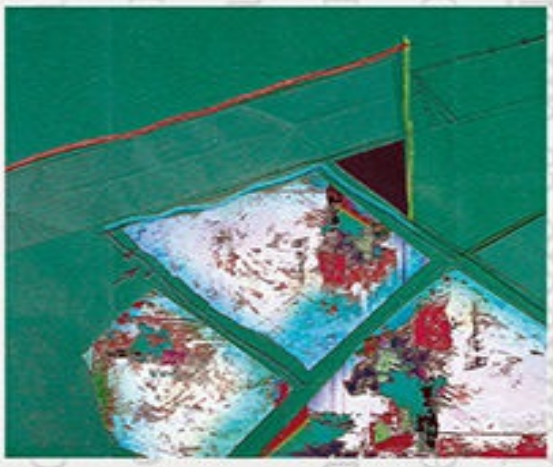
Hechos e interpretaciones

Hacia una hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot



FILOSOFÍA

MAURICIO BEUCHOT (Torreón, 1950) es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana. Ha sido reconocido como uno de los principales filósofos de Latinoamérica, principalmente por sus aportaciones al estructuralismo y a la hermenéutica. Ha sido miembro de los consejos de redacción y editorial de diversas revistas filosóficas, entre las que se encuentra *Diánoia*. Actualmente es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y fue fundador y primer coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Hechos e interpretaciones

Mauricio Beuchot

Hechos e interpretaciones

Hacia una hermenéutica analógica

Sección de Obras de Filosofía

Primera edición, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2016, Mauricio Beuchot

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-4307-0 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Introducción

Sobre la comprensión hermenéutica

Sentido de una hermenéutica inclusiva para la actualidad

Potencialidad y vigencia de una hermenéutica analógica

A la busca del hombre

La historia como hazaña de la interpretación

Hermenéutica y ética

La hermenéutica en la educación

Hermenéutica analógica y derecho

La hermenéutica analógica como política de la interpretación

La hermenéutica, la ontología y el realismo

Nihilismo y sentido del ser

Conclusiones
Bibliografía
Índice

Introducción

En el título de este libro aludo a la famosa frase de Nietzsche: «No hay hechos, sólo interpretaciones», que es innegable que ha sido muy mal interpretada. Si uno va al texto completo de los *Nachgelassene* encuentra que su autor dice que ésa es una interpretación más, con lo cual se burla de nosotros. Que no quiere decir que sólo existen las interpretaciones y que no corresponden a ningún hecho, nos lo hace ver una hermenéutica analógica, es decir, una que no se quede en la univocidad de la letra ni en la equivocidad de la alegoría. Los que sólo veían interpretaciones eran los románticos, como Schleiermacher; pero Nietzsche, que comenzó entre ellos adoptando la interpretación de Schlegel de la tragedia griega, y que había admirado tanto a ese romántico tardío que fue Wagner, los repudió, gracias a este último. Por eso no podía quedarse con las solas interpretaciones, sin los hechos. Pero, además, quería rechazar el endiosamiento de los hechos que habían realizado los positivistas, a los que él mismo se había pasado, en *Humano, demasiado humano*, pero por breve tiempo, y ya los había desterrado de su pensamiento. Por eso, a mi modo de ver, y desde una hermenéutica analógica, decía que hay hechos interpretados. Es decir, existen las dos cosas, los hechos y las interpretaciones que hacemos sobre ellos, sin desechar ni a unos ni a otras. Requerimos una hermenéutica incluyente.

En este trabajo intento hacer una presentación sucinta de la hermenéutica analógica y de algunas de sus aplicaciones. Por eso, en el primer capítulo me dedicaré a exponer esta rama de la filosofía y su desenlace como vertebrada por la analogía. Esto nos servirá de marco de referencia y clave para las explicaciones y las aplicaciones que se harán posteriormente.

Paso después a señalar cómo dicha hermenéutica analógica puede funcionar, para darnos una idea de los ámbitos en los que encuentra alguna aplicación. Asimismo, trato de indicar su ubicación dentro de la filosofía actual, el lugar que le es dado ocupar en el terreno de las hermenéuticas de hoy en día.

Enseguida entro al ámbito de la epistemología, o teoría del conocimiento, casi siempre la puerta de entrada a la filosofía, ya que es necesario saber qué

podemos conocer, y hasta dónde, para poder avanzar en ese terreno tan lleno de obstáculos. Allí la hermenéutica analógica nos puede servir de llave.

En pos de Heidegger, me interesa la búsqueda de lo esencial del hombre, lo que la hermenéutica puede alcanzarnos de la ontología del ser humano. El pensador alemán prefería la ontología fundamental y relegaba la antropología filosófica (como se vio en su polémica con Cassirer), pero esta última disciplina ha renacido fuertemente en nuestros tiempos. A ella dedicaré su capítulo correspondiente.

La hermenéutica tiene que ver también con la historia, porque toda ella depende de la interpretación que hagamos de los acontecimientos que contiene. Por eso hablo de la historia como hazaña de la interpretación, parodiando la frase de Croce, quien decía que la historia es una hazaña de la libertad. Porque la misma libertad del hombre depende mucho de los instrumentos hermenéuticos de que disponga.

Una hermenéutica analógica tiene contenidos éticos, indudablemente. De esta carga de moralidad daremos cuenta, señalando algunas de sus derivaciones. De manera especial, nos conduce a una ética de virtudes, muy centrada en la *frónesis* o prudencia.

Esto se refleja, asimismo, en la pedagogía, donde la hermenéutica analógica encontrará una aplicación importante, como la ha tenido en otros terrenos. Ella nos abrirá a una educación más activa, en diálogo abierto, pero tensionada hacia la seriedad y la exigencia de rigor.

Igualmente, y no en menor medida, la hermenéutica de la facticidad humana afecta a la filosofía del derecho, sobre todo por la relación que va a propiciar entre el derecho y la ética. Es necesario conocer al hombre para saber qué derechos debe tener y qué leyes debe obedecer. Ya pasó el tiempo en que eso se consideraba un paso en falso; la famosa falacia naturalista.

Y, por supuesto, la hermenéutica analógica posee una carga política. La hermenéutica no tiene por qué ser considerada como indiferente hacia ella, cosa que se ha hecho en algunas ocasiones. Antes bien, así como Vattimo hablaba de una ética de la interpretación, nosotros hablaremos de una política de la interpretación, ya que ella se ejerce sobre los fenómenos sociales, y de ello se derivan consecuencias prácticas para la sociedad. Hasta esos dominios alcanza la hermenéutica.

A continuación se habla de la recuperación de realismo que está haciendo la hermenéutica. Va de la mano de la vuelta de la epistemología y la metafísica. Es el giro ontológico después del giro lingüístico, que ya ha durado muchos años y ya parece estar agotado. Ya dio de sí. Ahora se necesita un esfuerzo de reflexión filosófica para levantar de nuevo el realismo y la ontología.

Y completamos con un capítulo dedicado a esa vuelta al ser mismo, que es algo que nos hará salir del nihilismo en el que se ha hundido la filosofía reciente, según lo ha denunciado, por ejemplo, Franco Volpi, pensador clarividente,

estudioso de Nietzsche y Heidegger, que trató de salir de ellos hacia el ser, antes de que lo devorara la nada, en su trágico y mortal accidente.

El libro se cierra con unas conclusiones, producto de nuestro recorrido por esos temas, y una bibliografía que pretende ser útil y orientadora para el lector.

Sobre la comprensión hermenéutica

Introducción

En este capítulo inicial haré una exposición general de la hermenéutica, para llegar a la conclusión de la necesidad que tenemos hoy de una hermenéutica analógica. Esta disciplina se emplea en las humanidades; por ejemplo, la filología ha estado vinculada a ella desde hace mucho tiempo. Es como su estructura cognoscitiva; incluso, hasta podríamos decir que es su metodología, si no fuera porque a muchos de sus cultores la palabra *metodología* les suena demasiado fuerte. En todo caso, es el modo natural de proceder que seguimos en la filología, ya que nuestro trabajo es con los textos, y ella es la que nos orienta en ese menester.

Comenzaré, pues, aludiendo a los conceptos más importantes de la hermenéutica, como teoría de la interpretación. Pasaré luego a retomar algunos hitos de su historia, para que se vea la genealogía que ha tenido, así como su prolongada vida, no siempre con el nombre explícito, pero sí con las labores que desarrolla. Y terminaré señalando por dónde creo que debe seguir el rumbo de la hermenéutica en el futuro, en el camino de una hermenéutica analógica.

Hermenéutica de la hermenéutica

Comencemos con una breve noción de la hermenéutica misma. Ella es la disciplina de la interpretación de textos.[1] Los textos no son sólo los escritos, sino también los hablados, los actuados y aun de otros tipos; un poema, una pintura y una pieza de teatro son ejemplos de textos. Van, pues, más allá de la palabra y el enunciado. Una característica peculiar que se requiere para que sean objeto de la hermenéutica es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan excedente de sentido, significado múltiple o polisemia.

Eso ha hecho que la hermenéutica, para toda una tradición, haya estado asociada a la sutileza. Esta última consistía en la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto. También implicaba la facilidad de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y, en especial, de hallar el sentido auténtico, vinculado con la intención del autor, plasmado en el texto, y que se resistía a ser reducido a la sola intención del lector.

Por lo tanto, tres son los elementos del acontecimiento hermenéutico o acto de interpretación: el texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el intérprete. Hay un texto, que supone y exige un autor, y postula o pide un lector. Pues si es un texto es porque alguien lo produjo, y sabemos que es texto porque lo podemos leer o lo leemos. Hay, además, un lector o intérprete al que está dirigido, y un código o lenguaje en el que fue expresado. El lector o intérprete tiene que descifrar con ese código el contenido significativo que le dio el autor o escritor, sin perder la conciencia de que él le añade también algún significado o matiz subjetivo. Además, hay interferencias, intereses, etc.; pero podemos centrarnos en esos cuatro elementos principales: texto, código, autor y lector. Sin embargo, hemos de añadir un quinto elemento muy relevante: el contexto, pues, en definitiva, interpretar es poner un texto en su contexto. Cuando se ve un texto fuera de contexto, suele malentenderse. En buena medida la hermenéutica nos enseña a buscarle a un texto su contexto, para que en él adquiera su significado, se ilumine. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextuación después de una labor de elucidación y hasta de análisis. Le añade una síntesis o comprensión.

Hay, pues, dos intencionalidades básicas que están en juego en el acto hermenéutico: la del autor y la del lector, y a veces pelean a muerte en la arena del texto, tratan de destruirse; pues la intencionalidad del autor lucha por ser respetada (el autor quiere que su texto se entienda como él lo expresó), y la del lector por inscribir su creatividad (el lector no siempre entiende el texto según lo que pretendió su autor). Como diría Hegel, autor y lector pelean por su *reconocimiento*, es una dialéctica entre uno y otro.

En efecto, en la interpretación, el lector o intérprete trata de colocar el texto en su contexto, para encontrar de mejor manera la verdad textual, que es el objetivo de la hermenéutica. Claro que no siempre se puede (según diferentes grados de dificultad) alcanzar esa intencionalidad del autor, que constituye la verdad textual, y las más de las veces hemos de contentarnos con una aproximación aceptable a ella. El contexto del autor ya no es el del texto, y, por más que el lector se esfuerce por colocar el texto a la luz del contexto original, el significado cambia, se desliza; y, sin embargo, el lector tiene la obligación de recuperar el contexto del autor, el que éste quiso para su texto. Mas, a pesar de ese esfuerzo, sucede lo que Gadamer llama la aplicación del texto a nuestro contexto,[2] esto es, la búsqueda de lo que el texto nos dice a nosotros ahora, y eso ya es redimensionar el texto mismo, llevarlo a un contexto diferente. Lucha atroz

la de ambas intencionalidades: la del autor y la del lector, en el cuadrilátero del texto. Por eso hay una dialéctica semejante a la que exponía Hegel a propósito del amo y el esclavo, en la que cada uno lucha por ser reconocido. Así, el autor exige que se reconozca su intencionalidad en el texto que hizo, y el lector trata de reconocerse a sí mismo en el texto del otro, sabiendo, más que lo que aquél dijo, qué es lo que el texto le dice ahora a él.

La hermenéutica es ciencia y arte. En efecto, si entendemos, siguiendo a Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, podemos considerar como ciencia la hermenéutica; y si entendemos —igualmente con Aristóteles— el arte o técnica como el conjunto de reglas que rigen una actividad, también podemos ver la hermenéutica como arte, que enseña a aplicar correctamente la interpretación. Esto se ve a semejanza de la lógica, que también es ciencia y arte: construye ordenadamente el *corpus* de sus conocimientos, y los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los razonamientos concretos, a los silogismos.

En cuanto a la división de la hermenéutica en clases (y todavía no en partes), se han propuesto tres tipos de interpretación:[3] *1*) la intransitiva, o meramente recognoscitiva, como la filológica y la historiográfica, cuya finalidad es el entender en sí mismo; *2*) la transitiva, o reproductiva o representativa o traductiva, como la teatral y la musical, cuya finalidad es hacer entender, y *3*) la normativa o dogmática, como la jurídica y la teológica, cuya finalidad es la regulación del obrar. Pero a ello se puede objetar que toda interpretación recognoscitiva y normativa es también reproductiva o traductiva. Y eso es cierto; por lo cual quizá haya que poner como clasificación tres tipos de traducción, según tres finalidades que se le pueden dar: comprensiva, reproductiva y aplicativa.

