de los racionalistas y las equívocas de los empiristas; algo se salvaguarda de analogismo en Pascal, Kant y Nietzsche y en la época contemporánea, se ve la ética distendida entre el científicismo de algunos analíticos y el emotivismo de algunos otros analíticos y de los posmodernos. Hay, sin embargo, intentos de una ética analógica en autores como Elisabeth Anscombe, Peter Geach, Phillipa Foot, Bernard Williams y Alasdair MacIntyre.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Una idea interesante, parecida a la de Santo Tomás, de combinar leyes y virtudes, es decir, una moral de virtudes con una moral utilitarista, se encuentra en un autor muy reciente, a saber, J. Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE, 2007, pp. 264-289.

Por eso hace falta una hermenéutica analógica, que nos de la posibilidad de superar la acusación de falacia naturalista, por la anulación que de ella efectúa como falacia (haciendo ver que es un paso válido y legítimo, incluso necesario). También, que nos haga recuperar una ética de virtudes, sobre todo con la llave de la *phronesis* o prudencia y que nos haga buscar la proporción, el equilibrio o mesura, de modo que evitemos los planteamientos excesivos de las éticas unívocas y las equívocas.

Si vemos que en el tiempo reciente, por obra de pensadores como Putnam, la llamada “falacia naturalista” ha perdido su fuerza destructora e incluso se ha colapsado y —por así decirlo— ha dejado de ser falacia, nos daremos cuenta de la importancia de interpretar al ser humano antes de normarlo, para poder darle una ética que corresponda a lo que él es. Asa apreciaremos lo fundamental que puede ser una hermenéutica para ésto y concretamente, una hermenéutica que ayude a recuperar y a volver a levantar esa ética analógica de la que hemos hablado, esto es, se requiere una hermenéutica analógica, para que pueda hacerle digna compañía.

## Ética y hermenéutica analógica

La ética será diferentemente entendida, si es planteada desde la hermenéutica o si no. Si es planteada desde la hermenéutica, implica que se ha de interpretar al ser humano para poder darle la ética que le conviene. De esta manera se excluye la tal falacia naturalista, viéndola a ella misma como nacida de un antinaturalismo igualmente falaz. Esto permite hacer una especie de hermenéutica de la facticidad del ser humano, un estudio de la naturaleza del hombre para poder darle una ética que le resulte proporcionada, que le sea adecuada.

Asimismo, la ética adquiere su tonalidad propia si es planteada desde una hermenéutica analógica o si no.<sup>155</sup> Si es planteada desde una hermenéutica unívoca, con una concepción rígida del hombre, puramente naturalista, casi biologicista, llevara a una ética rigorista, demasiado determinista, sin ningún resquicio para la libertad o para la diversidad cultural, si es planteada desde una hermenéutica

---

<sup>155</sup> M. Beuchot, *Ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2004, pp. 69 ss.

equivoca, con una concepción ambigua del hombre, puramente culturalista, casi historicista, llevará a una ética relativista, incluso subjetivista, sin ningún resquicio para la universalidad, por eso tiene que ser planteada desde una hermenéutica analógica, a fin de que tenga una concepción del hombre que admita tanto su lado natural como su lado cultural, su lado biológico y su lado psico-social, que deje lugar a una libertad situada, como lo es la misma interpretación.

Así, una ética acompañada por una hermenéutica unívoca, es solamente de leyes; una ética acompañada por una hermenéutica equivoca es meramente de casos, pura casuística y una ética acompañada por una hermenéutica analógica atiende tanto a las leyes como a los casos, por lo que es más bien una ética de virtudes, las cuales admiten un poco de leyes y mucho de casuística, llegando a una mediación efectuada por las virtudes morales, que operan con algunos lineamientos de principios o leyes y mucho de ejercicio o práctica en los casos concretos.<sup>156</sup>

Sobresale en ella la virtud de la prudencia, esto es, la *phrónesis* de los griegos, principalmente en Aristóteles, que la vela como una especie de sabiduría de lo concreto, particular, contingente y mudable. Esa difícil sabiduría requeriría mucho de sutileza, fineza o cuidado, para aplicar la ley moral al caso concreto o para encuadrar un caso concreto en la ley moral, que es genérica.

También tienen cabida la templanza, que es la moderación en la satisfacción de necesidades y que muestra como aspecto social el dejar algo para los demás, del modo en que la interpretaba modernamente Norberto Bobbio e igualmente la fortaleza, que daba la capacidad de persistir en esa actitud de dejar a los demás algo, no como tolerancia, sino como solidaridad.

Pero en especial se aplica la virtud de la justicia, que consiste en una voluntad firme de dar a cada quien lo que le es debido. En esa constancia, lo sabemos, se aplica la fortaleza, que le da continuidad. El dar a cada quien lo que se le debe es lo que la distingue de la benevolencia o de la caridad, que da al otro lo que no se le debe, sino lo que se le quiere dar. La justicia tiene tres clases principales: la con-

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 112 ss.

mutativa, que opera entre particulares en las transacciones y hace, por ejemplo, que se cobre y se pague lo que es debido por un bien o un servicio; la justicia legal, que opera del estado hacia los particulares y hace que se administre a cada una de las partes lo que le es debido y la justicia distributiva, que opera también del estado hacia los particulares y vela porque a cada quien se le dé lo que se le debe de los bienes comunes, sean cargos o beneficios o lo indispensable para la vida.<sup>157</sup>

Algunos han añadido la justicia social, que aseguraría el que todos tuvieran esos bienes y servicios indispensables para la vida, como el alimento, el vestido, el techo, la defensa y el acceso a la cultura y al descanso. Pero a veces se la ve como un aspecto de la anteriormente mencionada justicia distributiva, porque depende de que el estado dé verdaderamente a cada uno de los ciudadanos lo que le es debido, basándose en necesidades y méritos.

De esta manera vemos la ética estructurada con base en virtudes. Pero también a base de leyes, las cuales no están reñidas con las virtudes, antes bien les dan cauce y orientación. Recordemos que Platón quiso establecer en la *República*, una sociedad basada en las virtudes de los ciudadanos y tuvo que cambiar eso, en *Las leyes*, dotando a la sociedad de una legislación. Por eso Aristóteles trata de conjuntar ambos aspectos y parece que es lo más adecuado para el hombre: no podemos suponer que es totalmente malo, pero tampoco podemos suponer que es totalmente bueno o virtuoso.<sup>158</sup>

## Conclusión

Como resumen y conclusión, la aplicación de la filosofía de la historia a la ética, que hemos ensayado, nos hace ver que la ética o filosofía moral ha pasado por una historia en la que han luchado a muerte las posturas univocistas, esto es, las que tienen una ética rígida, racionalista y legalista, con las posturas equivocistas, a saber, las de una ética demasiado abierta, relativista y subjetivista, con ello nos damos cuenta de que ha hecho falta una ética analógica, moderada y prudencial,

---

<sup>157</sup> A. Cortina, *Crítica y utopía. La Escuela de Francfort*, Madrid: Cincel, 1986 (reimpr.), pp. 152-177.

<sup>158</sup> O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, pp. 191 ss.

la cual, en pocas ocasiones se ha alcanzado y por eso hemos de seguir luchando para conseguirla; será un proyecto para el futuro.

Esto es algo que nos compete como filósofos y como seres humanos, pues como filósofos proponemos sistemas morales, pero como hombres los cumplimos y más nos vale tomar en cuenta al hombre, estudiarlo primero, para levantar una ética que le sea apropiada, adecuada. De otra manera, obtendremos éticas unívocas, que no le quedan por rígidas y cortas o éticas equívocas, que no le van por demasiado largas y abiertas. Hay que encontrar la mediación prudencial que da la analogía, con una ética humana y humanista, a la medida del ser humano.



**LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA  
Y EL DERECHO**



## Introducción

El derecho ha sido un campo privilegiado para la aplicación de la hermenéutica. Pues bien, aquí trataré de proponer una hermenéutica analógica para el derecho. Tiene la particularidad de estar articulada por la noción de analogía, tipo de significado que se coloca entre la univocidad y la equivocidad. La analogía es intermedia a ellas, no alcanza la univocidad, sino que en ella predomina la diferencia, la equivocidad, pero no se va a la completa ambigüedad, sino que se afana por lograr un equilibrio, una tendencia todavía a la objetividad.

Aplicaremos la hermenéutica analógica al derecho, sobre todo en forma de filosofía del derecho, esa iusfilosofía que se necesita en la actualidad, vertebrada de manera hermenéutica, para la interpretación jurídica y además analógica, articulada en la noción de *phrónesis* o prudencia, que da la jurisprudencia que ahora se requiere, pues la prudencia es proporción sumamente analógica. Pero también siguiendo la articulación de la justicia, que también tiene el esquema de la analogía. En efecto, todas estas virtudes son altamente analógicas, pues se basan en la proporción y analogía, significa proporcionalidad. Veamos, pues, el modo de su conexión.

## Hermenéutica y derecho

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Trata de hacerlo de manera a la vez comprensiva y crítica. En el caso del derecho, algunos la han visto como más bien comprensiva, como Ricoeur y otros la han visto predominantemente como crítica, por ejemplo Foucault.<sup>159</sup> Lo ideal es unir ambos aspectos, el comprensivo y el crítico, como caras de la misma moneda. Concepto y juicio se unen en la interpretación.

En todo caso, el derecho consta de textos y los textos que no son totalmente claros requieren de interpretación, lo cual ocurre con la mayoría. No es el tex-

---

<sup>159</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid: Caparros, 1999, pp. 139 ss.; M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.), pp. 121 ss.

to jurídico la excepción, pues todos los juristas concuerdan en que los textos jurídicos (leyes, testamentos, etc.) tienen ambigüedades y lagunas. Cuando se da la ambigüedad, el recurso de los juristas ha sido la jurisprudencia y lo mismo en el caso de lagunas del derecho. En todos estos casos ha tenido un uso muy amplio la analogía. Ciertamente que se excluye del derecho penal, pero en la mayoría de los otros casos se hace jurisprudencia y con ello, la analogía tiene cabida.

Como en todos los casos en los que hay polisemia o multivocidad, el texto jurídico pide interpretación, requiere de la hermenéutica. No siempre posee la deseada claridad y es cuando tiene cabida la interpretación. De hecho, gran parte de la función del jurista, sea juez, abogado o fiscal, es el de interpretar, además de argumentar, inclusive, puede decirse que, para poder argumentar, primero se tiene que comprender la ley, es decir, tiene anterioridad la hermenéutica a la teoría de la argumentación. La hermenéutica jurídica es condición para la teoría de la argumentación jurídica. De alguna manera, Ricoeur las junta en un mismo acto complejo de enjuiciamiento jurídico.<sup>160</sup>

De cualquier modo, el derecho se ha auxiliado de la hermenéutica. Algunos, como Emilio Betti, han hecho *ex professo* hermenéutica jurídica, otros, se han dedicado a aplicar las hermenéuticas que se han elaborado.<sup>161</sup> Juristas célebres, como Norberto Bobbio y Manuel Atienza, se han destacado como agudos hermeneutas jurídicos e incluso como pensadores que han sabido usar la noción de analogía.