Además, podrían señalarse dos aspectos: uno en que se buscara la teoría del interpretar, y otro en el que se enseñara a hacer en concreto la interpretación; esto es, el aspecto teórico y el práctico. Con ello tendríamos la división interna de la hermenéutica, en dos partes: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, esto es, como doctrina y como utensilio, como teoría y como instrumento de la interpretación.

En efecto, así como en la escolástica se hablaba de lógica *docens* y lógica *utens*, es decir, la teoría lógica y la aplicación concreta de ésta en el razonamiento, así también se puede hablar de «hermenéutica *docens*» y «hermenéutica *utens*». Hay una hermenéutica *docens*, como teoría general de la interpretación, y una hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *frónesis*. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se sigue de su mismo ser teórica. Por eso he dicho antes que es ciencia y arte a la vez.

La hermenéutica se ha ganado un lugar entre los instrumentos cognoscitivos dentro de la filosofía de la ciencia, aun cuando se resiste a ser considerada como método —en el sentido fuerte que le daba el cientificismo positivista—, y sólo aspira a ser una *episteme* o forma de conocimiento. Se ha dicho que la hermenéutica es la *koiné* o lenguaje común de nuestro tiempo. Esto puede apreciarse en el hecho de que a la hermenéutica se la encuentra en muchos campos: la filología, la filosofía, la sociología, la historia, el psicoanálisis, la antropología, entre otros. Ha probado ser aplicable a muchas de las ciencias, sobre todo a las humanas o sociales, además de que se ha querido ver la universalidad y omnipresencia de la hermenéutica en las ciencias, como hizo Gadamer. Se ha hablado del «giro hermenéutico» de la filosofía reciente; en todo caso, es un paradigma de mucha actualidad.[4] Recientemente se ha cobrado conciencia de ello con mucha fuerza. En la época actual, sus principales cultivadores, en cuanto a lo que concierne a su vertiente teórica o *docens*, pertenecen al ámbito de la filosofía y la filología, pero otros son también eminentes científicos sociales que han impulsado la investigación en humanidades. Ellos son los modelos o paradigmas del quehacer hermenéutico hoy.

Tal es el estado de la hermenéutica en la actualidad, es lo que ha decantado toda su historia. Es una historia muy rica, y que nos enseña profundas lecciones sobre la teoría del conocimiento actual, especialmente que el estatus epistemológico o la *episteme* de las ciencias humanas o sociales, es decir, de las humanidades, es de tipo hermenéutico. Por eso creo que la hermenéutica pertenece a las humanidades, y las puede favorecer, sobre todo a la filología, pero también a todas las demás. Algunos teóricos de la hermenéutica han sido, además de consumados filósofos, eminentes filólogos, como el propio Hans-Georg Gadamer. De ahí la importancia de la hermenéutica para la filología y, en general, para las humanidades.

Algo de la hermenéutica en la historia

La hermenéutica tiene una larga historia.[5] Fue, en un principio, la técnica o arte de la interpretación. Inclusive se hacía al término «hermenéutica» derivar de «Hermes», nombre del diosecillo griego (el romano Mercurio) que fungía como mensajero entre los dioses y los hombres, pues el intérprete siempre es mediador, el que comunica, el que traduce. Lo que la hermenéutica interpreta son textos, es decir, llega a su comprensión, la cual suele ser progresiva; no se da de un solo golpe, sino como un proceso de profundización. Por lo demás, la noción de texto ha ido evolucionando. Comenzó designando el escrito, que es el tradicional, pero también, con Gadamer, ha pasado a designar el texto hablado, el

diálogo o la conversación, y, con Ricoeur, la acción significativa. (E incluso algunos, como los medievales, veían la realidad como un texto).

Así, pues, en un principio la hermenéutica era una técnica interpretativa, para la comprensión de textos. Así fue entendida por los filósofos griegos, por ejemplo por Platón y Aristóteles, pero también en las escuelas de filología, como las de Alejandría y Pérgamo. Los editores de la literatura griega, que descollaron en esos centros culturales, hicieron una verdadera labor interpretativa para llegar a una crítica textual de los poetas, por ejemplo Homero y Hesíodo. Desde entonces la hermenéutica se mostró como instrumento de la filología. Durante el tiempo del helenismo fue célebre la lucha entre los que defendían el sentido literal de los documentos y los que favorecían más el sentido alegórico. Por ejemplo, entre los filósofos estoicos y neoplatónicos se practicó la lectura alegórica de los mitos griegos, resaltando su aspecto ético.

Ese tipo de hermenéutica continuó en la Edad Media, en la que siguió la pugna entre literalistas y alegoristas, es decir, los que privilegiaban el sentido literal de los textos bíblicos y los que subrayaban el alegórico.[6] Pero hubo autores que llegaron a una mediación entre ambos sentidos, sosteniendo que debía atenderse a los dos, según el contexto. En esta labor se distinguió San Agustín, seguido por Santo Tomás de Aquino. Ellos aceptaban la legitimidad de la lectura alegórica de las Sagradas Escrituras, pero siempre atemperada por el esfuerzo de alcanzar el sentido literal. Y todo según su contexto; por ejemplo, los documentos jurídicos, o históricos, no podían leerse en un sentido simbólico, sino tratando de llegar lo más posible a su literalidad.

En el Renacimiento, la hermenéutica estuvo afiliada a la filología, aplicada al estudio de los clásicos, de los cuales se hicieron ediciones y traducciones célebres. Erasmo de Rotterdam fue el más connotado en esas labores, pero hubo muchos más. Por ejemplo Stephanus, el editor de Platón, cuya paginación sigue usándose hasta ahora. Fue el tiempo de las ediciones críticas, de las traducciones cuidadosas y tendentes a la literalidad. Es una hermenéutica que marcó la filología posterior.

En el Barroco del siglo XVII la hermenéutica fue muy usada para los simbolismos, a los que fueron muy dados los pensadores de esa época; por ejemplo, se empleó en la literatura emblemática y en el teatro (Calderón y Shakespeare). Fue el tiempo del hermetismo, en el que un autor como Filippo Picinelli escribía una extensa obra intitulada *Mundus Simbolicus* y Athanasius Kircher otra llamada *Iter Exstaticum*. Resultaba una teoría de la interpretación muy compleja, pero que hizo aportaciones, pues obligó a leer con cuidado los textos que se tenían entre manos, en vista de lo recargados que estaban de metáforas.

En la Ilustración, es decir, en el siglo XVIII, Johann Martin Chladenius, en seguimiento de Johann Dannhauer, aplica la hermenéutica a la filología para excluir las oscuridades de los textos clásicos.[7] Por su parte, Immanuel Kant dio

un impulso a nuestra disciplina interpretativa desde la filosofía, en su obra *Crítica de la facultad de juzgar*, donde habló del juicio reflexionante, distinto del determinante. Este último es claro y muestra su sentido, mientras que el otro necesita interpretación, pero es de la mayor importancia para la ética y la estética.

Poco a poco la hermenéutica fue llegando a ser toda una postura filosófica, como lo vemos en Friedrich Schleiermacher, filósofo y filólogo del Romanticismo, que en el siglo XIX tiene ya una filosofía hermenéutica. Otro filósofo y filólogo que ocupó un sitio importante en la historia de nuestra disciplina es Friedrich Nietzsche. Su célebre frase: «No hay hechos, sólo interpretaciones»,[8] deja de ser peligrosa si se la entiende no como que no hay realidad, sino que todo pasa por nuestra comprensión, es decir, lo que hay son hechos interpretados. Esto se ve de manera especial en Wilhelm Dilthey, quien fue uno de los que en ese siglo potenciaron más la hermenéutica. La recuperó a través de sus estudios sobre Schleiermacher, al que dedicó un erudito libro.[9] Pero no se quedó allí, sino que orientó su filosofar estructurándolo desde la hermenéutica y la puso como fundamento (en lugar de la ontología o la metafísica) de las ciencias del espíritu, es decir, las ciencias sociales o humanidades, sobre todo la historia.

La hermenéutica reciente

Ya en el siglo XX, Martin Heidegger retomó la hermenéutica. Su famoso libro *El ser y el tiempo* (1927) conjuntó la fenomenología de su maestro Husserl y la disciplina interpretativa, gracias a Dilthey, al que estudió mucho, a sugerencia de su amigo el teólogo Rudolf Bultmann. Heidegger llegó a poner la hermenéutica como la manera de hacer filosofía, junto con la fenomenología, que habría de conducir a la ontología fundamental, entendida como hermenéutica de la facticidad. Dentro de ella, el conocer y el comprender son el modo de existir del ser humano y, por lo tanto, el interpretar (la hermenéutica) es un «existenciario» suyo, es decir, una característica esencial.[10]

Discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer siguió en la línea de su maestro, pero desarrolló la hermenéutica más allá de él. La elaboró como toda una disciplina filosófica, que recuperaba la metafísica, pues era altamente ontológica. La vinculó con la noción de tradición, en el sentido de que toda interpretación se hace en el seno de una corriente de estudio, dentro de un grupo de hermeneutas que condicionan la comprensión de los textos. Precisamente se tiene que dialogar con los clásicos de la tradición, a través de los documentos que nos han dejado. Pero no quiere decir que estemos atrapados en ella, esclavizados, sino que el hermeneuta tiene la obligación no sólo de asimilar sus clásicos, sino de ir más allá de ellos, llegar a la innovación, o por lo menos a la

aportación de algo que haga avanzar en ese diálogo. Además de filósofo, Gadamer fue un eminente filólogo clásico, con importantes estudios sobre la *frónesis* o prudencia en Platón y Aristóteles.[11] En varias partes indica que la hermenéutica es, por excelencia, el instrumento de la filología, no sólo de la clásica, sino tomada en general. Además, en su magna obra, *Verdad y método*, establece los principios fundamentales de toda interpretación.

Paul Ricoeur aplicó la hermenéutica al tema del símbolo. Éste es el signo más rico que se puede pensar, pues tiene varios significados, nunca uno solo. Asimismo, es lo más constitutivo de la cultura, sobre todo en forma de arte, mito y rito. Es lo que de mejor manera nos muestra la condición humana, encarnada en las diversas culturas a través de la historia. Cuando todos estudiaban la razón, Ricoeur estudió la voluntad. A través de esas investigaciones llegó al tema de lo involuntario. Allí se topó con el problema del mal y del dolor, y encontró que nunca se mencionan directamente, siempre a través de mitos. Así escribió *La simbólica del mal*. Ese lenguaje es indirecto, habla de lo inefable e incluso nefando. Para eso le sirvió mucho la hermenéutica, pues el mito y los demás símbolos tienen una sobrecarga de sentido. Además, el estudio de lo involuntario lo llevó al del inconsciente. De ese modo llegó al psicoanálisis, y escribió *Freud, una interpretación de la cultura*. En esa obra asentó que no nos libramos de la hermenéutica, no sólo en la psicología, sino en las demás ciencias humanas y sociales, esto es, las humanidades. Ellas tienen un estatuto epistemológico eminentemente hermenéutico. Así lo hizo ver en sus trabajos sobre la epistemología de la historia. Igualmente en su libro *La metáfora viva*, donde señala que los estudios literarios requieren de la hermenéutica, pues además del sentido literal se da un sentido alegórico o simbólico o metafórico, y se tiene que llegar a él por un trabajo de interpretación muy laborioso y sutil.[12]

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas desarrollan una hermenéutica crítica. Interpretar es sobre todo enjuiciar las instituciones culturales. Según ellos, Marx, Nietzsche y Freud (a quienes Ricoeur llamaba «los maestros de la sospecha») enseñaron esa actitud de desconfianza. Marx lo hizo en forma de crítica de las ideologías; Nietzsche y Freud como crítica de la cultura en sentido más amplio. Se trata, pues, de una hermenéutica de la sospecha, que tiene que ayudarnos a descubrir los intereses que se mueven en la sociedad, disfrazados de ciencia y conocimiento.

En esto se les aproxima el filósofo e historiador Michel Foucault, para quien la hermenéutica también debe ser crítica, referida a las relaciones de poder, que se enmascaran en las de saber, y condicionan las interpretaciones. Se ve, por ejemplo, en sus estudios sobre la locura, que siempre ha sido determinada y definida por los que tienen el mando. Igualmente, habló de una «hermenéutica de sí», con la que analizaba las formas de subjetivación, es decir, cómo en nuestra cultura accedemos a la subjetividad, a ser sujetos (pero no niega completamente la idea de sujeto, como algunos se lo han adjudicado).[13]

Por su parte, Richard Rorty sostiene, en contra de Umberto Eco, que no hay sentido literal, sino solamente sentido alegórico en los textos.[14] Llega a decir que en verdad no interpretamos los textos, sino que los usamos (cayendo en un pragmatismo excesivo). Y es que este pensador, después de haber sido un prominente filósofo analítico, se autonombró neo-pragmatista. Se colocó en la línea de William James y de John Dewey, pero también de Heidegger y de Jacques Derrida. Enseñó que no hay verdad ni objetividad en las interpretaciones, o que no debemos preocuparnos por ellas. Se hizo célebre por sostener que la filosofía no se distingue de la literatura, ya que no hay verdad filosófica, sino solamente discursos que dicen algo a la gente, en la medida en que respondan a la época en la que son pronunciados. Es una hermenéutica demasiado relativista.