Por eso, la hermenéutica puede prestar un gran servicio al derecho, a los textos jurídicos, sobre todo, una hermenéutica analógica, que, además de tener esa gran tradición de ayuda, que da la hermenéutica jurídica, sea una hermenéutica analógica del derecho, una hermenéutica jurídica analógica, que utilice este gran concepto que tiene también una prolongada presencia en la interpretación del derecho. Ambas cosas, hermenéutica y analogía, se unirán para apoyar al derecho en sus funciones, la principal de ellas, la interpretación jurídica.

---

<sup>160</sup> P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 157 ss.

<sup>161</sup> A. Osuna, *La hermenéutica de Gadamer y el derecho*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1985.

## Su relación en la historia

Así, pues, la hermenéutica ha tenido una gran presencia en la historia del derecho. En realidad, muchas escuelas jurídicas han sido escuelas de interpretación, comunidades de hermenéutica jurídica.<sup>162</sup> La hermenéutica jurídica ha abarcado la interpretación de las leyes, pero también de los principios que las apoyan. De hecho, han tenido mucho de escuelas filosóficas frente al derecho, han sido escuelas iusfilosóficas, de filosofía del derecho. Todo jurista tiene una filosofía del derecho, aun sin quererlo, al modo como, por ejemplo, todo historiador tiene una filosofía de la historia, que se manifiesta en la historiografía que hace, aunque él no sea muy consciente de ella.

Desde la antigüedad, las escuelas jurídicas han sido formas de interpretación. Tenemos, por ejemplo, que entre los romanos, Tiberio Cornucano, hacia 250 a.C. realizaba esa función con su enseñanza. En 204 a.C., Gnaeo Flavio redacta el *ius flavianus*, que lleva interpretación. Hacia 97 a.C., Mucio Scévola escribe unos *Libri iuris civilis*, donde ejerce la hermenéutica. A su escuela pertenece Cicerón (106-43 a.C.). Marco Porcino Catón y Servio Sulpicio Rufo profundizan en la hermenéutica jurídica, con la jurisprudencia.<sup>163</sup>

Vienen luego los proculeyanos, fundados por Antonio Labeón y los sabinianos, por Ateyo Capitón. A la escuela sabiniana pertenecieron Sexto Pomponio y Gayo. El primero hizo *enchiridia* o manuales y el segundo escribió sus *Institutiones*, ejemplo de hermenéutica jurídica, en 161 d.C. Salvio Juliano escribió el *Edicto perpetuo* (135 d.C.) y Emilio Papiniano, *Quaestiones y Responsa*, en registro interpretativo. Discípulos de este último fueron Julio Paulo, Domicio Ulpiano y Herenio Modestino. El primero escribía unas *Sentencias* y los otros dos fueron grandes jurisconsultos. Justiniano (483-565), emperador de Constantinopla, unifica el derecho romano-bizantino y su asistente Triboniano añadía *cincuenta decisiones*, de índole hermenéutica. Hermenéuticos también fueron el *Digesto o Pandectas* y las *Institutiones*, del propio Justiniano.

---

<sup>162</sup> G. Margadant, *Panorama de la historia universal del derecho*, México: Porrúa, 2004, pp. 10 ss.

<sup>163</sup> W. Kunkel, *Historia del derecho romano*, Barcelona: Ariel, 1982, pp. 108 ss.

En la Edad Media hubo una escuela de glosadores, en Bolonia (siglos XII y XIII). Irnerio estudia el Digesto y lo interpreta en sentido literal. Glosadores del *Corpus iuris civilis* fueron Martinus Gosia, Hugo de Alberico y otros. Fue célebre la *Glossa ordinaria* de Acursio. Desde finales del s. XIII hasta el s. XV, está la escuela de los comentaristas, en Perugia. A ella pertenecen Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), Alberico de Roste, Paolo di Castro y Jasón de Meino, entre otros. Estudiaban *quaestiones* y redactaban consilia o sentencias de los jueces.<sup>164</sup>

A finales del S. XV y en el XVI está presente la escuela humanista del derecho, ya en la modernidad. En ella destacaron Alciato (1492-1533), Budaeus (1467-1540), Ulrico Zaucius (1461-1535), Cuyacius (1522-1590) y Donellus (1527-1591). Combatieron el *mos italicus* e impusieron el *mos gallicus*. Estos franceses pasaron a Holanda su hermenéutica, que allá se hizo muy elegante y erudita, con Ulrico Huber, Beotius y otros.

El *usus modernus pandectarum* fué principalmente alemán, pero lo adoptaron Diego Covarrubias y Leyva (1512-1577), Andreas Tiranquellus (1532-1597) y Menochius (1532-1607). En el XVII se da una escuela iusnaturalista moderna, con Hugo Grocio (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694) y Christian Thomasius (1655-1728), maestro de Leibniz y antecesor de Kant en la distinción entre moral y derecho.<sup>165</sup>

En el s. XIX se ve decaer la hermenéutica jurídica, por el positivismo. Pervive en la escuela francesa de la exégesis, con representantes como Delvincourt, Duranton, Aubry, Marcade y otros. Resurge en el s. XX, con cultivadores como Emilio Betti, Norberto Bobbio y Ronald Dworkin. Más recientemente, se ha dado un verdadero renacimiento de la hermenéutica jurídica, con múltiples autores.<sup>166</sup> Inclusive en la filosofía posmoderna del derecho, se exagera la injerencia de la hermenéutica y se llega a la consideración de que todo es texto y la textualidad nos aleja de la realidad. La llamada filosofía crítica del derecho, como la de Carlos Cárcova, en Argentina, tiene esta pretensión.

---

<sup>164</sup> J. H. Merryman, *La tradición jurídica romano-canónica*, México: FCE, 1980 (2a. reimpr.), pp. 26 ss.

<sup>165</sup> R. Vigo (h), *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*, Buenos Aires - Santa Fe: Rubinzal-Culzoni, 1984, pp. 92 ss.

<sup>166</sup> A. Kaufmann, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Bogotá: Temis, 1992; C. I. Massini, "La teoría del derecho en el tiempo posmoderno", en *Doxa*, 21/II (1998), pp. 289-303.

En esta historia se ve el afán de los juriconsultos por alcanzar el sentido literal de las leyes o más bien, luchando por huir del sentido laxo.<sup>167</sup> Los literalistas son los univocistas y los laxistas son los equivocistas allí. Es congruente que en el derecho, en la hermenéutica jurídica, haya una lucha contra el laxismo y se procure el literalismo; pero la misma historia ha enseñado que dicho sentido literal es las más de las veces inalcanzable. Por eso se ha necesitado una postura intermedia y mediadora, la de la analogía, concepto que ha tenido un uso privilegiado en la hermenéutica jurídica. A resultas de ello se ha buscado una hermenéutica analógica para la interpretación jurídica.

## Hermenéutica analógica y derecho

Trataré ahora de aplicar la hermenéutica analógica al derecho.<sup>168</sup> Según hemos dicho, la hermenéutica se aplica al derecho como interpretación de textos jurídicos. Por otra parte, la analogía ha sido muy utilizada en el derecho, cuando no hay claridad en los instrumentos jurídicos o cuando, incluso, hay lagunas en la ley. Es algo que se hace en la jurisprudencia y es que, al ser la analogía un modo de significar que se coloca como intermedio entre la univocidad y la equivocidad, nos hace tener agudeza para ver en los documentos del derecho la falta de claridad, la ambigüedad y subsanarla. Pero la analogía no solamente se aplica en el derecho como el razonamiento analógico (que, sin embargo, se excluye del derecho penal, para favorecer al acusado), sino que también se puede aplicar como interpretación analógica, buscando la intención del legislador de una manera no completamente diáfana, pero sí lo suficientemente evidente como para aplicarla buscando la justicia a la que tienden las leyes.

Veamos qué es una hermenéutica analógica. Ésta usa el concepto semántico de analogía, modo de significar que se coloca entre los de la univocidad y la equivocidad. La univocidad, que es la significación clara y distinta, se da pocas veces en las leyes; siempre hay excepciones, casos difíciles, etc.; sin embargo, ya que la equivocidad es la significación oscura y confusa, no podemos dejar a las leyes

---

<sup>167</sup> M. Beuchot, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006, pp. 32 ss.

<sup>168</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y derecho*, Buenos Aires - Santa Fe: Rubinal-Culzoni, 2008, pp. 27 ss.

sumidas en esa vaguedad. De este modo, una hermenéutica analógica sabe que no es plena y perfecta, pero que alcanza la suficiente claridad como para hacernos comprender el significado de un texto jurídico. Esto se requiere para realizar el objetivo del derecho: la justicia.

Así, la hermenéutica jurídica actual se debate entre posiciones unívocas y equívocas. Una hermenéutica jurídica unívoca pretende llegar al significado cabal y completo de un texto jurídico, rescatar del todo la intención del autor del mismo, que en este caso es el legislador, más allá de toda intervención del intérprete, que en este caso es el juez. En cambio, una hermenéutica equívoca desespera de encontrar ese significado y esa intención del autor, por lo que se derrumba en la interpretación sin fin, irreductible, inconmensurable, relativista y subjetivista, incluso lleva al escepticismo. Como se ve, esto sería fatal en el derecho. A diferencia de ellas dos, una hermenéutica analógica no pretende alcanzar el significado unívoco o inequívoco del autor (legislador) en el texto jurídico (ley), pero tampoco se da a la deriva de los significados inalcanzables, se coloca en la mediación de lo suficiente y con ello basta para procurar el bien común de la sociedad, que es lo que brilla en la justicia legal.

La más peligrosa ahora es la hermenéutica equívoca, muy presente en los ámbitos de la posmodernidad. Es peligrosa porque está llevando a un relativismo muy extremo, que puede desembocar en un escepticismo sin salida. Por eso hemos de acudir a un autor que se enfrentó con ese problema de la interpretación que puede ser infinita y subjetiva: Charles Sanders Peirce. Él nos da, como recurso para que las interpretaciones no se vayan al infinito, el acotamiento que da la comunidad hermenéutica, para lo cual se necesita el diálogo. Es en la comunidad de intérpretes, como encontramos los límites de la interpretación; el diálogo con los Buenos intérpretes, sobre todo con los clásicos de la disciplina, nos ayudará a encontrar los límites, la adecuación.

Peirce entiende la analogía como iconicidad, como el signo icónico, que es intermedio entre lo natural y lo cultural.<sup>169</sup> Es la mediación entre lo unívoco y lo

---

<sup>169</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Ch. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1931-1958, 2.247-9.

equivoco. De este modo, una interpretación analógico-icónica es mediadora e intermediaria entre esos dos extremos de la claridad inalcanzable y de la oscuridad irreductible. Una interpretación analógica del derecho pone límites tanto a la univocidad, que no es alcanzable, como a la equivocidad, que nos pierde. Y se coloca en el justo medio de ambas, con lo cual se vuelve medio de alcanzar lo justo, la justicia.

Tal sucede en dos virtudes que son altamente analógicas, a saber, la prudencia o *phronesis*, de la cual viene la jurisprudencia y la equidad o *epeiqueia*, que es la aplicación adecuada de la ley, que es general, al caso concreto, que es particular. La jurisprudencia es aplicación correcta de la ley a casos difíciles o que no están explicitados en ella, por medio de leyes semejantes o de casos semejantes, hasta llenar las lagunas o implementar leyes nuevas que satisfagan el punto. La equidad es un paso más, es la sutileza para aplicar la ley al caso concreto, buscando el bien de las partes, de modo que no se lastime a nadie sino que, antes bien, se ayude a todos a avanzar en la vida social. Y la sutileza es una virtud hermenéutica, la más propia del hermeneuta o intérprete, la cual aquí se ve aplicada al derecho, en la virtud de la equidad, aparejada a la de la prudencia jurídica.<sup>170</sup>

Esto se ve, sobre todo, en algunas aplicaciones de la hermenéutica analógica a algunos puntos de la filosofía del derecho, sobre todo al de la conexión entre derecho y ética, que ahora está siendo muy estudiada. Si el derecho se desconecta de la ética, no buscará la justicia y esto es algo en lo que insisten mucho los iusfilósofos actuales, como Dworkin. Más aún, se requiere la ética para que la ley nos lleve a la justicia, para que se realice en efecto el bien común de la sociedad que es la finalidad del derecho mismo y de las leyes que contiene.

No en balde la hermenéutica jurídica tiene por cometido interpretar, como diría Montesquieu, el espíritu de las leyes y no solamente su letra. Además de que es sumamente difícil llegar a la interpretación correcta de la letra de la ley y las más de las veces hemos de contentarnos con una aproximación analógica, conviene

---

<sup>170</sup> C. I. Massini, “La interpretación jurídica como interpretación práctica”, en *Persona y derecho*, 52 (2005), pp. 425 ss.; R. L. Vigo, *Interpretación jurídica*, Buenos Aires - Santa Fe: Rubinzal-Culzoni, 1999, pp. 45 ss.

interpretar su espíritu, esto es, cuál fue la intencionalidad del legislador, cuáles son los principios en los que se basa y están latentes o presupuestos, etc. Las leyes tienen como finalidad el bien común, el bienestar de la comunidad o sociedad y esa teleología tiene que descubrirse en la misma deontología que revisten.

Se ha dicho que esto es incurrir en la falacia naturalista, la cual consiste en pasar del ser al deber ser, de la descripción a la prescripción. Pero la misma hermenéutica, al igual que la pragmática, se han encargado de hacernos ver que no hay tal falacia, que no es un paso en falso, sino, antes bien, uno que damos continuamente y que necesitamos dar, para poder desarrollar una ética o un derecho.<sup>171</sup> En efecto, Hilary Putnam se ha encargado de mostrar que no hay tanta separación entre la descripción y la valoración y que casi en todo lo que describimos ponemos una marca valorativa. No estamos, como seres humanos, tan escindidos, como si se tratara de dos sectores que son incompatibles e incommunicables. Más bien necesitamos dar ese paso, practicar esa abertura en lo que los positivistas han querido poner como muro infranqueable, para pasar a la valoración y la prescripción, que son aspectos de nuestro humano existir y que, además, tienen que basarse en la descripción del ser humano, para poder darle una ética o un derecho que en verdad le convengan. Se construye el derecho partiendo de una concepción del hombre, de nuestro estudio del ser humano. De otra manera corremos el peligro de construir un derecho que le resulte extraño, ajeno o contrario, es decir, inhumano. Ya sea por falta de rigor o por exceso de éste. Es decir, un rigor excesivo, como el que se da en algunos racionalismos y positivismos, como el racionalismo de Spinoza, que construyó una ética sin libertad, para robots, inhumana o como el positivismo jurídico de Kelsen, muy científico pero deshumanizado; con todo, hay que hacerlo sin caer en el extremo de algunos posmodernos que hablan de la ley como mera narración, como mera textualidad, carente de realidad ontológica. Hay que llegar a una postura intermedia, en la que se tenga una ley firme, pero abierta, esto es, que supere lo obtuso de la concepción positivista de la ley, puramente normativista, es decir, que permita discernir cuándo hay leyes injustas, deplorables o que dañan al hombre, pero sin caer en el extremo equivocista de dejar la ley en el relativismo, en el escepticismo o en el nihilismo.

---

<sup>171</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, ed. cit., pp. 28-29.

Hay que rescatar la idea antigua y clásica de que el derecho tiene como objeto la justicia, de que el *ius* tiene como meta la *iustitia*; por eso había tratados *De iustitia at iure*, como dos cosas que no se pueden separar. Son dos aspectos que han de acompañarse siempre, que están el uno en función del otro. Y con ello se recupera esa dimensión ética del derecho con la que se la quiere volver a conectar. Es el aspecto humano del derecho, con el que se recuerda que el derecho esta para servir al hombre, para buscar el bien común, para el bienestar de la sociedad. Con ello no solamente se recupera el lado de la justicia que va con el derecho, sino el lado del bien, de la buena vida o vida buena (calidad de vida o realización, etc.), que va más allá de la justicia, al bien. Y con ello humanizamos el derecho, lo ponemos al servicio del hombre, para que no esté al revés, como a veces ha estado, el hombre al servicio del derecho, de la ley. Para eso se necesita la intervención de la hermenéutica y de una hermenéutica analógica; de la hermenéutica, para que se interprete la intencionalidad del derecho y de la analogía, para que se interprete su intencionalidad humana, justa y benéfica.

## Hermenéutica analógica y derechos humanos

De manera especial se muestra fructífera la hermenéutica analógica al ser aplicada a los derechos humanos. En primer lugar, por evitar la ya mencionada falacia naturalista, pretendida falacia y la desenmascara como tal, como falsa falacia, artilugio de los iuspositivistas para sacar la consideración del hombre y de la ética del derecho, pugnando por una ciencia del derecho, esto es, una consideración del derecho dizque científica, pero deshumanizada. La ciencia tiene que estar a favor del hombre, si no, es una ciencia muy raquítica.<sup>172</sup>

Recientemente se ha insistido en que la ciencia no es neutral frente a la ética, está impregnada de presupuestos morales por lo tanto, de obligatoriedad moral, hay que reconectarla con la ética, so pena de que pueda ser usada incluso para ir en contra del hombre. Los mismos derechos humanos tienen este espíritu, de procurar el bien del ser humano, lo cual era la actitud de fondo en los que pedían que

---

<sup>172</sup> H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

el derecho fuera justo, que el derecho y la ética no fueran separados. Antes bien, la ética hace que sólo pueda ser derecho el que sea justo, el que vaya a favor del hombre. Si la modernidad desconectó la ética del derecho, ahora hay una fuerte lucha para volver a conectarlos, para que el derecho sea coherente con la ética.

Una actitud hermenéutica, sobre todo hermenéutico-analógica, hace que los derechos humanos sean vistos como siguiendo no únicamente leyes, sino también principios, los principios supremos del derecho, que recogen valores tales como el de la dignidad humana. Podemos decir que la dignidad humana es ahora lo que más ha concitado el consenso a la hora de fundamentar filosóficamente los derechos humanos. Es un argumento de raigambre kantiana, pero adherido al mismo concepto de naturaleza humana de la iusfilosofía más clásica, ya que la dignidad humana brota de la naturaleza humana, ésta es algo que los seres humanos tienen por el solo hecho de ser tales, de nacer. Y tal es el espíritu de los derechos humanos, son tenidos por todo hombre por el hecho de serlo.

Además, de una forma suplementaria, la hermenéutica analógica ayuda a aplicar los derechos humanos en un ámbito intercultural.<sup>173</sup> No todas las culturas entienden de manera igual los derechos humanos. Algunas los ven de modo más individualista, otras de modo más comunitario. Hay que permitir lo más que se pueda la diversidad, la diferencia, pero la diversa interpretación de los derechos humanos por las distintas culturas, no puede aceptarse hasta tal punto que vaya en contra de esos mismos derechos. Por ejemplo, aun cuando en alguna cultura se tenga por costumbre lesionar los derechos humanos de las mujeres, no por eso es válido que lo hagan. El conocimiento que se logra a través del diálogo intercultural enseña que eso no es correcto y que las culturas que lo hagan van en contra de derechos tan fundamentales. Todas las culturas tienen algo que aprender unas de otras en punto de derechos humanos. Es en el diálogo intercultural en el que se enriquece la práctica y protección de los derechos humanos, algo sumamente analógico.

Así, la hermenéutica analógica puede ayudar a interpretar los derechos humanos en un ámbito multicultural, tratando de dar lo más posible de diversidad que

---

<sup>173</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 18-20.

se pueda aceptar, pues sólo es aceptable esa divergencia interpretativa, teniendo como límite la misma intención de los derechos humanos, a saber, la salvaguarda de la dignidad del hombre. No se puede atentar contra ella, por más que se quiera privilegiar la diferencia. Hay un equilibrio entre las diferencias culturales y la vocación de universalidad que poseen tan importantes derechos.

## Conclusión

Se nos ha hecho patente que la hermenéutica analógica tiene una aplicación fructífera al derecho, sobre todo porque implica una actitud de *phronesis*, de prudencia y la jurisprudencia es algo muy propio del derecho y a la vez, de la analogía. La prudencia es proporción y la proporción es analogía (*analogía* significa, en griego, proporción). También se ajusta a la epiqueya o equidad, porque ayuda al juez o administrador de la justicia a aplicar la ley al caso concreto de una manera en que se busque el bien de las partes. (Casi se puede decir que va más allá de la justicia, llega hasta el bien.) Por eso una hermenéutica analógica nos dará una interpretación jurídica en el camino de la prudencia y de la equidad, lo cual es lo mismo que decir que va por el camino de la justicia.

La justicia tiene el modelo de la proporción, de la analogía. Tanto la justicia conmutativa, como la distributiva y la legal. En el caso de esta última, el juez tiene la obligación de dar a cada parte lo que es proporcional, lo que le es debido, lo que constituye su porción. De esa manera, busca el equilibrio proporcional, analógico, la oscilación dialéctica entre intereses opuestos, para tratar de unir esos opuestos en el límite de su confluencia. Tal es el límite analógico, en el que se tocan y se juntan los intereses opuestos, se equilibran y se armonizan y siendo contrarios, se unen conservando sus diferencias. Luchando, se apaciguan y uno de los efectos de la justicia, es la paz.



9



**REFLEXIÓN HERMENÉUTICA  
SOBRE EL CASTIGO**



## Introducción

En este trabajo me propongo reflexionar acerca de la noción de castigo, que propiamente tiene una connotación jurídica, aunque a veces se le asocia con la ética y la religión. El castigo ha tenido diferentes sentidos a lo largo de la historia. Mucho de eso lo ha investigado Foucault. Pero lo que aquí me interesa más es rescatar el carácter de correctivo y por lo mismo, de reparación que tiene. Reparación que hace el prevaricador y reparación que se opera en él, como un restablecimiento de un orden que dan y al que vuelve a incorporarse. Es una especie de perdón social el que sobreviene al castigo. De otra manera, sólo se produce más dolor, resentimiento y una especie de incapacidad de reintegrarse a la sociedad.

Haré, primero, una brevísima fenomenología del castigo, luego pasaré a la hermenéutica del mismo, para acabar en una ontología del mismo o por lo menos, algo que me atrevería a llamar consideración ontológica, resultante de las dos anteriores, pero orientada en la línea de una hermenéutica analógica. Será esta hermenéutica analógica la que nos sirva para vertebrar mejor nuestras reflexiones acerca del castigo.<sup>174</sup>

## Fenomenología del castigo

El castigo ha sido visto como una reparación que se exige o se impone a alguien, por parte de una autoridad. Si un padre de familia o un gobernante hacen que alguien que ha quebrantado una norma o ley lo repare, decimos que es castigo y si es otra persona sin esa autoridad, decimos que es venganza. Eso por parte de quien lo impone. Por parte de quien lo recibe o sufre, se trata de alguien que está sujeto a esa autoridad y lo recibe a causa de una norma o ley.<sup>175</sup>

Dado que el castigo es una reparación, se refiere a un orden que se quebrantó, el cual reside en una ley que se violó. De este modo, también tiene un sentido edu-

---

<sup>174</sup> Sobre esto, ver M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.).