Gianni Vattimo es otro cultivador actual de nuestra disciplina. Alumno de Gadamer, habla de una ontología hermenéutica, esto es, debilitada por la interpretación, y se adhiere a la postura de Rorty, sosteniendo que no hay objetividad en este ámbito, sino que se debe buscar que la interpretación sea creativa, abierta y fecunda.[15] Esto sería cierto si no fuera porque defiende un relativismo bastante extremo, argumentando que los absolutismos siempre han quitado la libertad de interpretación, e imponen la lectura o comprensión que desean que se dé a los documentos que leemos.

Otros hermeneutas recientes son, por ejemplo, Jean Grondin, que estudió con Gadamer pero que tiene de él una comprensión muy distinta de la de Vattimo, ya que encuentra en el común maestro un realismo de la interpretación, según el cual se debe procurar el significado verdadero y objetivo del texto. Grondin es un filósofo muy serio, que ha tratado de evitar las lecturas posmodernas demasiado relativistas que se han hecho de su mentor y está estructurando una teoría de la interpretación muy consistente. Lo más notable es que ha tratado de vincular estrechamente la hermenéutica con la ontología, con lo cual se garantiza la objetividad y la verdad de las interpretaciones, por su correspondencia o adecuación con lo significado por los textos.[16] En esa línea de recuperación del realismo se encuentra Maurizio Ferraris.[17]

En el ámbito hispano tenemos algunos exponentes connotados de nuestra disciplina. Andrés Ortiz-Osés cultiva una hermenéutica del símbolo, y la ha aplicado al estudio antropológico de las culturas, llegando a una postura intermedia entre los patriarcalismos y los matriarcalismos, a saber, a un fratriarcalismo cultural. Igualmente, Adela Cortina y Jesús Conill han desarrollado la hermenéutica crítica de sus maestros Apel y Habermas, aplicándola a la ética y la filosofía política. En esos campos han propuesto una ética de mínimos y máximos, siendo los primeros los elementos de justicia acerca de los cuales resulta fácil conseguir el consenso (como la igualdad ante la ley, la de oportunidades, etc.), y los segundos, las ideas de vida buena o de calidad de vida que se profesan en los diversos grupos culturales, y sobre los que va a ser

difícil lograr el acuerdo. Se va a dar la discusión sobre esas ideas de realización humana, pero es el diálogo el que forma a la ciudadanía.

En la Universidad de Valencia, ha recalcado la vigencia y oportunidad de una hermenéutica analógica para hoy el profesor Francisco Arenas-Dolz. Dado que la hermenéutica, por crítica que sea, puede caer en los desvíos del univocismo y el equivocismo, él ha desarrollado una hermenéutica analógico-crítica.[18] Con ella se preserva el intento hermenéutico-crítico de Cortina y Conill, pero evitando esos extremos que se encuentran en la hermenéutica de hoy en día, sobre todo del equivocismo o relativismo extremo.[19]

En América Latina se ha dado también un florecimiento de la hermenéutica. En Chile encontramos a Ricardo Salas Astrain, que ha usado las teorías de Ricoeur para interpretar los símbolos y, sobre todo, para construir una ética intercultural.[20] En Argentina, Carlos Emilio Gende se ha aplicado a tareas teóricas muy elevadas.[21] En México tenemos a Mariflor Aguilar, que combina a Gadamer con Habermas;[22] a Ambrosio Velasco, que usa la hermenéutica para la filosofía política, sobre todo para el republicanismo,[23] y a Raúl Alcalá, que profundiza en Ricoeur y lo aprovecha para varias cuestiones filosóficas.[24] Todo indica un desarrollo muy aceptable a futuro.

Conclusión: necesidad de una mediación por la analogía

Dado que en los últimos tiempos se ha visto esa polarización excesiva entre hermenéuticas rígidas o unívocas y hermenéuticas demasiado relativistas o equívocas, ha surgido la propuesta, que llevo desarrollando mucho tiempo, de una hermenéutica analógica,[25] la cual busca la mediación. Aplica la idea de *frónesis* de Aristóteles, como equilibrio proporcional (que es lo que significa *analogía*), y que es lo que pidieron tanto Gadamer (al decir que la *frónesis* es el modelo de la interpretación) y Paul Ricoeur, para el que el símbolo (en seguimiento de Kant) sólo se puede comprender por analogía, es decir, por un razonamiento analógico. Esta hermenéutica analógica ya está siendo cultivada, no únicamente en México, sino en otros países, como España, Italia, Argentina y Colombia, donde se han escrito numerosos ensayos sobre ella.

La hermenéutica es un instrumento conceptual valioso para todas las humanidades y, en especial, para la filosofía. Pero tiene que salir de la crisis en la que ha dejado al conocimiento aquel positivismo univocista del cual se ha querido huir, para caer en las fauces de un relativismo equivocista que nos hunde cada día más en el escepticismo. Por eso hace falta una hermenéutica de

la mediación, una interpretación que guarde el equilibrio proporcional. Y proporción se decía en griego *analogía;* por lo tanto, necesitamos una interpretación basada en la analogía, una hermenéutica analógica, que nos saque del *impasse* en el que nos ha puesto la crisis actual.

Sentido de una hermenéutica inclusiva para la actualidad

Introducción

En estas páginas deseo argumentar a favor de una hermenéutica analógica por la conveniencia que ésta tiene para nuestro tiempo, frente a hermenéuticas unívocas que se han dado, por ejemplo, en la filosofía analítica, y hermenéuticas equívocas, que han proliferado en el ámbito de la filosofía posmoderna.[1]

Así, intento hacer ver que la hermenéutica analógica ha surgido a partir de la situación filosófica de nuestra época. Esta hermenéutica trata de ofrecer una respuesta a dicha situación. En efecto, en la actualidad estamos distendidos entre el univocismo y el equivocismo, y se necesita el analogismo para salir de ese *impasse*, de ese callejón que no parece tener salida.

El univocismo lo encontramos en el positivismo lógico, que impregnó la filosofía analítica, al menos en América Latina. A pesar de que esa corriente de pensamiento analítico tuvo un lado pragmatista y otro positivista, el pragmatismo fue poco cultivado en nuestros medios y más en los Estados Unidos. Acá lo que tuvimos fue un positivismo lógico muy fuerte. El equivocismo lo vemos en la filosofía posmoderna, pero también se buscó el analogismo.

La analogía en la filosofía posmoderna

En efecto, el equivocismo lo encontramos en algunos sectores muy extremos del posmodernismo. Si bien no es posible acusar de equivocismo a todos los pensadores de esta corriente, la mayoría ha incurrido en ese rubro, sobre todo aquellos a los que Habermas llama *antimodernos*, porque han criticado la razón,

y han ido hacia posturas muy extremas de relativismo y escepticismo.

Pienso en posiciones como las de varios seguidores de los principales autores de la posmodernidad —es decir, sobre todo en los epígonos. Desconstruccionistas excesivos, que entienden esa operación como destrucción, siendo que ése no fue el propósito que le asignó Derrida, por lo menos no en los últimos tiempos de su trayectoria.

Muchos de los posmodernos, sobre todo los nuestros, latinoamericanos, olvidan que Foucault tuvo también un cambio muy fuerte en su época final, cuando recupera el sujeto y se centra en las formas de subjetivación, cuando estudia a los estoicos grecorromanos y considera la *epimeleia*, etcétera.[2] Ahí ya no era el incendiario que fue al principio, sino que procuraba algo más matizado y equilibrado.

Lo mismo hizo Deleuze. Al final de su carrera recuperó una posición en la que incluso insistía en su voluntad de sistema, como la llama él mismo. Quizá los más extremos han sido Rorty y Vattimo, pero también puede decirse que este último se ha moderado recientemente.[3]

Algo que llama la atención es que, al final, rescataron la ontología. Foucault, en su última etapa, se dio cuenta de que no podía defender los derechos humanos de los migrantes en Francia si no tenía alguna ontología. Por eso reconoció y planteó una que llamó ontología del presente, porque no tendría las pretensiones absolutistas de las que deseaban validez eterna, sino algo más restringido. También Deleuze llegó a una ontología del presente, con una vigencia limitada, pero, en cualquier caso, rediviva. Vattimo igual, habla de una ontología de la actualidad, en la línea de la anterior, acorde con su filosofía débil, pero con la cual podía ya sostener una ética. Esto indica que los mismos que habían incurrido en equivocidad estaban buscando un equilibrio proporcional o una mediación analógica.

Se acercó a la analogía Foucault, el cual trató de ella en su libro *Las palabras y las cosas*, y, aun cuando llega a decir que la analogía sucumbe cuando adviene la modernidad, esto es, la univocidad, por ejemplo en la semiótica, casi parece deplorarlo.[4] En efecto, señala que la semiótica es la enemiga de la hermenéutica, porque la hermenéutica vivía de la analogía, en tanto que la semiótica aspira a la univocidad. Ya no se busca el símbolo, sino el signo, o ver incluso al símbolo como mero signo. Al decir que la semiótica ansía la univocidad y que la hermenéutica vive de la analogía, Foucault nos está diciendo que la hermenéutica tiene como clave de bóveda la analogía, que requerimos una hermenéutica analógica. Y, como hizo hermenéutica, por ejemplo, la hermenéutica de sí, allí aplica veladamente la analogía misma.

Se acercó a la analogía Deleuze, quien, a pesar de que critica la analogía aristotélica en *Identidad y repetición*, por seguir a Pierre Aubenque, el cual entendía la analogía de Aristóteles o el *pros hen* como equivocidad, dice en definitiva que él es univocista equivocista, lo cual me parece a mí que es lo

mismo que decir que se es analogista.[5] En efecto, Deleuze llega a decir que lo único que vale en filosofía es la ontología, y lo único que vale en ella es Juan Duns Escoto, el cual fue el campeón de la univocidad en la Edad Media. De él tomó mucho Suárez, y de éste adoptó la teoría de los modos Spinoza, y Leibniz tenía las *Disputaciones metafísicas* del granadino anotadas de su mano. Por eso se explica uno la afección que Deleuze les tenía, por su apego a la univocidad. Sin embargo, Deleuze no quiere ser completamente univocista, porque defiende la diferencia, y aquí la está rescatando, al modo de Nietzsche, con la repetición, esto es, con el eterno retorno. Lo importante es que Deleuze oía el rumor del ser en la cascada de los entes, con lo cual deseaba que el ser fuera unívoco, mientras que los entes aportarían la equivocidad; pero el resultado es que, al unirlos, surge la analogía, que es el punto intermedio entre esos dos extremos o, si se prefiere, de esos opuestos que se unen dialécticamente, quizá sin concluir una síntesis, pero sí tratando de trabajar el uno por el otro, o de colaborar conjuntamente.

Se ha acercado a la analogía recientemente Gianni Vattimo, quien tuvo conmigo un debate el año 2004, en el que sentenció que la hermenéutica analógica funciona[6] y que, además, entra en lo que él llama pensamiento débil, porque ataca a la univocidad, a la hermenéutica unívoca, con sus pretensiones de exactitud y rigor en filosofía, pero él me pedía que me inclinara más a la ambigüedad, que no le tuviera miedo al equivocismo. Sin embargo, sí le tengo miedo, porque si antes el enemigo común era el univocismo (por ejemplo el del positivismo), ahora lo es el equivocismo (como el de muchos posmodernos exagerados).

La analogía en la filosofía analítica

Del lado de la filosofía analítica, un antecedente connotado de la hermenéutica analógica fue el filósofo pragmatista estadunidense Charles Sanders Peirce. Él maneja la analogía como iconicidad, como el signo icónico.[7] Gran conocedor de la filosofía escolástica, dividió los signos en índice, ícono y símbolo. El índice es el signo natural de los escolásticos, es un signo unívoco y que no tiene problema, pues guarda con lo significado una relación de causalidad. La huella es efecto del animal que pasó, o el humo lo es del fuego o las nubes son causa de la lluvia, etc. El símbolo es un signo equívoco, pues Peirce, que era muy erudito, entendía el término «símbolo» como lo usaba Aristóteles, a saber, no como el signo más rico (según se usará en la escuela europea, por Cassirer, Eliade y Ricoeur), sino como el signo arbitrario, por ejemplo las lenguas, en las que una cosa se dice de muchas maneras; por ejemplo la mesa se dice *mensa, table*, etc. En cambio, el ícono es un signo intermedio, ni completamente natural ni completamente cultural, sino parte y parte, por eso es un signo analógico. Tiene un aspecto

natural, porque es figura del significado, pero tiene otro aspecto cultural, porque requiere ser interpretado en un contexto sociológico. Así, un simulador es una representación icónica y reproduce, por poner un caso, un avión, para el que está aprendiendo a pilotear, pero no es totalmente igual, tiene sus diferencias propias, es como la mimesis en el arte, que nunca es completa. Peirce divide el signo icónico en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen nunca es unívoca, sino analógica, por lo que dijimos del simulador; la metáfora nunca es equívoca, a pesar de que algunos teóricos han querido que lo sea, pero es analógica; si no, no podría entenderse ni conferir el conocimiento que da. Y del diagrama dice Peirce que puede ser desde una fórmula algebraica hasta una buena metáfora, con lo cual abarca los dos polos, por estar en medio de ellos.