<sup>175</sup> C. J. Friedrich, *La filosofía del derecho*, México: FCE, 1993 (5a. reimpr.), pp. 297 ss.

cativo. Tanto para el que violó la ley como para las demás personas de la sociedad. Es lo que pretenden los castigos ejemplares.

Lo vemos en los pueblos antiguos, en los que la religión solía estar unida al estado. Así, se castigaban delitos civiles y religiosos. Se castigaba con la muerte la impiedad. Esto se ve claramente en Grecia; el ejemplo más ilustre es el de Sócrates, que fué obligado a tomar la cicuta acusado de *asebeia* o impiedad.

Hay un caso especial, el de Cristo, que perdona al que se ha arrepentido, como en el ejemplo de la adúltera. Se ve la idea de que el castigo se puede obviar si se obtiene el resultado que éste se propone, que es el del cambio de vida. Es para restablecer el orden y hacer que brille la justicia.

En este espíritu, Santo Tomás decía que los bienaventurados verán con alegría a los condenados, porque en ellos se cumple la justicia.<sup>176</sup> Se restablece aquel orden. Así, una madre gloriosa podrá ver a su hijo réprobo con gusto, sin que eso mengüe su bienaventuranza, porque verá el orden de la justicia. (Esto llama la atención de Nietzsche, quien lo refiere en *La genealogía de la moral*, pero es por su repulsa de la otra vida).<sup>177</sup>

Está en juego el sujeto, la persona. Jacques Maritain, dentro del tomismo, distinguía entre persona e individuo<sup>178</sup> y algunos, ya que la persona es sacrosanta, sostenían que habría que decir que a alguien que es condenado a la pena de muerte se lo mata como individuo, no como persona. Es una distinción bastante arbitraria y hasta cruel. No le servirá de consuelo al condenado saber que se lo elimina como individuo y se respeta su persona.

El castigo supone, pues, un delito. El delito conlleva una sanción, una pena, pero tiene un carácter correctivo, no vindicativo. En algunas de las divisiones escolás-

---

<sup>176</sup> Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, Supl., q. 94, a. 1; *In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, q. 3, sol. 1.

<sup>177</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, México: Alianza, 1991 (2a. reimpr.), p. 56.

<sup>178</sup> Santo Tomás admite la pena de muerte (*Sum. Theol.*, II-II, q. 64, a. 2, c. Y Maritain distingue entre persona e individuo, para que se vea que el individuo (no la persona) está en función del todo, que es la sociedad (*La persona y el bien común*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1968, pp. 33 ss.).

ticas de la justicia se hablaba de una justicia vindicativa, vengadora. Por ejemplo, una guerra puede ser justa si es para vengar una ofensa, como lo defiende Francisco de Vitoria. Si alguien se venga, dice que hizo justicia por propia mano. Del castigo podría decirse que es una venganza de la sociedad, pero no es el caso en la actualidad, pues se prefiere decir que tiene un sentido correctivo, para que incluso el delincuente pueda reintegrarse a la vida social.

## Hermenéutica del castigo

Paul Ricoeur ha asumido el trabajo de reflexionar sobre el castigo. Ve el castigo como sanción y la sanción como dirigida a la rehabilitación y ésta como manifestación de un perdón.<sup>179</sup> Es decir, el castigo debe llevar a la rehabilitación del reo y a un perdón social. Esto nos recuerda como Hannah Arendt se quejaba de la banalidad del mal, tomando en cuenta los juicios de Nuremberg a los nazis, a los cuales se castigaba y quedaba en pie el vacío del mal que hicieron. El propio Ricoeur, reflexionando sobre el mal que se hace en la historia, piensa no solo en el castigo, sino en el perdón.<sup>180</sup> Es decir, la memoria histórica obliga a no olvidar los desmanes que se hicieron, como en el Holocausto, pero él cree que no se debe uno quedar allí, en el recuerdo para castigar, sino en la memoria para perdonar. Sigue diciendo Ricoeur que hay un tercero, el cual puede ser tornado como la sociedad civil, que ha sido agraviada, la instancia judicial, que dicta las leyes y las hace valer y el juez, que es el que administra la justicia.<sup>181</sup> Es lo que pasa en un estado de derecho, el cual, además de legalidad, tiene legitimidad. Dicho estado tiene un corpus de leyes, que poseen diversa importancia social y por lo mismo, su violación recibe diversa carga penal.

Pero debe haber una proporción entre crimen y castigo. Y aquí aparece la proporción, que en griego es *analogía*, la cual era el constitutivo de la justicia. En efecto, la justicia era proporción debida en las relaciones sociales, en las acciones que se dan dentro del grupo social. La justicia conmutativa era la proporción debida

---

<sup>179</sup> P. Ricoeur, “Sanción, rehabilitación y perdón”, en el mismo, *Lo justo*, Madrid: Caparrós, 1999, p. 183.

<sup>180</sup> El mismo, *La memoria, la historia, el olvido*, México: FCE, 2004, pp. 583 ss.

<sup>181</sup> El mismo, *Lo justo*, ed. cit., p. 185.

entre las transacciones, como los tratos y contratos. La justicia distributiva era la proporción debida entre las necesidades y méritos de las personas y la distribución de los bienes de la comunidad, el bien común. Y la justicia legal era la debida proporción entre el juez y las partes, de modo que a cada quien se le asigne la pena justa según el delito. Es según la culpabilidad que se tenga, la cual exige una proporción en la pena que se merece.

Se da un juicio o proceso, en el que hay un debate entre el juez y los abogados de las partes, con lo cual se establece la culpabilidad y viene una sentencia, en la cual se declara dicha culpabilidad y se estipula el castigo.

El castigo tiene una parte de sanción. Ricoeur nos dice que Kant y Hegel coinciden en sostener que la sanción sirve para restablecer el derecho.<sup>182</sup> Para ambos, las leyes establecen un orden en la sociedad. Así, la infracción es un atentado contra la ley, un quebrantamiento del orden. En Hegel esto encuentra una estructura dialéctica, de negación de la negación. El desorden niega el orden y a ese desorden se lo niega para restablecer el orden y tal es el cometido de la sanción o castigo.

Hay que tomar en cuenta que el castigo no puede ser pura venganza, hay que pensar que no podemos quedarnos en añadir sufrimiento al sufrimiento. Porque el castigo, de suyo, consiste en producir sufrimiento. No parece haber proporción, si bien se mira, pues si se mata a un asesino, su muerte no devuelve la vida quitada, solamente la vengá. Es la ley del tali3n. Deja satisfecho el orden social, pero insatisfecho el orden humano. Por la pérdida de otra vida.

Ricoeur habla de restablecer la estima de sí, que está aledaãa a la dignidad moral.<sup>183</sup> Es una especie de trabajo de duelo, por el que se introyecta la imagen de la persona que se perdió y de esta manera el alma doliente se reconcilia con ella misma. Esto nos permite sugerir que se busca una reconciliaci3n con el castigo, que es duelo (recuérdese que antes el duelo tenía este sentido, cuando se tenía

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 188.

que reparar el honor). El castigo, como tragedia, es una especie de catarsis ética y no solo estética.

Ricoeur alude a la opinión pública. Ella es el portavoz del agravio de la víctima y se vuelca hacia el culpable.<sup>184</sup> Lo hacen los medios de comunicación. Pero deberían tener un papel educativo de la equidad. Promover el sentido de justicia, no el de venganza. Es la indignación, que se refiere a la dignidad humana. Es cuando no se ha respetado la dignidad humana de alguien, pero no es para que se la quite a otro. Es para dar catarsis con el castigo.

La ganancia está en que el castigado comprenda el sentido de su castigo. Que le sirva como correctivo, no como anulación de sí mismo. Que lo prepare y lo ayude a restablecerse. Es el sentido de medicina que también tiene. Es la idea de reconocimiento. Que el culpable se reconozca tal y que le sirva a él y al agraviado. El condenado puede sentir que es reconocido como responsable de sus actos. Hegel llegaba a decir que la pena de muerte, aunque suene paradójico, es honrar al culpable como ser racional o razonable. Aunque ahora se rechaza la pena de muerte, sigue valiendo el que se castiga al culpable por reconocerlo como autor consciente, responsable de sus actos.

Es el propio Ricoeur quien nos hace ver que la sanción no basta. Hace falta la rehabilitación, esto es, la recuperación del ser humano que ha sido criminal para que vuelva a la sociedad<sup>185</sup> y de una manera digna, ya que siempre ha sido un estigma el haber sido castigado. Ya de suyo el castigo fue una exclusión de la ciudad, como suele ser en las cárceles, por eso hay que restaurarle su capacidad de ser ciudadano pleno. En cuanto sea posible hay que restaurar al ser humano. Comenzando por su derecho fundamental a tener derechos, aunque el reo nunca los pierde.<sup>186</sup> En todo caso, hay una reeducación del individuo, con lo que el castigo muestra de nuevo su intencionalidad pedagógica. A toda costa hay que evitar la exclusión, la cual no hace sino producir resentimiento en la persona y hay que

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 190-191.

<sup>186</sup> S. García Ramírez, "Prisiones, prisioneros y derechos humanos", en *Cuestiones jurídicas en la sociedad moderna*, México: Seminario de Cultura Mexicana, 2009, pp. 51 ss.

llevarla a una recuperación, donde sienta que la sociedad la recibe de nuevo. Antes de pasar al perdón, Ricoeur se detiene en dos ideas semejantes pero previas: la gracia y la amnistía.<sup>187</sup> Deja de lado la primera, que era privilegio de los reyes, para evitar el castigo. La segunda es la que más se usa hoy en día y que elimina no sólo la pena, sino el hecho criminal como tal. Son, pues, cosas distintas del perdón. A veces, incluso según él, desvían de la idea del perdón

El perdón, en cambio, se otorga después de reconocer el delito como tal, su existencia y el desagravio que se ha hecho de él precisamente por el castigo. Ricoeur recalca que el perdón rebasa el orden jurídico y pertenece a lo que se ha llamado amistad social, la solidaridad o caridad, pues no pertenece estrictamente a la justicia, sino al don, a la capacidad oblativa del ser humano. De esta manera había hablado del perdón que se debía/podía dar a los exterminadores que hicieron el Holocausto. “El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado del peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria”.<sup>188</sup>

Ricoeur ha sabido conectar con la idea de castigo otras que fueron muy trabajadas por él, como la de perdón, un perdón no solo individual, sino social, es decir, histórico. Eso nos da una perspectiva muy amplia para repensar el problema o el tema del castigo.