Algo parecido pasa con los modos de la inferencia según Peirce. Él la divide en abducción, inducción y deducción. La abducción sirve para lanzar hipótesis. Él añadía que la inducción servía para probar esas hipótesis, y la deducción para sacar consecuencias a partir de las mismas. Explicaba que la abducción era icónica, la inducción era de tipo índice y la deducción de tipo símbolo. Y, para que se viera la relación de la iconicidad con la analogía, en una nota se quejaba Peirce de que algunos lógicos confundían su idea de la abducción con el argumento por analogía,[8] y dice que había fundamento para eso, pues el lanzamiento de buenas hipótesis se basa en el reconocimiento de analogías entre las cosas, en nuestra capacidad para analogizar.

En dicha línea de la filosofía analítica, también encontramos algunos rasgos de analogicidad en Ludwig Wittgenstein. Si Peirce maneja la analogía en forma de iconicidad, como los signos icónicos o simplemente íconos, Wittgenstein maneja la analogía en forma de paradigmas.[9] Al igual que los íconos de Peirce, los paradigmas de Wittgenstein son modelos o prototipos. Con respecto a ellos se mantienen parecidos de familia, los cuales se van desdibujando hasta desaparecer. Es decir, nunca llegan a la univocidad, y llega un momento en que la analogía desaparece y se diluyen en la equivocidad. También tiene carácter analógico la idea de Wittgenstein del «ver cómo», con la cual se ha intentado, por ejemplo, explicar el funcionamiento de la metáfora.[10]

En la misma veta de la filosofía analítica trabajó con la idea de la analogía I. M. Bochenski, gran lógico polaco que fue mi maestro en la Universidad de Friburgo, Suiza. Él trató de formalizar la analogía, y de hacer una lógica analógica, que aplicaba, por ejemplo, a la filosofía de la religión.[11] Incursiones en la lógica de la analogía hicieron Stanislas Breton y Georges Kalinowski, y un analítico estadunidense, James F. Ross.[12]

También ha trabajado la analogía Nicholas Rescher, quien la aplica a la búsqueda de las hipótesis, y en su libro *La lucha de los sistemas* sostiene que sin capacidad de encontrar las analogías no se puede elaborar buenas conjeturas para la ciencia.

Pero, más que la lógica de la analogía, me ha interesado buscar la aplicación de la analogía a la hermenéutica. Por eso he trabajado en una hermenéutica analógica. Ella trata de apartarse por igual del univocismo de algunos filósofos analíticos que se acercan demasiado al positivismo lógico, y del equivocismo de algunos filósofos posmodernos que incurren en un relativismo excesivo.

El estudio de la lógica de la analogía tuvo su utilidad. Sirvió para darse cuenta de que ese concepto tan importante, el de analogía, puede ayudar no sólo en esa etapa que muchos consideran pre-científica, que es la lógica del descubrimiento o la heurística, la cual ha sido muy atendida recientemente. Pero el concepto de analogía va más allá, y sirve para lograr cierta exactitud y rigor en los terrenos movedizos de los conceptos vagos y borrosos.

La hermenéutica analógica

Recordemos qué es la hermenéutica y que ha ocupado un lugar central en la filosofía reciente. Quizá haya sido en detrimento de la hermenéutica el que la posmodernidad, como dice Vattimo, la haya elegido como su *lingua franca*, como su *koiné* o lenguaje común, como el modo de filosofar que se ha dado en la actualidad, en seguimiento de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Es detrimento porque eso puede significar que ahora nadie entiende a nadie. Pero tiene su lado bueno, ya que nos obliga a salir de ese atolladero, precisamente por obra de la teoría de la interpretación misma.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.[13] Para algunos, como Heidegger, debe dejar de ser una técnica exegética y convertirse en un existenciario, es decir, en un modo de existir del ser humano, en algo que le resulta esencial. Pero creo que, en seguimiento de Gadamer, se puede decir que el hombre aprende a usar ese instrumento con la filosofía, e incluso, como Ricoeur, se puede hablar de método (en sentido muy amplio) en relación con la hermenéutica.

Vayamos primero a la noción de hermenéutica. Ésta es la disciplina de la interpretación de textos. Fue una técnica de la exégesis, durante siglos; luego, en el romanticismo, Schleiermacher la vio como orientación filosófica, lo cual recogió Dilthey. A Heidegger le recomendó Bultmann leer a Dilthey, y retomó la hermenéutica para unirla a la fenomenología, en *Ser y tiempo*. El que más potenció la hermenéutica fue su discípulo Gadamer, que hablaba de una universalidad de la hermenéutica: está en todo lo que hacemos como seres humanos. Otros la han engrandecido, como Ricoeur, que la ha puesto a dialogar con el estructuralismo y con la filosofía analítica.

En el acontecimiento hermenéutico hay un texto, que supone un autor (pues si no hay autor, no hay texto), y es recibido por un lector. Así, la intencionalidad

del autor y la del lector se encuentran en el texto, y muchas veces lo que intenta el autor no es captado o reconocido por el lector. Este suceder del malentendido es lo que más ha hecho presente a la hermenéutica, como necesaria, sobre todo para la filosofía. La hermenéutica debe darse cuenta de que tenemos que hacerle justicia al autor, casi hay que hablar de «derechos de autor». Pero nuestra disciplina también es consciente de que siempre se inmiscuye nuestra situación de lectores, con prejuicios, formas culturales, etc. Una hermenéutica que privilegia al autor pretende el sentido literal, recobrar qué dijo exactamente, y sólo cabe una única interpretación; es la hermenéutica unívoca.

Fue lo que sucedió en el ala positivista de la analítica. Y una hermenéutica que privilegia al lector corre el peligro de quedarse sin sentido literal, con el solo sentido alegórico; no importa qué quiso decir el autor, sino qué quiere entender el lector o intérprete. Es lo que están haciendo muchos de los seguidores de la posmodernidad. Pero, entre positivismo y posmodernismo, que son extremos agudizados, cabe buscar una postura intermedia, una conexión mediadora.

Así, en la actualidad, la hermenéutica se halla distendida dolorosamente, como en un potro de tortura, por las hermenéuticas unívocas y las equívocas. Las primeras pretenden una exactitud, un rigor, una fidelidad en la interpretación de los textos que no podemos alcanzar humanamente. Las otras se desaniman de acercarse siquiera a cierto rigor y exactitud, y mejor se entregan a la interpretación sin límites, a la deriva sin fin, a la desconstrucción inagotable, etcétera.

La analogía es una forma de significación intermedia entre la univocidad y la equivocidad.[14] El término unívoco es el que significa sus objetos de manera totalmente igual, idéntica, como «hombre». El término equívoco es el que lo hace de manera totalmente distinta, diferente, como «gato» puede significar muchas cosas diversas, inconmensurables entre sí. El término análogo es el que significa de manera en parte igual y en parte distinta, como «ente» y «causa», que tienen modos diversos. Lo unívoco es lo claro y distinto, lo equívoco es lo oscuro y confuso, y lo análogo está colocado en medio.

La noción de analogía fue introducida en la filosofía por los pitagóricos, quienes la tomaron de la matemática. Es la noción de proporción, lo que los latinos traducirán como *proportio*. Grandes matemáticos, los pitagóricos tuvieron el ideal de la exactitud, de la univocidad; pero se toparon con los números irracionales y con la inconmensurabilidad de la diagonal, cosas que les quitaban ese ideal de rigor. Pero supieron acudir a la analogía, a la proporción, para esas cosas que no admitían completa exactitud.

De los pitagóricos la noción de analogía pasó a Platón, quien la usó de manera jerárquica, como ideal de orden en el cosmos. También la utilizó en forma de mito, ya que en sus diálogos encontramos que emplea mitos para explicar varias cosas, como el amor, la existencia del alma, la misma existencia de las ideas arquetípicas.

Aristóteles recibe y sistematiza la analogía de los pitagóricos y la platónica. A la primera la llama analogía de proporcionalidad; a la segunda, analogía *pros hen*, que después sería llamada analogía de atribución. La primera es la que conocemos por la matemática; la segunda implica una jerarquía, establece un orden o gradación. Por eso tiene un analogado principal y analogados secundarios. Por ejemplo, «sano» se dice de manera principal y propia del animal, pero también se dice del alimento, del medicamento, del clima y de la orina, sólo que de éstos en un sentido secundario y derivado. Además, Aristóteles dividió la analogía de proporcionalidad en propia, como en «el instinto es al animal lo que la razón al hombre» o «los cimientos son a la casa lo que las raíces al árbol», e impropia o metafórica, como al escuchar la metáfora «el prado ríe», hacemos la proporción: «las flores son al prado lo que la risa al hombre». Así, tenemos en la analogía un polo metonímico y un polo metafórico. Y de esa forma vemos que la analogía tiene como dos caras, la metáfora y la metonimia, según sostendrá Roman Jakobson.

Pero, sobre todo, la idea de analogía se concretó en la teoría griega de las virtudes, que está en los pitagóricos y en Platón, pero que se condensa en Aristóteles. La virtud o *areté* es proporción, y sabemos que el nombre griego de la proporción es *analogía*. Precisamente el sentido de la proporción se da en la primera de las virtudes cardinales, que es la *frónesis* o prudencia. Por eso era considerada como la llave de las virtudes. Pero también la templanza era proporción, en la satisfacción de las necesidades; lo mismo la fortaleza, frente a las dificultades, e igualmente la justicia, proporción entre los individuos del Estado y entre el Estado y los individuos. Eran analogía puesta en práctica, sobre todo la *frónesis*. Por eso no extraña que Gadamer haya dicho que la *frónesis* es el esquema o modelo de la interpretación y, por lo mismo, de la hermenéutica.[15] Es una racionalidad contextual, una racionalidad analógica.

Esta doctrina de la analogía pasó a la Edad Media, y la recorrió, brillando en autores como San Buenaventura de Bagnoregio y Santo Tomás de Aquino. Aquí se ve sobre todo en la pugna que se da entre el sentido literal y el sentido alegórico de los textos (por ejemplo el bíblico). El primero se pretende unívoco y el segundo corre el riesgo de ser equívoco. La pugna entre literalistas y alegoristas recorre la historia de la hermenéutica, y llega hasta hoy, pues recientemente tuvieron esa polémica Umberto Eco y Richard Rorty;[16] el primero, cercano a la pragmática analítica, defendía el sentido literal, que se podía rescatar con esfuerzo, y el segundo negaba ese sentido y sólo admitía el alegórico, en una pragmática muy alejada de la analítica y más cercana a la posmoderna.

La analogía estuvo presente en el Renacimiento, pero sobre todo en el Barroco. En este último se manifiesta como el juego tan brillante que se hacía entre la metonimia y la metáfora, entre conceptistas y culteranos, que llegó a tener un equilibrio notable en Sor Juana Inés de la Cruz.

En la Ilustración la analogía decae, pero es recogida en el Romanticismo. Como dice Octavio Paz, en un célebre libro sobre los poetas románticos, ellos usaban la analogía, especialmente la metafórica.[17] Incluso añade que la empleaban para matizar su ironía, para que no se convirtiera en sarcasmo, en grito desesperado. Es lo que no alcanzó a ver Rorty, quien aprecia el sentido de la ironía que tenían los románticos ante la contingencia, pero que ya desde Kierkegaard tenía sus límites, sus contextos. Es lo que evita en ellos el relativismo.

Y es el relativismo precisamente el problema de la hermenéutica. Pues los románticos tenían el peligro del equivocismo, que es el nombre real del relativismo, como lo vemos en Schleiermacher, quien interpretaba con el sentimiento, con el *Gefühl*, y acabó en una teología demasiado relativista. Lo mismo pasa con el historicismo de Dilthey. Corren el peligro de la equivocidad, por oponerse al univocismo de los positivistas.

Pero la analogía encontró equilibrio en algunos autores, como en Nietzsche, a pesar de que todo mundo lo quiere hacer equivocista. Sin embargo, no es relativista, sino perspectivista, lo cual no es equívoco, sino analógico. Además, entabla el juego entre metáfora y metonimia, desde su escrito juvenil *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el que la metáfora es verdad y la metonimia es mentira; pero después, en su madurez, acepta como verdadera la metonimia, según dice él, por la pragmática de la vida. Todo eso es muy analógico.

Otro gran analogista fue Peirce, al que ya he aludido. Y otro fue Brentano, solamente que este último se acercó más a la univocidad que a la analogía, quizá por concesión al positivismo, al que combatía. La tesis doctoral de Brentano, de 1862, fue precisamente sobre la analogía aristotélica: «Sobre el múltiple significado del ser en Aristóteles». Heidegger llega a decir, en una página autobiográfica, que esa tesis de Brentano fue el primer libro filosófico que leyó, de joven, y que le sembró el problema del significado del ser, problema al que quiso responder con *Ser y tiempo*, y que seguía debatiéndose con él en toda su vida.[18] Pero, al igual que Brentano, se inclinó más a la univocidad, primero por su aprecio por Juan Duns Escoto, sobre el que hizo su tesis de habilitación, o quizá por el influjo de los neokantianos o el de Husserl. En todo caso, Franco Volpi muestra el univocismo tanto de Brentano como de Heidegger.[19]

Discípulo de Heidegger fue el grande de la hermenéutica, H.-G. Gadamer, aunque se separó de su maestro en muchos puntos. Gadamer muestra ya en nuestra época el carácter analógico de la hermenéutica al decir, como he mencionado, que la interpretación tiene el modelo o estructura de la *frónesis* o prudencia, ya que ésta es sentido de la proporción y, por lo mismo, no es otra cosa que analogía puesta en práctica, hecha carne de uno mismo.