## Hermenéutica analógica del castigo

En una hermenéutica analógica, que desea evitar los extremos de la interpretación univocista y de la equivocista, para buscar un lugar intermedio, se trata de reivindicar al ser humano que merece el castigo.<sup>189</sup>

Tratará de evitar el rigorismo de las hermenéuticas unívocas, que son las de los positivimos, en este caso las de los positivimos jurídicos. Poco a poco la men-

---

<sup>187</sup> P. Ricoeur, *Lo justo*, ed. cit., p. 193-194.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>189</sup> M. Beuchot, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, Bogotá: USTA, 2006, pp. 140 ss.

alidad jurídica se aleja de la concepción del castigo como una venganza social, y trata de ir hacia una concepción del mismo como pedagogía o educación en la sociedad.<sup>190</sup>

Igualmente se esforzará por no caer en el laxismo de las hermenéuticas equívocas, como muchas posmodernas, para las cuales hay una excesiva “elasticidad de la ley” y casi debe hacerse desaparecer el castigo.<sup>191</sup> En efecto, este otro polo excesivo o exagerado lleva a serios inconvenientes, dada la inmadurez de los seres humanos concretos y reales. Nos hace recordar lo que le pasó a Platón, que primero quería, como se ve en su diálogo *La república*, una sociedad sin leyes, basada en las virtudes de los ciudadanos, pero después se desengañó de eso y escribió otro diálogo, precisamente con el nombre de *Las leyes*, en el que añade esos instrumentos para el orden de la sociedad, que son las legislaciones, las cuales llevan consigo los castigos como consecuencia de su violación. Si los seres humanos fuéramos virtuosos, por supuesto que las leyes y los castigos saldrían sobrando, pero no es así, por lo cual se necesitan.

Una actitud proporcional, acorde con una hermenéutica analógica sería la de dar leyes en orden a las virtudes, sea, buscar como fin las virtudes y para ello usar como medios las leyes, con el objeto de orientar, educar y corregir a los ciudadanos. Allí, los castigos serían correctivos que ayudaran a enderezar de nuevo el camino hacia la virtud. Una hermenéutica analógica privilegiaría una ética de virtudes, pero acompañada de leyes para que, desde el ámbito jurídico, fueran una ayuda para los individuos. Fue Alasdair MacIntyre quien puso la disyuntiva entre una ética de leyes y una ética de virtudes. Y añadía que la modernidad fue de leyes y que ya estamos cansados de ella y por consiguiente, de las leyes, con lo cual él opta por una ética de virtudes, en línea aristotélica,<sup>192</sup> pero no debemos olvidar que, para el propio Aristóteles, no son incompatibles las virtudes y las leyes, sino que las virtudes son el ideal y las leyes son el aditamento auxiliar de las mismas.

---

<sup>190</sup> El mismo, *Hermenéutica analógica y derecho*, Buenos Aires: Rubinzal Culzoni Eds., 2008, pp. 51 ss.

<sup>191</sup> B. Melkevik, *Horizons de la philosophie du droit*, Montreal: L'Harmattan - Université de Laval, 1998, pp. 159 ss.

<sup>192</sup> MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 87 ss.

## Conclusión

De esta manera vemos que el castigo tiene que ser repensado para encontrar el exacto sentido que hay que darle. Una hermenéutica analógica puede ayudarnos a ello. Evitará los polos extremos de la univocidad, para la cual el castigo es prácticamente una venganza social y en eso queda todo y el de la equivocidad, para la cual el castigo prácticamente debería desaparecer. Si la primera postura peca de rigorismo, la segunda peca de ingenuidad. La primera tiene el pesimismo de Hobbes ante el hombre, que ve malo por naturaleza y la segunda tiene el optimismo desmedido de Rousseau, de que el hombre, por naturaleza, es bueno. El hombre puede ser bueno o malo, pero por su decisión libre.

Entre Hobbes y Rousseau encontramos una postura intermedia, la de que el hombre no es malo de suyo, pero tampoco bueno a priori. Necesita educación y si la ley es entendida como una orientación, el castigo lo es como un correctivo, como algo que ayuda al ser humano a reencontrar el camino. Es muy justo lo que dice Ricoeur acerca de que se tiene que reestructurar al hombre, devolverle su dignidad, su honra. Si Foucault hablaba de un cuidado de sí,<sup>193</sup> podemos decir que dentro de él cabría esa reconstrucción humana. Foucault habló mucho del vigilar y el castigar, pero con su recuperación de la noción griega de *epimeleia* o cuidado de sí, también restituyó la idea de que el castigo toma parte en ese cuidado, tal como lo vieron los estoicos grecorromanos.

De esta suerte nos encontramos con otra antigua idea, la de que el castigo no es solamente algo que toca el exterior del hombre, como aditamento jurídico, sino que llega a su interior, con la interiorización que alcanza, más allá del derecho, la ética, la moral.

Y nuevamente encontramos aquí una instancia sumamente analógica, además de hermenéutica o hermenéutico-analógico, por mejor decir. Es la hermenéutica del sujeto, de la que también habló Foucault, pero vista ahora, desde una hermenéutica analógica, como una interpretación de uno mismo, hecha al trasluz del otro,

---

<sup>193</sup> M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.), pp. 93 ss.

tanto del otro como prójimo, como del otro en cuanto sociedad. Todos aprendemos de los demás, sobre todo aprendemos lo que somos nosotros mismos, la diferencia es la que proporciona la identidad y en medio de la identidad y la diferencia, está la analogía, como un ente protector, que vela por la proporción que es propia de las virtudes y en este caso, en relación con el castigo, se conjuntan varias virtudes, que son la justicia, la prudencia, la equidad e incluso lo que Aristóteles llamó amistad social y que el cristianismo llamó misericordia, que es la que puede producir la caridad y ésta, realizada tanto en el que castiga como en el castigado, sí alcanza a restituir, a restablecer y a reconstruir al hombre.



10



**CONSIDERACIONES SOBRE  
LA METÁFISICA EN LA ACTUALIDAD**



## Introducción

En la filosofía reciente se ha negado mucho la metafísica o se la ha minimizado. Varias han sido las causas de tal estado de postración. Con todo, se va levantando como ha solido levantarse a lo largo de la historia. Cual ave fénix, resurge de sus cenizas. Cuando ya se la daba por concluída y pasada, manifiesta su presencia y su actualidad.

Y es que esto no depende de nuestra voluntad o nuestras modas. La metafísica se impone porque responde a una necesidad del ser humano. Una necesidad de comprensión, de interpretación. Por eso acompaña indefectiblemente a la hermenéutica. Sus preguntas son preguntas eternas. Aquí veremos algunos rasgos de su vuelta o retorno.

## Nuestros clásicos y sus consecuencias

Si miramos bien las cosas, nos daremos cuenta de que los dos filósofos más influyentes en los pensadores de la posmodernidad, de hecho acabaron con la filosofía. Son Wittgenstein y Heidegger. De ambos se dice que tuvieron dos épocas muy marcadas, una primera en la que pretendieron cierta exactitud u objetividad y otra en la que, por no haberla alcanzado, se decepcionaron y se entregaron a una segunda etapa en cierta manera mística. En todo caso, en una etapa en la que la filosofía desaparece.

El ejemplo de Wittgenstein es muy claro.<sup>194</sup> En su primera etapa inicia lo que fue comienzo de la filosofía analítica y que se llama neopositivismo o positivismo lógico. Aunque él no los secundó, los del Círculo de Viena (Schlick, Carnal, Neurath...) se inspiraron en él para sus postulados. Wittgenstein pública en 1921 el *Tractatus lógico philosophicus*, especie de manifiesto o proclama científicista, que fue muy aprovechado por Russell para su atomismo lógico y por los del Círculo de Viena para

---

<sup>194</sup> D. Pole, “La última filosofía de Wittgenstein”, en Varios, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Oikos-Tau, 1966, pp. 99 ss.

el neopositivismo. Russell primero y en la década de los 30, los vieneses y sus otros seguidores de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, sacaron de ahí las ideas principales del nuevo positivismo. A despecho de las negaciones de la metafísica de los vieneses, Wittgenstein hizo lo que Verhack llama una metafísica déctica.<sup>195</sup>

En los 30, Wittgenstein se decepciona de esas ideas rigoristas o científicas y da un vuelco a lo que plasmará en las *Investigaciones Filosóficas*, que comenzó a escribir el año 1936. Allí abandona la ontología objetivista del *Tractatus* y su semántica referencialista y pasa a una teoría del significado ya no como espejo del mundo, sino como función del uso. Todo se da en juegos del lenguaje, que responden a formas de vida y proceden vagamente por parecidos de familia que se van perdiendo paulatinamente. Así llega a una concepción de la filosofía como terapia, esto es, como curación de los problemas mediante el análisis lingüístico. En lugar de tratar de resolver los problemas (metafísicos, por ejemplo), hay que disolverlos mostrando que se deben a un mal uso del lenguaje y en el fondo, a una mala comprensión de su estructura y función.<sup>196</sup> Es decir, llega a la misma idea de que los problemas metafísicos son pseudoproblemas, la misma que tenía Carnap en el positivista Círculo de Viena. Habiendo partido de un univocismo muy fuerte, llega a un equivocismo bastante considerable.

Heidegger tiene, también, una primera etapa en la que busca una ontología fundamental, en su gran obra *Ser y tiempo*, de 1927. Allí está muy influenciado por el univocismo de Duns Escoto y de Brentano, a quienes estudia mucho de joven. También por el univocismo de sus maestros neokantianos, como Rickert y sobre todo, por el de su gran maestro Husserl, cuya fenomenología era concebida por éste como ciencia estricta. A esa empresa se entregó muchos años, hasta desembocar en *Ser y tiempo*.<sup>197</sup>

Pero poco después, en los 30 y 40, se decepciona de esa empresa y la abandona, dedicándose al estudio de poetas como Hölderlin y al de Nietzsche. Poco a poco

---

<sup>195</sup> I. Verhack, "Wittgenstein's De/Vic Metaphysics", en *International Philosophical Quarterly*, 18 (1978), pp. 442 ss.

<sup>196</sup> A. Tomassini, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, Ed. Interlínea, 1994, pp. 52 ss.

<sup>197</sup> A. Xolocotzi Yáñez, Fenomenología de la vida fáctica. *Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México: UIA – Plaza y Valdés, 2004, pp.37 ss.

va llegando a la segunda etapa, de la *Kehre* o vuelta, en la que sentencia que el Ser ya no está en la metafísica u ontología, sino que canta en la poesía, en los poemas. Es entonces cuando pasa a un estilo más poético, si no es que místico, en todo caso críptico.<sup>198</sup>

Sin metafísica, sin ontología, ya no queda filosofía. La filosofía está llamada a desaparecer, solo que lo hará lentamente. En un trabajo casi del mismo nombre que otro de Carnap, Heidegger habla de la superación de la metafísica, solo que aquí no es por obra del análisis del lenguaje, sino por muerte lenta. Así, en este rechazo de la metafísica, vienen a coincidir la filosofía analítica y la posmoderna. Heidegger habla de abandonar la metafísica y en el fondo, la filosofía misma, para volver al origen del pensar, a una especie de proto-filosofía como la que hacían los presocráticos.