Otro gran hermeneuta fue Paul Ricoeur. Él también dio un lugar especial a la analogía en su hermenéutica. Lo hizo en uno de sus primeros libros, *La*

simbólica del mal, donde dice que el símbolo tiene una estructura de analogía de proporción, como la metáfora. Precisamente en otro gran libro, *La metáfora viva*, expone esa raíz aristotélica de la metáfora como analogía de proporcionalidad, aunque utiliza otras teorías actuales del significado metafórico. Yo pude hablar con Ricoeur en 1987, cuando participé en un congreso sobre su obra en Granada, y me impulsó a seguir por esa línea de la analogía, señalándome que podía ser muy aleccionadora para la hermenéutica actual, tan llena de equivocidad.

Finalmente, sólo quiero aludir a un último autor, que me parece el gran hermeneuta actual, y es el canadiense Jean Grondin, discípulo de Gadamer. Con él tuve un debate en 2007, y aceptó la validez de la hermenéutica analógica,[20] sólo que, a diferencia de Vattimo, que en el diálogo que tuve con él en 2004 me pedía que me acercara más a la equivocidad, Grondin al contrario, me pedía que me alejara de la equivocidad y me acercara a la univocidad lo más posible, ya que señalaba que el problema ahora en la hermenéutica es el de la equivocidad a la que tanto se acerca. Eso indica el peligro que representa la equivocidad para la hermenéutica de hoy en día, y cómo necesitamos una hermenéutica analógica que nos coloque en el terreno medio.

Conclusión

Tal es, me parece, la pugna que se ha dado en la historia de la hermenéutica, entre posturas unívocas y equívocas, y el suceso que se da de vez en cuando de una hermenéutica analógica, la cual llega como una especie de síntesis dialéctica. Hasta corro el peligro de ver, como Hegel, una historia de la hermenéutica de corte dialéctico, donde se da como tesis una hermenéutica unívoca, se le opone como antítesis una hermenéutica equívoca, y se llega, por la fuerza de las cosas, a una hermenéutica analógica, como síntesis superadora. Espero que no, ya que la historia de la hermenéutica ha sido algo más azarosa. Pero sí me parece que es la fuerza de las cosas la que nos obliga a aterrizar en una hermenéutica analógica, pues, como dice el mismo Hegel, luchan la necesidad y la libertad, lo universal y lo individual, y la astucia de la razón consiste en llevarlas a una síntesis, en la que el individuo cree que trabaja para sí mismo, cuando en realidad está laborando por los demás, por el género humano, de modo que el fragmento construye el todo, es decir, lo constituye con su mismo esfuerzo, con su mismo existir, y hasta quizá con su misma esencia. Así, la astucia del *logos* es también la del *ana-logos*, que nos engaña para realizarse; y así, nos ayuda sin darnos cuenta.

Potencialidad y vigencia de una hermenéutica analógica

Introducción

En lo que sigue me preocuparé por señalar algunos beneficios que nos entrega la hermenéutica analógica. Luego de haber expuesto su estructura y su función, así como sus cualidades epistemológicas, es conveniente apuntar algunas de las ventajas que puede proporcionar su aplicación a la interpretación de los textos, los cuales son múltiples, y a veces demasiado complejos. Ante ellos no cabe una postura reduccionista ni tampoco irreductible. Sobre todo, como lo hemos visto, al aplicarla a las ciencias humanas o sociales, a las humanidades.

Es por eso que se necesita evitar la exigencia rígida de una hermenéutica unívoca y la laxitud excesiva de una hermenéutica equívoca, para ampararse en el seguro puerto de un modo de interpretación intermedio. Ya ese sentido de la mediación es ventajoso, porque está en la línea de la prudencia (*frónesis*) y conlleva un equilibrio proporcional, el cual comienza por evitar esos extremos viciosos que acaban de hecho con la interpretación, uno por exceso de rigor (la univocidad) y el otro por defecto del mismo (la equivocidad).

Voluntad de potencia de la analogía

Nietzsche centraba su filosofía en la voluntad de potencia o de poder.[1] Es el impulso lo que cuenta. Pues bien, existe una pulsión analógica en el hombre, debido a la cual se puede hablar de una voluntad de poder en el uso de la analogía, en una hermenéutica analógica. En efecto, ésta nos proyecta hacia más allá del texto, y nos empuja hacia la intencionalidad del autor, a pesar de que se nos impone nuestra propia intencionalidad de lectores o intérpretes; y también

nos lleva a crear, a producir algo en nosotros, en nuestro contexto sociocultural.

La hermenéutica analógica es una propuesta que atañe, como su nombre lo dice, a la hermenéutica misma; es una modificación de ésta.[2] De modo igual, su nombre indica que se trata de la utilización de la antigua noción de analogía en la interpretación. Trataré hacer ver la potencialidad que ésta tiene, su voluntad de poder. Para ello, en esta parte haré una exposición sucinta de algunas aplicaciones que puede encontrar.

De hecho, la hermenéutica analógica es una propuesta para disminuir la distensión que se da en la hermenéutica actual entre una posición unívoca, demasiado rígida y pretenciosa, y una posición equívoca, excesivamente abierta y disoluta. Eso es ya una ventaja, pues destraba la discusión, que ya lleva demasiado tiempo entrampada en esos dos extremos (viciosos). Se evitan los dualismos, que van en toda cuestión dicotómica, y se opta por la tríada, que abre más la cuestión, dialécticamente, en busca de una síntesis mediadora.

La hermenéutica, que ha sido la disciplina de la interpretación de textos, ha llegado a un momento de su historia en el que se encuentra distendida, dolorosamente, entre corrientes univocistas y equivocistas. La univocidad es la pretensión de completa exactitud, de claridad y distinción, lo cual sólo es un ideal regulativo. Y la equivocidad es el derrumbamiento en lo oscuro y confuso, en lo excesivamente abierto y laxo, que se esconde bajo el nombre de relativismo (que es extremo). La analogía se coloca en medio de ambos modos de significar, aunque concede que se acerca más a la equivocidad que a la univocidad, sin caerse, empero, en aquélla. Alcanza suficiente claridad y rigor, aun cuando admite también cierto relativismo, uno moderado y que es imposible de negar en nuestro trasiego con las cosas.

Así, una hermenéutica analógica trata de evitar la rigidez excesiva de la unívoca, como la del positivismo, pero sin caer en la equívoca, como la de muchos posmodernos, que profesan un relativismo tan insostenible como el absolutismo de aquéllos. Se requiere, pues, esta hermenéutica analógica, intermedia y de la mediación, casi marginal, pero que da el suficiente conocimiento como para moverse en el mundo.

La hermenéutica analógica ha surgido como respuesta a esas inquietudes y conflictos de la hermenéutica actual. Se ha ido constituyendo en un movimiento, que abarca varios países latinoamericanos y España, y ya empieza a cultivarse en otros, como Italia, Austria y Rumania. Su favorable recepción indica que está dando frutos, y puede dar más. Aplicaciones como la presente la ayudan a consolidarse, ya que la conveniente aplicación práctica da muestras de la adecuada sistematización teórica. Y las críticas son bien recibidas, en cuanto que favorecen su mejoramiento.

Pienso que una hermenéutica así será de utilidad para nuestro tiempo. En cuanto a su consistencia teórica y su viabilidad práctica, tiene la potencia de la analogía de proporcionalidad, que le permite conmensurar, aglutinar diferentes

elementos en base a un denominador común, conservando la diferencia propia. De este modo, podemos concordar diversas interpretaciones de un texto, con ciertos límites. De modo que guardan entre ellas una proporción, puede haber más de una interpretación válida del texto (a diferencia de la hermenéutica unívoca, que sólo admite una), dentro de los límites que esa misma proporción señala. Es decir, tenemos con ello una hermenéutica que conmensura varias interpretaciones diferentes, pero con algo de semejanza en común.

También tiene la capacidad de distinguir, en base a un elemento principal, con respecto al cual se ordenan jerárquicamente los demás que pertenecen a ese ámbito. Es lo que la analogía de atribución permite hacer, en la cual hay un analogado principal y varios analogados secundarios; es decir, se podrá establecer una interpretación como principal, en el sentido de más rica, más fecunda, más apropiada o adecuada, sin pretender, por supuesto, que agote toda la verdad textual, que tenga con el texto una adecuación o correspondencia que las demás nunca van a tener; y las otras interpretaciones cercanas, que también son adecuadas, se colocan en un orden jerárquico descendente, hasta que se llega a un punto en el que ya no son adecuadas, sino que entran en el campo de la equivocidad; esas otras interpretaciones secundarias pueden convivir con la principal, y son válidas, pero sabiendo que son complementarias de la misma, que ven otros aspectos, que exploran otras aristas. Con ello la interpretación ciertamente se enriquece, pero no se abre desmesuradamente, de modo que se diluya o se fragmente, sino que permite varias interpretaciones, pero con límites y con medida, es decir, con proporción, con analogía.

De esta manera, la hermenéutica analógica se manifiesta como voluntad de poder, como pulsión del hombre, que distiende el concepto de proporción para comprender las cosas como textos.

La diferencia analógica

Heidegger hablaba de una diferencia ontológica, por la cual se distinguía entre el ser y el ente, es decir, el ser de los entes, para evitar el olvido en el que se tenía al primero, a favor de los otros.[3] Eso nos haría pasar de lo óntico a lo ontológico. Pero lo que precisamente permite esa distinción es el uso del concepto de analogía en la ontología, que fue lo que permitió distinguir entre la esencia y la existencia o acto de ser. Esto es lo que construye una adecuada filosofía del ser. Pero ahora se debe hablar más bien de un olvido del ser por el desconocimiento de la diferencia analógica, de ese concepto indispensable para construir el edificio ontológico. Ahora se encuentra en la hermenéutica analógica, en una que permita la multivocidad (pero no la equivocidad).

La hermenéutica misma ha sido vista por Heidegger como un existenciario

del *Dasein*, del hombre,[4] como una modalidad de su existencia, como algo que le es esencial. No en balde concebía la ontología como hermenéutica de la facticidad. Pero ella tiene que ser una hermenéutica analógica de la facticidad, so pena de que vuelva a fallarnos, como le pasó a él, por encerrarse en la univocidad, lo cual lo disparó, después, a la equivocidad (cosa que ocurre cuando nos percatamos de que la univocidad plena nos resulta inalcanzable).

> Esto es lo que Hans-Georg Gadamer pensó al decir que la *frónesis* o prudencia es el esquema o figura de la hermenéutica. En efecto, la *frónesis* es equilibrio proporcional, analogía. Es sentido de la moderación, búsqueda del término medio de las acciones, para realizarlas de acuerdo con la circunstancia o situación. Con ello se muestra como una racionalidad contextual, que toma en cuenta el marco de referencia y se adapta a él. Y, como interpretar es poner un texto en su contexto, lo que se hace en la hermenéutica viene a ser lo mismo, o por lo menos análogo, a lo que se hace en la ética con la *frónesis*.[5]

Según lo hace ver Aristóteles, la *frónesis* o prudencia no es otra cosa que analogía puesta en práctica, hecha vida, carne de uno mismo, en su condición de hábito, es decir, de virtud, que cualifica a la persona.[6] Por eso es tan importante la noción de analogía, porque es la de proporción, y la proporción es lo que está en la base de la *frónesis*, la cual es la que reclama Gadamer para que se pueda estructurar la hermenéutica, con la virtud de la sutileza, que haga actuar convenientemente al intérprete.

Esta comparación que establece Gadamer de la hermenéutica con la *frónesis* nos hace darnos cuenta de que está aludiendo a la analogía. La *frónesis* o prudencia es equilibrio mesurado, tacto para el término medio, sentido de la proporción, y la proporción es analogía; por consiguiente, la hermenéutica tiene una intencionalidad analógica. Tiende a la analogía ya desde su propia naturaleza o esencia, ya que la univocidad hace innecesaria la interpretación y la equivocidad la vuelve imposible; en ambos casos se acaba con la hermenéutica. Sólo queda que se realice en los cauces de la analogicidad. La interpretación misma, al ser una cosa prudencial, *fronética*, está llamada a caminar por la analogía, está predispuesta para ser una hermenéutica analógica.

Esto tiene numerosas aplicaciones, ya que la hermenéutica analógica, teniendo como núcleo la *frónesis*, abre el abanico de las interpretaciones sin dispararse en la fragmentación, ni disolverse en la falta de rigor. Sobre todo es útil en aquellos dominios en los que no se alcanza la exactitud de la univocidad y no quiere uno perderse en la ambigüedad e inexactitud de la equivocidad. Veamos algunos casos.

Tanto la *frónesis* como la analogía (que están muy vinculadas) tienen aplicación en la interpretación de las culturas. En efecto, como lo ha estudiado

Alessandro Ferrara,[7] la *frónesis* alcanza a ir más allá del universalismo y el particularismo, supera tanto el absolutismo cerrado como el relativismo excesivo. Además, la analogía (que está actuante en el seno de la *misma frónesis*) ayuda a interpretar los fenómenos culturales y a realizar el diálogo intercultural. Comprende el multiculturalismo y lleva a cabo la interculturalidad, pues enseña a traducir sin plena adecuación (univocidad), pero también sin completa inadecuación (equivocidad), sino con la suficiente comprensión como para poder interactuar con la otra cultura. Eso le da una aplicación interesante en el ámbito de los estudios culturales.

Aplicación al símbolo y la cultura

Por ejemplo, una hermenéutica analógica tendrá buena aplicación a la interpretación del símbolo, el cual constituye el elemento principal de cada cultura. Por lo mismo, está bien dispuesta para la interpretación de las culturas y el diálogo intercultural. Ya que en la analogía predomina la diferencia, se podrá resguardar la parte de ésta que tiene cada cultura y, sin embargo, salvaguardar la que posee de universalidad, por la que congenia con todas las demás culturas en lo que llamamos la naturaleza humana.

Esto tiene algo de parecido con la hermenéutica diatópica, de Raimon Panikkar y de Boaventura de Souza Santos, que es una hermenéutica que trata de resaltar las particularidades sin perder lo universal.[8] Esto es lo que en la hermenéutica analógica se ve como el predominio de la diferencia, que nunca anula completamente la porción de identidad, al menos como semejanza, que es lo que permite universalizar. De otra manera se perdería la posibilidad de defender los derechos humanos, los cuales requieren al menos algo de universalidad en la cual apoyarse.

El tratar de reducir dicotomías, pero de una manera coherente, ha sido peculiar del pragmatismo. Sobre todo se ve en Peirce (pero también en James y Dewey), que trata de no separar tanto lo teórico y lo práctico, lo analítico y lo sintético, y, hasta diría yo, lo universal y lo particular. Peirce pone como ideal la terceridad, esto es, el pensamiento en el que entre dos extremos se encuentra un punto intermedio, un tercero, siempre mediador. Es la difícil labor de la intermediación, que es cierta síntesis dialéctica, equilibrio, mesura, proporción, es decir, analogía. El pensamiento analógico está llamado a buscar síntesis, mediación entre opuestos (como lo vio Nicolás de Cusa).

Este carácter de dia-relato, de dia-filosofía (y no de meta-relato ni de meta-filosofía), que tiene mi propuesta, está muy cerca de la hermenéutica diatópica de Panikkar, que privilegia lo particular, pero sin perder lo universal; sólo que, en lugar de buscar *universales culturales*, busca *invariantes humanas*. Son formas

parecidas de esfuerzo por salvaguardar la diferencia, la diversidad, pero siempre en el marco de la universalidad, de algo que asegure y garantice la capacidad de universalización, la cual se requiere incluso para el diálogo.

Aquí sí he encontrado un punto de discrepancia con Panikkar. En un congreso, en la Universidad Pontificia de México, en 1994, me decía que el símbolo no se interpreta, se vive. Lo argumentaba diciendo que solamente el que ha nacido en una cultura, como la india, puede entender los símbolos de la misma. En cambio, yo creo que un símbolo de otra cultura se puede interpretar, claro que con pérdida; pero se puede tratar de aprender qué significa, y acercarse a su comprensión, al menos por analogía. Esa discrepancia se nota en un libro posterior de Panikkar, en el que hay un capítulo con el título «Es un discurso polisémico que no puede ser ni siquiera analógico», aludiendo al discurso religioso, el cual no puede tener a alguna religión o a alguna deidad como analogado principal.[9] Quizá pensaba en lo que le dije. Allí se ve este alejamiento de Panikkar respecto de la analogía. Si un discurso es polisémico, es decir, multívoco, y no es analógico, entonces es equívoco. Se condena al símbolo a la equivocidad, siendo que ya el propio Kant decía que sólo se podía conocer por analogía, mediante un procedimiento analógico.

Tenemos que buscar una conmensuración universal entre las culturas, algo que nos haga preservar los derechos humanos, los cuales tienen esa vocación universalista, como algo que está por encima de la mediación de las culturas, como algo que se pretende natural. Ya el encontrar universales culturales nos hace alcanzar esa parte natural en el hombre, lo que se ha llamado naturaleza humana o, por lo menos, condición humana. A esto nos ayuda una hermenéutica analógica.

De manera parecida es como se puede superar la acusación de falacia naturalista, y hacer que construyamos válidamente una ética desde nuestro conocimiento del ser humano, de su naturaleza, esto es, desde una ontología de la persona. La cultura es el seno en el que se da el hombre, pues no es una abstracción, sino algo concreto, encarnado en la historia y en la cultura, pero tiene dimensiones que no se ajustan o se reducen a estos límites, sino que van más allá, hacia lo universal y lo que puede garantizar tan importantes prerrogativas: los derechos humanos.

También puede ayudarnos a construir una filosofía política que supere los desencuentros del liberalismo y el comunitarismo, en una síntesis más rica, que privilegie a este último, es decir, que propicie las diferencias de las comunidades, pero sin perder los logros innegables del liberalismo, como los derechos humanos, esto es, que evite la exclusión. Con ello se podrá acceder a una mejor respuesta al problema del multiculturalismo, tan presente en nuestros países latinoamericanos, esto es, a un pluralismo cultural analógico, dentro de un marco democrático.[10]

Y es que la analogía ayuda a ver al otro como semejante, como análogo, como

alguien que comparte con nosotros la historia y es nuestro compañero de camino. Ya que se basa en la distinción, la analogía puede ser una herramienta para evitar la cerrazón unívoca, pero también la desmesura equívoca. Acerca sin confundir, y separa sin alejar. Es como un elemento alquímico que cataliza tanto el univocismo como el equivocismo, en la síntesis o conjunción analógica de los contrarios.

Cómo es la interpretación analógica

Recogiendo lo que hemos dicho, y tratando de ejemplificar un poco, veamos cómo es, puede ser, o tiene que ser, el acto de interpretación que resulta de una hermenéutica analógica. En primer lugar, recordemos que la analogía es proporción, por lo que la comprensión de ese modo buscará en un texto la medida que toca al autor, al lector y al mismo texto en cuanto al significado. Es decir, hay un significado del autor y otro del lector que, sintetizados, configuran el del texto. En una interpretación analógica, que trata de evitar la univocidad del sentido literal, el cual es inalcanzable, a saber, qué dijo exactamente el autor, y dado que en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, se dará predominio al significado del lector, sin que esto redunde en desprecio del que toca al hablante o autor. No es dejar de lado el significado o la intencionalidad del autor, es simplemente la conciencia y el reconocimiento de que es imposible de alcanzar, y que siempre va a predominar nuestra subjetividad. Sin embargo, también es advertencia de que no por eso nos hemos de resbalar hasta el equivocismo del mero sentido alegórico, según el cual nada, o muy poco, se puede recuperar de la intencionalidad del autor y todo se reduce a una producción de sentido que, a la postre, nos hunde en el mar del relativismo y hasta de la incomprensión.

Para lograr esa proporción, ese equilibrio de las intencionalidades del autor y del lector, la interpretación analógica tiene como instrumento la distinción. Distinguir los significados de un texto lleva a evitar el equívoco y también a rechazar la pretensión unívoca de la total claridad; es darse cuenta de que donde quiera está la posibilidad del múltiple significado, de la polisemia o multivocidad, pero también de que siempre acecha la equivocidad, y que se tiene que acudir a la analogía para espantarla. De hecho, la multivocidad es doble: equívoca o análoga; la primera es irreductible, la segunda es manejable. Por eso la analogía nos ahuyenta el fantasma de la equivocidad total, de la que ya no hay salida.

El genial lógico y pragmatista Charles Sanders Peirce decía que la distinción evita el dilema, el argumento dilemático, esa situación en la que nos encontramos sin salida.[11] En el ámbito de la hermenéutica, es encontrarnos con dos interpretaciones igualmente insostenibles, o igualmente sostenibles, pero

que no conducen a la comprensión. Según ese autor, el dilema se produce por una enumeración insuficiente, por no contar con todas las posibilidades o hipótesis, y eso se logra distinguiendo. Si se nos presentan sólo dos interpretaciones problemáticas, hay que saber encontrar y postular una tercera, o introducir una cuarta, etc. Y para ello se requiere sutileza, la cual, significativamente, era la virtud que se atribuía a los buenos intérpretes. Hacer distinciones relevantes e interesantes, fructíferas, ayuda a encontrar nuevas interpretaciones, a lanzar buenas hipótesis hermenéuticas, que nos ayuden no sólo a salir de las situaciones difíciles, de interpretaciones rivales insuficientes, o igualmente cuestionables, sino a encontrar interpretaciones más adecuadas al texto y, sobre todo, más ricas y fecundas para nosotros.

Y es que, en efecto, para llevar al límite el símil, podemos comparar la situación hermenéutica o el acontecimiento interpretativo con una situación dilemática, incluso paradójica, en la que nos encontramos, con dos interpretaciones rivales, cada una de las cuales nos lleva a una contradicción o a una consecuencia indeseable, como ocurre en el argumento dilemático, donde cada una de las opciones lleva al absurdo. Por eso era llamado por San Jerónimo «silogismo cornuto», ya que los dos cuernos del dilema daban la impresión de un toro que embestía, y en el que, por evitar un cuerno, se caía mortalmente en el otro.[12] Pero se hablaba jocosamente de romper los cuernos del dilema, y esto se efectuaba introduciendo la distinción, como haciendo acrobacias con el toro, para burlarlo. Pues bien, la sutileza, la distinción, es algo eminentemente analógico; era usada por los lógicos antiguos para evitar precisamente los dos cuernos de la univocidad y de la equivocidad. Por eso el propio Peirce, excelente lógico e historiador muy erudito, hablaba de la analogía como capacidad de distinción, de encontrar matices, diferencias, diversos sentidos que nos hagan escapar a la simplificación univocista y al enredo equivocista. Nos ayuda a romper los cuernos del dilema.

También hay que decir que la hermenéutica analógica es toda una experiencia. Jugando con la distinción kantiana entre lo empírico y lo trascendental, Johannes Lotz intituló uno de sus libros sobre el tema *La experiencia trascendental*,[13] dando a entender que sólo acercando a lo empírico lo trascendental, a pesar de que Kant los separaba demasiado, se puede acceder a la propuesta epistemológica que allí se desarrollaba. A mí me gustaría también jugar con esos términos y hablar de una experiencia hermenéutico-analógica, dado que la hermenéutica y la analogía no están tan alejadas de lo empírico, ni tampoco de lo trascendental. Se ha de llegar a la conformación de una virtud hermenéutico-analógica, es decir, de una *virtus interpretativa*, que asimile y haga propia la experiencia de la analogía, que ponga en práctica lo que hace que una interpretación sea proporcional, lo que nos permite hablar de una hermenéutica basada en la *frónesis*.

Bondades de esta manera de interpretar

Hemos visto algunas características de la hermenéutica analógica. Lo principal que ofrece es romper la distensión tan dolorosa que sufre la hermenéutica actual entre las posturas univocistas y las equivocistas. Las primeras la obligan a pretender un rigor y una exactitud que no puede alcanzar. Las otras la arrojan a un relativismo excesivo que acaba con la interpretación misma, haciéndola abstrusa y vana.

Una hermenéutica analógica se coloca en el medio, como sintetizadora de los dos extremos. Con eso puede aprovechar lo mejor de cada una de esas posturas y evitar sus inconvenientes. De la hermenéutica unívoca aprende la intención de exactitud, por inalcanzable que ésta sea; por lo menos tiende a ella como a un ideal regulativo. De la hermenéutica equívoca aprende a abrir el abanico de las interpretaciones, de modo que dé cabida al mayor número posible; pero lo hace con discreción, planteando una jerarquía de interpretaciones en la que una sea el analogado principal y las otras los analogados secundarios, de manera descendente, hasta el punto en que ya no son adecuadas las interpretaciones y comienzan a ser falsas.

La univocidad es un desierto, habitado por demonios, como los páramos de los anacoretas. La equivocidad es una selva, poblada también de demonios, como las junglas de los chamanes. En ambos casos, el ser humano se halla agobiado por lo que le resulta violento, antinatural. Por eso preferimos, en lugar de desierto o selva, el jardín de la analogía, la cual puede llevarnos a una situación más conforme con la esencia del hombre, más natural, más adecuada.[14]

Así, una hermenéutica analógica pretende responder a las inquietudes y demandas del hombre de hoy. Trata de hacer algo por él, en este momento en que la ciencia y la técnica lo amenazan con estrangularlo por su exigencia tan rigorista de exactitud, y en que las humanidades lo amagan con distenderlo y atomizarlo por su relativismo tan excesivo. Una hermenéutica como la que propongo podrá darle apertura sin fragmentación, y podrá ofrecerle exactitud sin rigidez. Tanto en las ciencias humanas como en las tecnociencias, lo cual es ya ganancia.[15]

Esto nos ayudará a salir del *impasse* en el que se encuentra la filosofía actual, bloqueada por los modernos y los posmodernos. Se han colocado, sobre todo, en el ámbito de la hermenéutica, y por eso a ella hemos acudido para tratar de ayudarla. Y creemos que la hermenéutica analógica ofrecerá un punto de apoyo y una salida. Por lo menos una puerta, lo cual es ya una esperanza. Y es que hay que buscar veredas hacia otras partes, más promisorias y fecundas. Es lo que estamos necesitando. Sobre todo, nos podrá dar mucha ayuda para hacer una filosofía adaptada a nuestros países, donde la diversidad amenaza con fracturar el

todo, y se necesita no perder la vinculación con lo universal.