Como se ve, ambos filósofos, Wittgenstein y Heidegger, caen en la misma muerte de la metafísica y de la filosofía como tal. Wittgenstein renuncia a los planteamientos ontológicos por considerar que no tenemos que resolverlos (son insolubles) sino disolverlos, curarnos de ellos, por eso la concepción terapéutica del análisis lingüístico. Un atento análisis lingüístico nos hará ver que tales problemas surgen de usos inadecuados del lenguaje y en definitiva, de una mala comprensión de su estructura y función. Así, la filosofía solo tiene ahora un papel de disolución de los problemas, evita plantearlos y nos deja sin ellos. Pero eso es la muerte de la filosofía.<sup>199</sup>

Por su parte, Heidegger llega al mismo punto. Desilusionado de la ontología fundamental y de la metafísica, que es el núcleo principal de la filosofía, llega al vaciamiento de la misma. Los metafísicos han hecho ontoteología, han olvidado el Ser, han ignorado la distinción ontológica (entre el Ser y el ente), con la cual han pervertido la filosofía, la cual ha de operar una destrucción de la metafísica, a través del estudio crítico de su historia. Remitiéndose hasta el principio, llega a los presocráticos, que están en el verdadero origen del pensar, y disuelve la filosofía

---

<sup>198</sup> A. Leyte, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 246 ss.

<sup>199</sup> W. Schulz, *Wittgenstein; la negación de la filosofía*, Madrid: G. del Toro, 1970, pp. 62 ss.

en algo anterior, previo. Igual que Wittgenstein, no resuelve, sino disuelve, los problemas filosóficos.

Wittgenstein habla del decir y del mostrar.<sup>200</sup> Lo que se puede decir es poco y poco importante para el hombre (la ciencia) y lo que es mas importante para él sólo se puede mostrar (la ética, la estética y la mística). Llega a una postura mística, de lo inefable y sólo queda el silencio, una especie de filosofía negativa (como la teología negativa de muchos místicos). Heidegger también desemboca en la mística. Sólo queda la búsqueda de la serenidad, del ser como acontecimiento, como don, como algo gratuito.<sup>201</sup> Hay que contemplarlo, no estudiarlo y con ello, también, nos quedamos sin lo que antes era visto como filosofía, colocados en la mística y en la poesía.

Pero yo creo que esta crisis en la que estamos en la posmodernidad, que toma mucho de ambos autores, puede tener salida. Algo importante es que muchos discípulos de ambos se han negado a seguirlos en este camino y siguen haciendo filosofía, incluso metafísica u ontología. De entre los wittgensteinianos, está el célebre Strawson, pero también Rom Harré, por no mencionar a Butchvarov y a Wiggins.

También, de entre los discípulos de Heidegger es célebre el caso de Gadamer, quien explícitamente dice no seguir a su maestro en esa negación de la metafísica y él la encuentra no en el lenguaje poético, sino en el lenguaje ordinario de la conversación, del diálogo.<sup>202</sup> Otro ha sido Levinas, quien ha preferido la metafísica en vez de la ontología fundamental, por considerar que la ontología fundamental de Heidegger sirvió a los nazis y por pensar que la ontología implica sistema cerrado, mientras que la metafísica abre al infinito.

Como se ve, hay distintas voces que han abogado por la metafísica u ontología. Otra de ellas ha sido la de Ricoeur, quien partiendo de ontologías regionales, llega a una ontología general, en *sí mismo como otro*. Además de él, Foucault, Deleuze,

---

<sup>200</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212.

<sup>201</sup> A. Constante, *Martin Heidegger en el camino del pensar*, México: UNAM, 2004, pp.278 s.s.

<sup>202</sup> H.G.GADAMER *El giro hermenéutico*, Madrid:Catédra.1998.pp.33-34

Derrida y Vattimo han abogado por una metafísica u ontología del presente, desconstruida o débil, pero ontología al fin y al cabo. Grondin habla de rescatar la metafísica y se ve un futuro muy promisorio para este tipo de estudios. Mucho indica (si no todo) que la posición nihilista filosóficamente hablando en la que nos dejaron Wittgenstein y Heidegger, se supera, hoy como otras veces, una superación de la anti-metafísica. Más aún, se augura un giro ontológico, después del giro lingüístico que estuvo presente.

Mientras que la filosofía analítica persigue un ideal de univocidad, que me parece inalcanzable, la filosofía posmoderna se abandona a una decepción de la univocidad que la hunde en la equivocidad. Por eso hace falta la mediación analógica, la cual nos colocará en un equilibrio proporcional que evite esos extremos y aproveche la ventaja de estar en el medio.

## La caída del estructuralismo

El estructuralismo nos deja una situación semejante, que estamos viviendo como post-estructuralismo. Ha sido, sobre todo Foucault, el que ha conducido hasta allí. Foucault sostiene que la *episteme*, hasta el Renacimiento, fue la analogía. La semejanza y otros adláteres. Pero en el siglo XVII, con el surgimiento de la ciencia, accedió otra *episteme*, la del análisis, descomposición de algo en sus partes y los elementos simples siempre son idénticos a sí mismos, a ella la sigue la síntesis o composición progresiva en términos complejos, en los que relucen los grados de diferencia.<sup>203</sup>

La barra que se pone entre la representación y lo representado, entre el significante y el significado, ya no es de conexión, sino, al contrario, de corte o resistencia, comienza la organización binaria, de la que, según Foucault, no hemos salido.<sup>204</sup> Pero, en esa relación binaria, de representante a representado, ya no se da una semejanza adecuada. Hay una “pura similitud”, una “correspondencia”

<sup>203</sup> F. Wahl, *¿Qué es el estructuralismo? filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1975, p.45

<sup>204</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, p. 81.

sin contenido.<sup>205</sup> Ello trae como consecuencia la bancarrota de la metafísica, de la ontología, se abandona el ideal de plenitud, de representación adecuada y de fundamento. “En el fondo, jamás hemos dicho otra cosa; tratar de asegurar la constitución estructural del signo contra el prejuicio de lo pleno, contra el esquema representativo y ahora contra la ideología de la fundación, equivalía cada vez a mantenerla en el campo de la racionalidad y de la formalización que instituye contra el retorno de la ontología, del empirismo y de la profundidad”.<sup>206</sup> Así, la *episteme* del estructuralismo rebasa a las anteriores; la articulación sgnica que servía de base a las ciencias, se convierte ahora en objeto de ciencia.

Desaparece el ideal de adecuación, de proporción, de equilibrio o nivel. “Las dos construcciones de Badiou y de Miller nos llevan hacia esas pocas certezas que hemos reunido paso a paso, que toda estructura aparece, que se instituye como un orden desnivelado de combinación, que en su acción se adecua a los requisitos científicos de la determinación y nos conducen a este cruce de caminos en que, mas allá de su campo propio, se encuentra suspendido en la actualidad el estructuralismo: entre una ciencia (y una metafísica) que realiza, pero quizá sin obligarnos a conmoverlas progresivamente y la rearticulación de toda ciencia (más allá de la herencia metafísica) que ciertamente podría invocar como un gesto radical, pero seguramente sin una continuidad metódica en el proceso de la racionalidad”.<sup>207</sup> Se abandona, pues, la herencia metafísica, que es la idea misma de que una metafísica acompañaba a la ciencia. Y solo se queda con la ciencia, que se reduce a las combinaciones, a un arte combinatorio, si no es que a un juego combinatorio.

Pero creo que, aun así, la metafísica u ontología ha vuelto a levantarse, con esas resurrecciones con las que nos asusta de tiempo en tiempo. Chomsky trajo un paradigma científico que superó al del estructuralismo. Trajo una nueva *episteme*.<sup>208</sup> Desbancó la insistencia en la lengua y se aposentó en el habla. Paso de la competencia a la performance o actuación lingüística. Se colocó en los actos de habla y allí encontró la ruta hacia la ontología, que siguen otros, como Searle.

---

<sup>205</sup> F.Wahl, *op. Cit.*, p 128

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 129

<sup>207</sup> *Ibid.*, p.150

<sup>208</sup> J. Searle, *La revolución de Chomsky en lingüística*, Barcelona: Anagrama, 1973, p. 11

Chomsky pasó de la estructura superficial a la estructura profunda del enunciado y encontró esa estructura profunda como atada a universales lingüísticos, tanto sintácticos como semánticos. Llegó a la ontología a través de la sintaxis. Esos universales lingüísticos eran estructuras, aunque algunos los han visto como ideas innatas, según la lingüística y la gnoseología cartesianas.

Eso ha llevado a seguidores suyos como Searle y Dennett, a los estudios sobre la mente, sobre el sujeto lingüístico y de la acción (porque se ve desde la acción significativa) y ha buscado la referencia, esto es, la conexión de los enunciados con la realidad, la perspectiva metafísica u ontológica. A través de la intencionalidad referencial del hablante, a través de la referencia, que es conexión del lenguaje con la realidad, de las palabras con las cosas, se ha vuelto a levantar la pregunta metafísica u ontológica.

## Otra vez nuestros clásicos

Así como Comte señaló tres etapas en la historia: religiosa, metafísica y científica o positiva, así también lo vemos en muchos que estudian a algún autor. Primero viene una etapa de adoración del autor, en que es visto como un ser divino, mitológico (el mito de Heidegger, propagado por los heideggerianos). Luego se pasa a una etapa metafísica, en la que ya no es ese ser divino, pero sí el que ha dado con la verdad, el que ha desvelado los principios del ser, las explicaciones y comprensiones de la realidad y la existencia. Hasta que, finalmente, se llega a una etapa científica o positiva, más objetiva, según grados, pues el inferior es ya poder criticar (científicamente) al autor estudiado, al gran Heidegger, que deja de ser imprescindible y absoluto, hasta que se llega al grado superior de trascender o superar a ese autor y proponer algo diferente, nuevo o por lo menos proponer algo, ser propositivo.

Sea Nietzsche, Heidegger o quien sea, primero les tienen una actitud reverencial, de adoración, de culto y no osan criticar nada, antes bien, defienden a capa y espada todo lo que diga, se enfurecen contra el que critique y buscan heterodoxos o herejes, para condenarlos. Toda su labor es compendiar, exponer y defender. Llegan incluso al culto al autor, a una verdadera adoración,

que incluye el estudio pormenorizado de su vida (adoración de religiosos) y la proclamación de la actualidad perenne del mismo, protegiendo así su trabajo y sus prebendas en el ámbito académico o intelectual. Se puede hablar de los estudiosos de Nietzsche o de Wittgenstein, pero hablaré de los de Heidegger, porque entre los heideggerianos se muestran extrañamente más al vivo esas dependencias.

Cada heideggeriano se siente el único que comprende al maestro, el único depositario de la verdad del mismo y valiente defensor de esa interpretación verdadera. Tiene que decir que ninguno de los otros heideggerianos entiende al maestro o a lo mucho con lo que ha captado un poquito, que atinó a interpretar cierto aspecto, porque no llega a la visión de conjunto que él ha alcanzado e insiste en que él es el único que lo ha podido ver. Tal adoración la vemos ahora en los estudios que se están haciendo sobre las amantes de Heidegger, aduciendo que cada seminario que daba, tenía el tema o el autor preferidos por su amante en turno. Este culto a Heidegger, que debería avergonzarlos, se refuerza diciendo que este autor es insuperable, que jamás podrá ser trascendido, que ya deja todo en estado definitivo, que es inútil todo esfuerzo por decir algo diferente y que el heideggerianismo seguirá, por los siglos de los siglos, vigente y produciendo privilegios y dineros a sus cultores.