Conclusión

Las características estructurales y funcionales que he señalado para la hermenéutica analógica nos muestran su fecundidad para reactivar el pensamiento en la actualidad. Las hermenéuticas unívocas y equívocas ya han hecho mucho daño. Y es tiempo de que tratemos de reconstruir el panorama de la interpretación. Si la hermenéutica llegó a ser el lenguaje común entre los filósofos de hoy, es necesario rescatarla de esa dolorosa distensión en la que la han puesto esas tendencias extremas. Así podrá tener un futuro más promisorio.

Inclusive, las aportaciones más recientes, como las de las tecnociencias, han recibido ya y están recibiendo aún la aplicación de la hermenéutica analógica, la cual manifiesta así su potencial. Una noción tan antigua, como la de la analogía, procedente de la matemática, incorporada a la filosofía por los pitagóricos, viene a resultar muy rendidora y aplicable a los problemas de hoy en día. Sobre todo, se presta para desbloquear la pugna a veces sin salida entre univocistas y equivocistas, que ya ha cansado mucho y ha durado demasiado tiempo. Harto de esta situación es que yo he querido buscar un aire nuevo y distinto para la hermenéutica y para la filosofía misma.

A la busca del hombre

Introducción

De alguna manera nos la pasamos buscándonos a nosotros mismos. Tarea inagotable, puesto que nunca acabamos de encontrarnos completamente. Siempre descubrimos alguna faceta más. Pero algo logramos reunir por el procedimiento de la analogía. Fabricándonos no un ídolo del hombre, sino un ícono suyo, que nos manifieste, al menos un poco y conjeturalmente, lo que él es, los rasgos de su esencia. Quizá siempre se nos quedará en conocimiento incompleto, fragmentario, pero algo podremos concluir de la naturaleza humana.

En esa búsqueda agotamos la vida, apuramos el vaso de nuestro tiempo en el mundo. Mirando a la realidad es como detectamos al hombre. Y nos extrañamos cada vez más de él. Y es que lo importante es acrecentar y profundizar nuestro conocimiento y comprensión de lo humano. Pero tiene su complejidad y sus riesgos. Sobre todo, hay que tratar de no simplificar, pues ahí está el peligro de que lo hagamos ser lo que no es. Y eso sería terrible.

La intencionalidad de la antropología filosófica

Desde Aristóteles se ve la condición humana como núcleo de intencionalidad. El hombre es un nudo de intencionalidades. Está disparado hacia sus objetos, de conocimiento y de voluntad, de amor. Por eso los medievales entendieron que el hombre era intencionalmente todas las cosas, y que su perfección residía en tender hacia ellas: hacia lo demás y, sobre todo, hacia los demás. La noción aristotélico-escolástica de intencionalidad fue rescatada en el siglo XIX por Franz Brentano. Él la transmitió a dos célebres alumnos suyos. Uno de ellos era Freud,

el cual la recogió como la pulsión (*Trieb*), que tiene que llegar a sus objetos adecuados, para no caer en la enfermedad.[1] El otro fue Husserl, que hizo a la noción de intencionalidad muy importante para su fenomenología.

El objeto intencional del conocimiento es la adecuación con las cosas reales, es decir, la verdad; es su intención realista. El objeto intencional de la voluntad es el bien, con su axiología o cuadro de valores. El objeto intencional de todo el hombre es vivir, existir, una especie de pulsión ontológica o deseo de ser, impulso de estar, el *conatus* de Spinoza y de Leibniz. Cada uno a su manera, pues Spinoza lo veía como un modo de existir que impulsa a realizarse; y Leibniz lo veía como una fuerza o *vis*, que tenían todas las cosas por estar vivas y tener espíritu, una cierta alma, en su pampsiquismo.

Pero el hombre, de suyo, es un análogo intencional. Es un núcleo o nudo de intencionalidades: cognoscitiva, volitiva y entitativa o existencial. Y son todas analógicas, porque en la analogía predomina la diferencia, y en su proyección el hombre debe tender hacia lo diferente, hacia lo otro, lo más posible. Mientras más se polarice hacia la alteridad, hacia los demás, estará más realizado; y, mientras más se vuelva hacia sí mismo, estará más en peligro hasta de enfermar psíquicamente.

La antropología filosófica ha conocido un resurgimiento. Después de que Heidegger la opacara con su crítica a Cassirer y con su ontología fundamental (que era la que la suplía), ahora se ha vuelto a levantar, incluso en contra de la ontología, como lo dice el título de un libro de Ernst Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*.[2]

Ha sido precisamente Tugendhat uno de los principales cultivadores de la antropología filosófica hoy en día. Conoce la filosofía continental (Husserl y Heidegger) y la filosofía analítica. Se le ve más cargado hacia esta última, pues prefiere fincar su estudio del hombre en la biología, atendiendo al comportamiento de los animales más que a los datos de la cultura humana. Se le nota, pues, más bien cientificista y univocista, tal vez por prevención contra los culturalistas, que suelen ser equivocistas, en su relativismo exagerado. En cambio, yo creo que hay que tratar de conjuntar el naturalismo o biologicismo con el culturalismo o simbologicismo y encontrar una postura intermedia, analógica, la cual nos puede enriquecer más.

Un acercamiento así se vale de las metáforas que nos dan conocimiento. Además de la del hombre como microcosmos, como mundo en pequeño, ha sido orientadora la del mundo como un libro. Es un texto, y no hay nada más hermenéutico. En su estudio se ha distinguido Hans Blumenberg.[3] Él nos recuerda que en la Patrística y en la Edad Media se veía al mundo como un libro escrito por Dios, junto con la Sagrada Escritura. Dios había escrito dos libros: la Biblia y el Universo.

Con ello se resaltaba el carácter de símbolo que tiene el mundo, sobre todo en este tiempo en que se ha vaciado de su simbolicidad. Tampoco alcanzamos a ver

lo simbólico en la historia. Los acontecimientos ya no nos hablan. Hemos olvidado cómo leerlos. Si no, nos recordarían que no alcanzamos a vivir con la sola referencia de signo, que necesitamos también el sentido, y éste abunda en el símbolo. El símbolo da qué pensar, pero, sobre todo, da qué vivir. Y tal era la ontología: leer el mundo, y ahora la antropología filosófica busca leer al hombre. Leer el mundo para encontrar en él el sitio apropiado para el hombre.

También tenemos la metáfora de la vida como viaje. Ya desde la *Odisea*, de Homero, pasando por el *Félix de las maravillas*, de Lulio, luego con la búsqueda renacentista de la *Utopía*, como en Moro. En el Barroco, es el itinerario de *Don Quijote*, caballero andante, que no se podía estar quieto; en la Ilustración fue el *Cándido* de Voltaire, también viajero, y el *Gulliver* de Swift y el *Robinsón* de Defoe, náufragos. En el romanticismo, fue el regreso al origen, como en el *Hiperión*, de Hölderlin.

Eso nos hace recordar la condición del hombre como caminante, su contingencia, su muerte. Lo vio Heidegger, que anduvo de camino al habla, y por sendas perdidas (*Holzwege*), aunque con algunas marcas (*Wegmarken*). Lo vio Gabriel Marcel, quien adoptó la expresión del *Homo viator*, el viador o viandante, que es el hombre mientras anda por el mundo, en esta vida. Es la condición pasajera de la vida misma. Pero también nos hace ver que hay compañeros de camino, los demás hombres, y que podemos tener el tesoro de la amistad. Que estamos aquí para explorar el mundo, pero sólo de paso, sin aferrarnos a él.

Y también nos recuerda que Hermes era el señor del camino, el que lo interpretaba. Es que la hermenéutica orienta. Hermes era hermano menor de Apolo. Y al hermano mayor se le dio todo. ¿Qué quedaba para Hermes? Lo que era de nadie y de todos: los caminos. Ellos fueron su heredad, su dominio. Pues bien, Hermes era un análogo, un mestizo. Por eso, para el camino, hace falta una hermenéutica así, analógica. Que nos señale el sentido, la dirección, y nos dirija hacia la referencia, bien afincados en el suelo, para no perdernos.

El símbolo como clave antropológica

Para conocer al hombre es preciso atender a uno de sus asideros en la realidad: el símbolo. Éste forma parte esencial de la condición humana. Asimismo, es donde más se manifiesta el animal racional como hermeneuta, porque es donde más se necesita la interpretación. En este entrecruce del hombre con lo simbólico se da una presencia muy fuerte de Hermes, el cual se aparece precisamente en los cruces de los caminos. Por ejemplo, en la encrucijada de lo lingüístico y lo ontológico.[4]

Hay una especie de transferencia entre el hombre y el mundo, por medio del

símbolo. Éste funge como mediador. Además, es unión de extremos. Es coincidencia de contrarios. Así confluyen lo unívoco y lo equívoco, deparando y constituyendo lo analógico. Se hermanan la cara metonímica, que se inclina a la univocidad, y la cara metafórica, que tiende a la equivocidad. Como contradictorios conciliados.

Surge aquí una alquimia trascendental, que sublima y acerca los opuestos, tales como la luz y la oscuridad, en el claroscuro que es la analogía. Luces y sombras, como es la vida del hombre. Y es que en el ser humano conviven y se equilibran el polo metafórico y el metonímico. Por su lado metafórico, el hombre se traslada a través de los significados, los pasa de un lugar a otro, como la transferencia que se da en la relación humana.

Por su lado metonímico, el hombre sabe de su contigüidad con el mundo, lo toca y se pone a un lado de él. Por su lado metafórico se mueve en su ámbito, se traslada en él, lleno de regocijo. Las pinzas las abre y las cierra la analogía, que tiene los dos aspectos. Pues bien, el símbolo tiene la estructura de la metáfora (Ricoeur), y nos lanza a través de los sentidos; pero la analogía añade la seria metonimia, y ella nos aproxima a la realidad. Cierra el arco de lo lingüístico y lo ontológico.

El símbolo da identidad, una plural. Pero da la suficiente como para que tengamos una claridad cultural. Estos signos estructuran el imaginario social, esa dimensión inconsciente por la que nos conectamos con nuestra comunidad, que nos hace pertenecer a una colectividad o sociedad. Se forma como imaginario individual, pero a partir del social. Va a través de la fantasía o imaginación. Y también, al igual que el símbolo, requiere de la interpretación, de la hermenéutica.

Es que el símbolo une. Conecta el microcosmos, que es el ser humano, con el macrocosmos, que es el universo. Nos hace comprender el puesto del hombre en él. Su mismo símbolo: el de mundo en pequeño, es unitivo. Al recalcar la relación del ser humano con todos los reinos del ser, le hace ver su hermandad con el universo completo. Por eso, por tener un lugar privilegiado, le toca cuidar de lo demás, ser el guardabosques de la naturaleza. Él es como la conciencia de la existencia, el punto en el que ésta cobra sentido de sí misma. Es donde el ser se vuelve conocimiento.

La simbolicidad se da, intensamente, en el teatro.[5] La tragedia era de Dioniso; la comedia era de Apolo. Pero llegaron a juntarse, al acabar la Edad Media y al despuntar el Renacimiento, en la tragicomedia, como la de Calisto y Melibea. Es la fusión de opuestos que deseaba Nietzsche, al pedir que esos dos hermanos (Dioniso y Apolo) se reconciliaran. Y es que a veces tragedia y comedia coinciden. Las tragedias de la vida en el fondo son cómicas, y la comedia humana tiene su dramatismo. La filosofía existencialista nos hizo creer que la vida es una tragedia; la posmodernidad nos está acostumbrando a pensar que es una comedia.

También la existencia cotidiana del hombre tiene un lado metonímico y otro

metafórico. El metonímico es el que lo asocia a la realidad, el que le da contigüidad con ella, y son las penas y los sufrimientos, que lo atan a la tierra, que le recuerdan su contingencia. En cambio, el lado metafórico es el de la expansión alegre, el que le arranca las pasiones tristes (como las llamaba Spinoza), el que lo hace olvidar un poco la estrechez de lo humano. El polo metonímico nos pone límites, y el metafórico los distiende, ama rebasarlos.

Hay una tensión de fuerzas en el hombre, como la que se da entre metonimia y metáfora en el alambique de la poesía. El primero de esos tropos tira a la referencia, al encuentro con el mundo, con la realidad. El segundo tiende hacia el ideal, hacia la utopía y la trascendencia. Uno ata a la tierra y otro empuja hacia el cielo. Por eso uno va hacia la referencia, busca la adecuación con lo dado, y otro va hacia el sentido, busca la apertura a lo posible (y a veces a lo imposible). Ambas cosas las necesita el hombre, extraño alquimista.

El simbolismo alquímico del hombre y de la hermenéutica

Hay que combinar, por eso, metáfora y metonimia en el ser humano, con una alquimia especial. La hermenéutica misma tiene relación con esta ciencia antigua,[6] a través de Hermes, o Mercurio, que era el patrono de ambos, de los intérpretes y de los espagíricos. Estos últimos trabajaban con mercurio, ese argento vivo, metal líquido, híbrido, mestizo o análogo. El metal huidizo de los filósofos. Y ese mercurio, si no se tenía cuidado, era veneno, como el fármaco de Platón y de Derrida. Eran herméticos, trabajaban en el vaso de Hermes, en el atanor, que servía para sublimar. Y esto último es lo que más se necesita en filosofía.