Ya bastante después, comienza ese heideggeriano a dudar de algunos dogmas heideggerianos, a sospechar que pueden ser falsos, carecer de sustento. Pocos lo hacen y pasan de escribir sobre aspectos minuciosos y poco tratados de la hagiografía o la dogmática del autor de marras, a escribir ensayos difíciles y laboriosos para criticar tímidamente algún punto discutible de la doctrina y pocos, muy pocos, llegan a cuestionar las bases del sistema que adoraban. Todavía menos son los que dejan de lado las andaderas que les ha prestado ese autor durante muchos años y se atreven a decir algo por cuenta propia, porque todos sabemos lo mal que les va a éstos, cómo concitan la ira y la indignación de los demás colegas, que lo llaman presuntuoso y atrevido, con esa pretensión imperdonable de ir más allá. Pocos son los que van por allí, porque entonces se pierden las prebendas y rentas que daba el autor y hay que empezar desde cero, a levantar el edificio del pensamiento en contra de la mayoría.

## Una nueva ontología

Pero tenemos que hacer una ontología diferente y por lo mismo, una filosofía distinta. Una ontología que no tenga ya las pretensiones univocistas de la modernidad, pero tampoco la deriva equivocista de la posmodernidad. Una ontología analógica, con la suficiente apertura y plasticidad como para no rigidizarse, para ser, como la ha llamado Vattimo, débil,<sup>209</sup> pero sin serlo tan excesivamente que no tenga algo de estructuras (como son esencias y causas), aunque sea no rígidas o débiles (en lugar de una ontología débil, como la de Vattimo, sin estructuras, una ontología débil con estructuras, pero débiles también, no unívocas, sino analógicas).

Hay que tomar en cuenta el paso de la ontología por la hermenéutica, la hermeneutización de la ontología, que le ha quitado la dureza o rigidez y la ha vuelto menos violenta y más dúctil o maleable. Pero también es preciso ontologizar la hermenéutica, de modo que no se quede en un debilitamiento a ultranza de las estructuras ontológicas, a tal punto que las haga diluirse y desaparecer, sino que, después de ese saludable debilitamiento, las haga recuperarse hasta tener el rigor suficiente como para levantar de nuevo el edificio de la filosofía y de la ciencia.

Hay que hacer, sobre todo, una ontología del lado del hombre, de lo humano, con esa extensión suya que es la antropología filosófica o filosofía del hombre, en realidad una ontología de la persona humana, que está en la base de todo, tanto del humanismo que se necesita y se espera, como del realce o repunte de la filosofía en un sentido más clásico, sin volver a las fallas del pasado.

Aprender las lecciones que nos han dejado Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, así como las disquisiciones de la posmodernidad. Aprender las lecciones, pero no quedarnos varados en ellos, ir más allá y aquí el ir más allá es avanzar hasta donde no llegaron, ir por donde no fueron, que es el camino de la ontología. Es tiempo ya de avanzar, de ir adelante. Pero eso requiere esfuerzo, un esfuerzo denodado y

---

<sup>209</sup> L. Savarino, “ontología dell’attualita: filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo”, en *Trópos*, 1 (2008), pp. 111-126.

continuo; sobre todo, ser valientes para ir contra la corriente principal. Acogerse a otras corrientes menores y marginales, incluso marginadas, que, al final, nos llevarán a un destino mejor que el que encontramos como final de los pensadores corrientes y políticamente correctos.

De entre esas lecciones de la posmodernidad, hemos de agradecer la que nos habla de esta sociedad transparente que ha hecho del mundo una fábula, como decía Nietzsche, esto es, que ha decretado lo real a través de los medios y que ha impuesto, con la colaboración de los mismos, muchos autores que se deben seguir.<sup>210</sup> Es la idea de tópico, pero la mayoría de los posmodernos se han quedado en los tópicos usuales, del momento y los quieren perpetuar, elevando la anécdota a categoría. Por eso es muy necesario tener el valor de oponerse a lo que está impuesto por los medios, nadar contra la corriente, ir en sentido contrario o por lo menos diverso, ahora que tanto se adora la diferencia. Pero la diferencia está ahí, en lo no aceptado por la moda, en lo rechazado por molesto (y quizá molesto porque es verdadero y tiene eso a su favor, la verdad no peca, pero incomoda). Aquí se nos mezclan la sociología de la ciencia con la sociología de la filosofía (y faltarían la antropología y la psicología de las mismas), para señalarnos o descubrirnos por qué se extienden y prosperan ciertos tipos de pensamiento y no siempre porque ofrezcan algo interesante, sino porque “responden al momento”, esto es, lo justifican y con ello, paralizan y bloquean en la pereza mental. Es necesario rescatar la ontología, plantear una nueva ontología.

## Otra vez el estructuralismo

Para el estructuralismo, el sujeto era transportado, esto es, metaforizado.<sup>211</sup> Y el objeto era metonimizado, esto es, alcanzado por contigüidad<sup>212</sup> pero siempre de manera interna al lenguaje. Con ello se suprime la búsqueda de fundamento, centro y origen. Después de Lacan, todo significante representa al sujeto y tiende a unirlo con el objeto, “Metáfora del sujeto, lo significante es metonimia

---

<sup>210</sup> G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 73 ss.

<sup>211</sup> F. Wahl, *op. cit.*, p. 154.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p.156.

del objeto”.<sup>213</sup> Así, el referente objetivo está del lado de la metonimia del significante (el sujeto está del lado de su metaforicidad). Es lo que nos conecta con la verdad: “La verdad sólo puede huir metonímicamente delante de un deseo de saber que ella misma provoca y el saber jamás puede pretender separarse de la verdad o agotarla”.<sup>214</sup>

Conocemos la lectura que, en el *Timeo* de Platón, Derrida hace de Theut, el inventor de la escritura.<sup>215</sup> Pero hay otra lectura diferente. Theut no sólo inventa la escritura, sino también el cálculo y los dados. El cálculo es lo que ata a las leyes lógicas, los dados, aunque obedecen algunas de las leyes matemáticas (cálculo de probabilidades, como lo sabrá después Pascal), es una de las formas del juego. Theut es el Hermes egipcio y por lo tanto, dios del juego, de los tahúres, pues mucho de la hermenéutica, de la interpretación, es apuesta y juego, incluso trampa. Hay algo que le duele a Derrida. La escritura, con respecto a la voz, es el esclavo, el bastardo, el infecundo (a él parece dolerle mucho la falta de fecundidad, la esterilidad, la diseminación, el onanismo). Y es que el escriba está condenado a repetir, a representar, a reproducir, no es capaz de producir, de asentar, de enunciar.

La escritura reemplaza a la voz, la trata de conectar con lo exterior al lenguaje, pero falsamente, entonces la imagen nos engaña con la presencia, con lo cual la presencia queda diferida indefinidamente. Es lo que hace la historia, pues es alejarse del origen y engaña con ciertas vueltas con las que pretende aproximarse al origen alejándose de él.<sup>216</sup>

Así, el sentido es producto del conocimiento y la referencia se vuelve producto de la voluntad, del deseo (es voluntad de poder nietzscheana, es deseo lacaniano). Según Derrida, “la filosofía no es, en *la escritura*, más que ese movimiento de la escritura como borradura de lo significante y deseo de la presencia restituída, del ser significado en su brillo y su resplandor...”.<sup>217</sup> En la tradición, la verdad es lo

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>215</sup> J. Derrida, *La diseminación*, Fundamentos, 1997 (7a. ed.), pp. 110 ss.

<sup>216</sup> F. Wahl, *op. cit.*, p. 178

<sup>217</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Eds. du Minuit, 1967, p. 405.

significado con independencia del significante, antes de él, ya sea como índice (*index*), ya sea como desvelamiento (*aletheia*).<sup>218</sup> Aludimos al ser (o pretendemos hacerlo) siempre que “afirmamos que lo significado no es reducido al significante”<sup>219</sup> y con ello asignamos el sentido del ser como identidad, pertenencia, origen. En cuanto que el índice es la asunción de la exterioridad del signo, esto es, el lado del significado por oposición al siguiente, se pregunta Derrida si no es el índice el verdadero signo.<sup>220</sup> Claro que es el signo más signo, en el sentido de signo natural y unívoco, pero también el ícono nos conduce a lo significado de manera fuerte y directa, pero con la colaboración del hombre (a diferencia del símbolo, que todo lo tiene por arbitrariedad, por consenso humano).

La indexicalidad se atribuye sobre todo a la voz, como intencionalidad de referencia, de indicación. En contraste con la indicación, la simbolización va al sentido, no a la referencia. Mas Derrida olvida al ícono, que va hacia los dos. Es sentido, en cuanto es primeridad (en términos de Peirce), pero también es referencia, en cuanto se enlaza con el índice. El índice es exterioridad pura, mundo; el símbolo es interioridad pura, conciencia, cultura y el ícono es las dos cosas, conciencia del mundo o mundo de la conciencia. Es la superación del interior y el exterior, más allá del idealismo y el realismo.

Derrida toma el índice de Husserl, no de Peirce; pero Peirce introduce en medio, como mediador, el ícono. El signo, de Husserl, el índice, se refiere al objeto ideal, “independiente de todo acontecimiento mundano”.<sup>221</sup> La voz sería lo que domina el ser de la presencia, el significado por encima del significante. El signo husserliano pertenece a la metafísica de la presencia y el signo saussureano o del estructuralismo pertenece a la metafísica de la ausencia (arbitrariedad del signo) “el signo del estructuralismo no podría arrancarse en última instancia de la metafísica a que pertenece ‘por su raíz y sus implicaciones’”.<sup>222</sup> Pero, según Francois Wahl, aquí se topa Derrida con la metafísica, que tanto ha deseado evitar: “el

---

<sup>218</sup> F. Wahl, *op. cit.*, p. 184.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>220</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, p. 48.

<sup>221</sup> F. Wahl, *op. cit.*, p. 190.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 193.

*esquema del estructuralismo a que se aferra Derrida es poco más o menos el mismo que aquel al que se atiene Foucault y del que se puede decir que constituye una contaminación del gesto propiamente estructural por las determinaciones ontológica, psicológica y trascendental de la fenomenología. Es forzoso preguntarse si Derrida no vuelve a encontrar aquí la metafísica por haberla introducido él mismo en primer lugar”.*<sup>223</sup>

Y es que se acepta que el estructuralismo esta aun preso en esa metafísica de la representación y del origen, por cuanto pretende cientificidad, racionalidad, etc. Pero la misma empresa de Derrida vuelve a caer en esa metafísica de la cual intenta separarse; lo hace siempre en tono de interrogación, porque duda de si puede hacerlo y además sabe que si lo hace resueltamente, incurre en ella, “la diferencia, como todo proyecto de superación de la metafísica (Derrida es el primero en reconocerlo), corre en cada instante el riesgo de volver a convertirse en el principio de una metafísica”.<sup>224</sup> Y así es, en efecto; porque la diferencia es la categoría central o la archicategoría o la trans-categoría, el trascendental y por ende, no puede deshacerse incluso de la relación de representación: “¿Y cómo nos separaremos, si la diferencia es la representación, de la figuración, del *psiquismo* y de la conciencia, en el momento mismo en que pretendemos separarnos de ellos? ¿Cómo escaparemos al menos mas allá de lo que había podido hacer Husserl? Y para terminar, ¿Cómo se evitará asignar a la diferencia de ser, en relación con representaciones que ella tendrá que producir entonces (precisamente), un *fundamento*”<sup>225</sup> Todo indica que volvemos a caer en los temas metafísicos.

Nos topamos, pues, con la metafísica de nuevo, en los mismos entresijos de la propuesta de Derrida. Pasa como con Carnap, quien, al negar la metafísica, estaba haciendo metafísica, sin darse cuenta. Eso lo asumió después, al final, sólo pidiendo que fuera una metafísica interna a las teorías, como pidiendo que fuera débil. También Derrida ha pedido que siga la metafísica, pero que sea débil (y es algo que igualmente han pedido Vattimo, Deleuze y Foucault). Y también nosotros, sólo que a nuestra ontología débil la llamamos analógica, en el sentido de

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 225.

que la ontología fuerte ha sido unívoca y la ontología demasiado débil ha sido equívoca y hay que rescatarla de allí, conducirla al menos un poco fuera de esa equivocidad, hacia la analogía.

## Conclusión

Vemos, pues, la vitalidad que está cobrando en la actualidad la metafísica u ontología. Y es que es la misma que tiene de por sí, no le viene de fuera, de modas o movimientos intelectuales, sino de su propia entraña. El hombre la necesita y aunque en muchos momentos ha parecido retirarse o morir, vuelve y renace siempre.

Pero tiene que aprender de las lecciones que le han dado sus críticos. Tiene que ser distinta y nueva continuamente. Sólo así podrá responder al ser humano. Es de lo que se trata. Aprendiendo de sus mismos errores, nutriéndose de sus debilidades, curándose con sus propias deficiencias, es como ha podido subsistir, es como ha llegado a ser perenne.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Santos, R., *Hermenéutica analógica y ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2003.

Anders, G., H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, ed. F. Volpi, Buenos Aires: Manantial, 2008.

Arenas-Dolz, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México: Número especial de Analogía, n. 12, 2003.

Arenas-Dolz, F., “Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica”, en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca: Eds. Diálogo Filosófico, 2004, pp. 625-634.

Beuchot, M., *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, México: UNAM, 1988.

Beuchot, M., *Ética*, México: Ed. Torres Asociados, S.A., 2004.

Beuchot, M., *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005.

Beuchot, M., *Filosofía política*, México: Ed. Torres Asociados, S.A., 2006.

Beuchot, M., *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006.

Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y derecho*, Buenos Aires -Santa Fe: Rubinal-Culzoni, 2008.

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

Bobbio, N., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Eds. Temas de hoy, 1997.

Cárdenas, A. C., *Breve tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1970.

Conde Gaxiola, N., *La hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*, México: Instituto Politécnico Nacional - Plaza y Valdés, 2008.

Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Ánthropos, 1988.

Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.

Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 2001 (2a. ed.).

Conill, J., “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, en *En-claves del pensamiento* (ITESM, México, D.F), an° II, n. 4 (dic. 2008), p. 48-59.

Constante, A., *Martin Heidegger en el camino del pensar*, México: UNAM, 2004.

Cortina, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid: Cincel, 1986 (reimpr.).

Cortina, A., *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid: Santillana, 1996.

Cortina, A., “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, en *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134.

Cortina, A., *El mundo de los valores. “Ética mínima” y educación*, Bogotá: El Búho, 2002 (3a. reimpr.).

Derrida, J., *La voix et le phénomène*, París: PUF, 1967.

Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris: Eds. du Minuit, 1967.

Derrida, J., *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1997 (7a. ed.).

Diels, H. - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, eidmann, 1967.

Domingo Moratalla, A., *Lo que usted estudia y nunca debió olvidar de Ética (puesto al día)*, Madrid: Acento Editorial, 2001.

Domingo Moratalla, A., “Historia y filosofía en H.-G. Gadamer”, Introducción a H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid: Tecnos, 2003 (2a. reimpr.), pp. 12-21.

Donagan, A., *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, vol. II, *Action, Reason and Value*, ed. J. E. Malpas, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

Eco, U., *Dall'albero, al laberinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano: Bompiani, 2007.

Ferrara, A., “On Phronesis”, en *Praxis International*, vol. 7, nn. 3/4 (invierno 1987/1988), pp. 243-256.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.).

Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.).

Friedrich, C. J., *La filosofía del derecho*, México: FCE, 1993 (5a. reimpr.).

Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.

Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona: Paidós, 1998 (2a. reimpr.).

García González, D. E., *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México: Ed. Ducece, 2001.

García González, D. E., *Hermenéutica analógica y sociedad*, México: Ed. Torres, 2005.

García Ramírez, S., *Cuestiones jurídicas en la sociedad moderna*, México: Seminario de Cultura Mexicana, 2009.

Gil, T., “Karl Löwith”, en F. Volpi (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, Barcelona: Herder, 2005, vol. II, p. 1350-1351.

Gilson, É., *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Aguilar, 1944.

Grisales Vargas, A. L., *La hermenéutica filosófica y las ciencias*, Manizales (Colombia): Universidad de Caldas, 2003.

Grondin, J., *L'hermeneutique*, Paris: PUF, 2006.

Guariglia, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1998.

Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1952.

Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.

Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954.

Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1967.

Heidegger, M., *Questions*, Paris: Gallimard, 1968.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.).

Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2000.

Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974.

Jakobson, R., “The Metaphoric and Metonymic Poles”, en su obra en colaboración con Morris Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague: Mouton, 1956, pp. 76-82.

Jiménez Moreno, L., *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid: Eds. Pedagógicas, 1994.

Kaufmann, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Bogotá: Temis, 1992.

Kunkel, W., *Historia del derecho romano*, Barcelona: Ariel, 1982.

Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.

Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid: Rialp, 1956.

Löwith, K., *Nature, History, and Existentialism*, ed. A. Levinson, Evanston: Northwestern University Press, 1966.

Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, 1993.

MacIntyre, A., *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970.

MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona: Critica, 1987.

Margadant, G., *Panorama de la historia universal del derecho*, México: Porrúa, 2004.

Maritain, J., *La persona y el bien común*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1968.

Massini, C. I., “La teoría del derecho en el tiempo posmoderno”, en *Doxa*, 21/II (1998), pp. 289-303.

Massini, C. I., “La interpretación jurídica como interpretación práctica”, en *Persona y derecho*, 52 (2005), pp. 421-435.

Melkevik, B., *Horizons de la philosophie du droit*, Montréal: L'Harmattan - Université de Laval, 1998.

Merryman, J. H., *La tradición jurídica romano-canónica*, México: FCE, 1980 (2a. reimpr.).

Mota Rodríguez, A., *Ética analógica*, México: Número especial de Analogía, 19, 2006.

Naddaf, G., “La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la ilustración”, en *Areté* (Perú), vol. XIX, n. 1 (2007), p. 57-79.

Nietzsche, F., *Obras completas*, trad. E. Ovejero y Maury, Buenos Aires: Aguilar, 1951 (3a. ed.), t. I.

Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín: Walter de Gruyter, 1967 ss., VII.

Nietzsche, F., *El libro del filósofo. Seguido de Retórica y lenguaje*, trad. F. Savater, Madrid: Taurus, 1974.

Nietzsche, F., *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, (III) 502, en *Werke*, ed. K. Schlechta, Frankfurt/M: Verlag Ullstein, 1977, v. IV.

Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia: Cuadernos Teorema, 1980.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, México: Alianza, 1989.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, México: Alianza, 1991 (2a. reimpr.).

Nietzsche, F., *Mas allá del bien y del mal*, 268, México: Editores Mexicanos Unidos, 1993 (2a. reimpr.).

Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000.

Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, trad. F. Ballesteros Balbastre, Madrid: Trotta, 2003.

Oñate, T., “Prologo” a G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 11-28.

Osuna, A., *La hermenéutica de Gadamer y el derecho*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1985.

Peirce, Ch. S., *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, New York: Dover, 1955.

Peirce, Ch. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Ch. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1960 ss.

Peirce, Ch. S., *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988.

Prado Galán, J., *Salomón en la encrucijada. Tres dilemas éticos*, Palma de Mallorca: Calima Eds. 2004.

Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.

Rachels, J., *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE, 2007.

Reboul, O., *Nietzsche, critique de Kant*, Paris: PUF, 1974.

Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Madrid: Caparros, 1989.

Ricoeur, P., *Lo justo*, Madrid: Caparros, 1999.

Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, México: FCE, 2004.

Robin, L., *La morale antique*, Paris: PUF, 1963.

Sadaba, J., *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendbat*, Madrid: Mondadori, 1989.

Santiago Guervós, L. E. de, “Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto”, en el mismo (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su*

*nacimiento*, Málaga: Universidad de Málaga, Philosophica Malacitana, Suplemento n. 2, 1994, pp. 115-130.

Santiago Guervós, L. E. de, “Metáfora versus concepto. La generalización de la metáfora en F. Nietzsche”, en *Estudios Filosóficos*, 141 (2000), pp. 261-286.

Santiago Guervós, L. E. de, “Filosofía y retórica: Nietzsche y la interpretación tropológica del texto metafísico”, en *Analogía Filosófica* (México), XIV/1 (2000), pp. 119-126.

Santiago Guervós, L. E. de, “La estructura metonímica de la filosofía desde el pragmatismo vital de F. Nietzsche”, en *Logo. Revista de retórica y teoría de la comunicación*, año III, n. 4 (jun. 2003), pp. 183-199.

Savarino, L., “Ontología dell’attualità: filosofía e política nel pensiero di Gianni Vattimo”, en *Trópos*, 1 (2008), pp. 111-126.

Searle, J., *La revolución de Chomsky en lingüística*, Barcelona: Anagrama, 1973.

Schulz, W., *Wittgenstein; la negación de la filosofía*, Madrid: G. del Toro, 1970.

Thiebaut, C., *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988.

Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Thiebaut, C., “Virtud”, en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en ética*, Estella: VD, 2000, pp. 427-461.

Tomassini, A., *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, Ed. Interlínea, 1994.

Varios, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.

Vereecke, L., *Da Guilielmo d'Ockbam a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990.

Verhack, I., "Wittgenstein's Deictic Metaphysics", en *International Philosophical Quarterly*, 18 (1978), pp. 441- 462.

Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Paris: PUF, 1966.

Vigo (h), R., *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*, Buenos Aires - Santa Fe: Rubinzal-Culzoni, 1984.

Vigo, R. L., *Interpretación jurídica*, Buenos Aires - Santa Fe: Rubinzal-Culzoni, 1999.

Wahl, F., *¿Qué es el estructuralismo?* filosofía, Buenos Aires: Losada, 1975.

Warnock, M., *Ética contemporánea*, Barcelona: Ed. Labor, 1968.

Williams, B., *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982.

Williams, B., *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993.

Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1972.

Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003.

Xolocotzi Yariez, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: UIA - Plaza y Valdés, 2004.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México: FCE, 1973 (2a. ed.).

*El libro Hermenéutica Analógica, Lenguaje y Sociedad  
se terminó de imprimir en julio de 2013 en los Talleres Gráficos  
de la Editorial Universitaria Potosina, Av. Topacio esq. Blvd. Española,  
Fracc. Valle Dorado, San Luis Potosí, S.L.P.  
El tiraje fue de 500 ejemplares.*



AÑOS DE  
**AUTONOMÍA**  
**UASLP**

Primera Universidad  
Autónoma en México



INSTITUTO DE  
**INVESTIGACIONES**  
**HUMANÍSTICAS**  
**UASLP**



9 786079 343026