Asimismo, el producto era a veces fraudulento: el «oro de los filósofos», que era falso. Y también el producto era el «hijo de los filósofos», el homúnculo, pretendido hombrecillo que se incubaba en el vaso, por la acción sublimadora del fuego. Especialistas en sublimación eran estos filósofos del alambique, como lo fueron después Nietzsche y Freud, alquimistas del espíritu, y que la ponían como la clave para el aprovechamiento de las pulsiones.

El «hijo de los filósofos», al que se referían los alquimistas, es la interpretación. Ella se decanta por el alambique del estudio, de la lectura lenta y cuidadosa, abierta a las sorpresas. Porque los filósofos interpretan, hacen filtros, como los alquimistas, y preparan su lectura en el vaso de Hermes, en el receptáculo hermético y hermenéutico de su teoría interpretativa. Y es que la interpretación es un homúnculo, algo como hombrecillo, que también lee y trata de comprender. Tal es la semejanza con el filósofo, cuyo hijo es, y al que imita,

teniendo la doble vertiente de poder ser verdadera o falsa, veraz o falsaria, honesta o deshonesta.

El vaso hermético (*vas Hermetis*), o el atanor, es el texto. Él produce toda clase de ruidos, de posibles interpretaciones; pero el hermeneuta debe encontrar la o las que son no sólo posibles sino válidas. A veces se tiene que luchar con el texto, macerado, para sacarle un significado válido, valioso. Como se transmutan en oro los metales innobles.

La buena interpretación es la piedra filosofal; piedra porque es resistente, y filosofal porque ha sido obtenida mediante la aplicación del arte, de la hermenéutica filosófica. También hay transmutación; no es la unívoca idea de que la interpretación es exacta; y hay, además, sublimación, pues no se cae en la tontería de decir que cabe cualquier cosa, que todo vale, y despropósitos por el estilo. Hay que sacar la quintaesencia del texto.

El momento del ennegrecimiento, o mortificación alquímica, es el del análisis semiótico; el del emblanquecimiento, o purificación, es el de la síntesis hermenéutica; y el momento final, el del resplandor rubicundo, es el del brillo de la verdad, del ser, en la interpretación del texto. Del lanzamiento de las hipótesis interpretativas (después del análisis, y como operación sintética), brota la iluminación. Después de la distinción viene la unión, y puede entonces hacerse correctamente, sin riesgo de confusión. Separando, acerca. Distinguiendo, une.

La piedra filosofal es el *filius macrocosmi*, hijo del macrocosmos y, por consiguiente, el microcosmos. Es el hombre mismo, transmutado en sabio. Era llegar a coincidir con el hombre arquetípico, el modelo. Y, en ese sentido, tiene un efecto psicológico y ético sobre el individuo, alquimista o intérprete. Y así se cumple lo que decía Gadamer, que «interpretar es interpretarse».[7] Es el ejercicio de la *subtilitas*, de la sutileza, la virtud del hermeneuta, que, como el alquimista, destila y sublima; la sutileza, propiedad también de Hermes o Mercurio, ya que es rápido para comprender y atinado para interpretar. Tal es el premio de la mortificación, de la maceración del texto y de sí mismo, para poder resurgir, resucitar, transformado o transustanciado en otro.

Es cuando, según Jung, se da el nuevo nacimiento, donde se conjuntan el consciente y el inconsciente, el punto en que coinciden y se equilibran.[8] Según la imagen del ouróboros, serpiente que se mordía la cola, y significaba el infinito, es decir, la eternidad a la que se nacía. Es el equilibrio proporcional (o analógico) de las pulsiones. Es el resultado de la mortificación, la que se hace en el mortero, y es producto de la sublimación, por el vencimiento de esas fuerzas, que no es negación de las mismas, sino su encauzamiento. Esto se da en la idea-símbolo del hombre como microcosmos.

Opuestos fusionados: la otra dialéctica

Esa metáfora del hombre como microcosmos es atribuida a Hermes Trismegisto.[9] En efecto, en su *Tabla esmeraldina* dice: «Como es arriba es abajo», y de ahí han deducido que hablaba del mundo mayor y del mundo menor. Es una proclama hermenéutica, nacida de Hermes el tres veces grande, llamado así porque era filósofo, sacerdote y rey o legislador. Así pues, la dignidad del hombre estará cifrada en su ser de microcosmos, que lo hace la creatura privilegiada, el culmen del mundo natural. Los antiguos veían al hombre como el horizonte del ser, como el que reunía en sí mismo y en el que confluían todos los seres, en el que brillaba la gran cadena del ser (Lovejoy). William Norris Clarke se refería a eso con la expresión «Viviendo en el filo» («Living in the Edge»);[10] porque el hombre vive al filo de todo, en el entrecruce de los diferentes dominios.

Así es como brota la necesidad de una hermenéutica analógica para hacer filosofía del hombre o antropología filosófica. Hermenéutica porque el hombre, mal que le pese, habita en dominios de Hermes, vive en las encrucijadas, que eran posesión suya, y el ser humano es entrecruce de reinos del ser, aglomeración de entes. Y así es la hermenéutica. Pero, ante todo, estamos en terrenos de la analogía, porque el hombre, al ser el microcosmos, es el análogo o ícono del universo, el ejemplar o paradigma de la creación, el arquetipo concretizado. Por eso los hermetistas hablaban de un hombre prototípico, un Adán Kadmón, el cual se realizaba en todos. Y es la imagen que nos hacemos de él, es la idea que nos formamos de su esencia. Tal es la naturaleza humana.

Hermenéutica analógica porque oscila entre los dos extremos perniciosos de la univocidad y la equivocidad. La univocidad nos limita demasiado nuestra idea de hombre; y la equivocidad la vuelve confusa, la distiende en exceso. Porque hay que equilibrar el lado unívoco y el lado equívoco del hombre. El lado unívoco es el de la razón, y el equívoco es el de la voluntad, del deseo. Pero se pueden equilibrar, analogizar, en la confluencia que forma la desembocadura de la imaginación, la cual orienta el deseo. Lo agranda o lo achica, lo encauza.

Según Jung, a Hermes los alquimistas lo veían como un mixto, con la androginia que Freud señalara en todo ser humano; era luminoso y oscuro, enseñaba y engañaba. Ellos tenían que soportar muchas bromas suyas antes de que los condujera al descubrimiento, a la piedra filosofal.

Ortiz Osés ve el ser como archisímbolo,[11] porque contiene todas las oposiciones. Es la contradicción. Leibniz englobó en el ser todos los posibles, para que no se le escaparan las implicaciones. Hegel fue más allá. Englobó en el ser también los imposibles, las contradicciones. El ser es el archisímbolo, el símbolo del todo. No se puede excluir de él ninguna de sus partes, de sus aspectos. Por contradictorios que parezcan.

La mediación de la analogía —esa dialéctica extraña, o de la diferencia, porque no llega a la reconciliación de los contrarios, a su fusión completa, sino sólo a su equilibrio— se ve en Gracián. Él mismo es coincidencia de opuestos: estoicismo y epicureísmo, dogmatismo y escepticismo. Su héroe dramático es más flexible que

el héroe trágico, es el de la *aurea mediocritas*.[12]

Tal héroe tiene, sobre todo, la virtud de la prudencia y la discreción. Así como en la tragedia griega el héroe era un*frónimos*, aquí es el prudente, el discreto. Y, a pesar de que la *frónesis* o prudencia se opone a la *techne* o arte, Gracián habla de un arte de la prudencia. Une esos dos opuestos. Es lo que se hace en la cultura, la cual involucra a los contrarios. Es lo que hacemos cuando convivimos con los demás tratando de conseguir el bien común, el bien de todos, amigos y enemigos. Porque al captar al otro como semejante, como idéntico a nosotros a pesar de sus diferencias, estamos aplicando la analogía, estamos poniendo en ejercicio una hermenéutica analógica. Hermenéutica, porque nos mueve a interpretar al otro, al diferente; y analógica, porque nos hace aceptarlo en medio de sus diferencias e incluso por esas diferencias.

Así, la analogía tiene un aspecto dialéctico. Se ocupa en la unión de los contrarios. Pero no los resuelve completamente, no los reconcilia de modo pleno, siempre se conserva algo del conflicto. Y, sin embargo, los hace entenderse, incluso los vuelve solidarios. Se ayudan entre sí, colaboran.

El símbolo tiene dos caras: una de ícono y otra de ídolo; las dos son posibilidad, actualizamos una o la otra. La cara icónica es buena, conducente al significado; la idólica es mala, retiene en ella misma, difiriendo o incluso impidiendo el paso al significado. La icónica es analógica; la idólica es, las más de las veces, unívoca y otras, las menos, equívoca. El ídolo se da por la univocidad o la equivocidad. Se da por univocidad cuando anquilosamos el significado, por endurecerlo y forzarlo a ser lo que sea de manera unitaria y vacía. Se da por equivocidad cuando no dejamos que el significado sea lo que es, sino lo que queremos, y lo atomizamos en muchos fragmentos que no constituyen un todo. Se dispersan, se pierden.

La analogía en la comprensión del hombre

Ese sentido de la analogía o proporción la tuvieron algunos grandes hombres. Fue lo que capacitó a Séneca para tener el equilibrio proporcional de las pulsiones que lo hizo famoso. De él nos dice un estudioso suyo, Robin Campbell: «Su interés se dirigió desde temprana edad hacia la mística pitagórica y varios cultos de origen oriental que entonces ganaban adherentes en Roma, antes de su final aceptación, en amplia medida, de la filosofía estoica».[13] De los pitagóricos viene la idea de analogía, de proporción, y seguramente de ahí la tomó Séneca y la impostó en el estoicismo.

Otros debieron a ese sentido de la proporción sus virtudes éticas, y otros su capacidad de comprensión de otras culturas. Por ejemplo, algunos de los misioneros españoles que vinieron a América, entendieron lo mucho o poco que

pudieron entender de la cultura indígena gracias a su utilización del razonamiento por analogía, comparando las cosas de la otra cultura con la propia u otras conocidas, como la griega y la latina. Así hizo Bartolomé de las Casas, quien en su *Apologética historia sumaria*, defiende a la cultura indígena comparándola con elementos de esas culturas conocidas para él y para los españoles.

De hecho, Las Casas utiliza una hermenéutica analógica en su interpretación de la ley natural.[14] Y es que dicha interpretación es muy diferente si se hace desde una hermenéutica unívoca, como la de Ginés de Sepúlveda, con un rigorismo que sólo le dejaba ver iusnaturalismo en los europeos, que si se hace desde la analogía, como Las Casas; éste evitaba una hermenéutica equívoca, que endiosaría a los indios, con tanta laxitud que diluye la ley natural. Con esa hermenéutica analógica descubría que los indios aplicaban la ley natural de manera proporcional, semejante, pero con sus diferencias. Por eso Las Casas llegó a hablar de un humanismo indígena, diferente del humanismo de los renacentistas europeos, pero con algo en común, que era la búsqueda de lo esencial del ser humano.

Todo lo cual nos hace percibir que Las Casas, en seguimiento de Santo Tomás y en el seno de la Escuela de Salamanca, empleaba una hermenéutica que podemos llamar analógica. La basaba en la analogía, y la aplicaba para evitar una visión univocista del derecho natural, como la que tuvo Sepúlveda, el cual únicamente fue capaz de reconocer humanismo en los europeos. Las Casas, evitando una hermenéutica equivocista, supo captar un humanismo indígena, es decir, un cumplimiento de la ley natural según la proporción o analogía del conocimiento y la comprensión que los indios habían alcanzado de ese derecho, de esa ley. Y evitó la actitud equivocista precisamente porque, junto con el reconocimiento de su humanismo y la defensa que de él hizo en lo que tenía de aceptable, también lo criticó. Fue justamente crítico de aquellas cosas en las que esa cultura iba contra lo que ahora llamamos «derechos humanos». Pero también fue comprensivo e indulgente, buen hermeneuta, pues llegó a decir que era por el desconocimiento que los indios tenían del mensaje evangélico, pero que, apenas lo escuchaban, lo aceptaban con gusto y se adherían a él en la medida de sus fuerzas y capacidades.

Conclusión

Hemos analizado el propósito de la antropología filosófica, que es precisamente develar los aspectos de la intencionalidad del ser humano. Entre ellos encontramos como muy importante la intención de simbolicidad, una tendencia al símbolo, al ser simbólico. Esto se reflejó en la simbología de los alquimistas,

que supieron plasmar (acaso inconscientemente, o desde el imaginario) los íconos primordiales del hombre. Es una actividad de reunión de contrarios, una dialéctica extraña. Y es que la analogía es mediación, tiene ese aspecto dialéctico de pretender juntar los opuestos.

Los filósofos alquímicos fueron eminentes en el uso de la analogía. La emplearon para hacer confluir las diferencias, para acortar sus distancias. Por eso interesa conocer a los grandes analogistas, para descubrir en ellos esa intencionalidad del hombre y su cumplimiento en una praxis. Son nuestros modelos o paradigmas, los que supieron del manejo de la magia de la analogía.

La historia como hazaña de la interpretación

Introducción

Nos toca en estas páginas imaginar cómo se puede construir una filosofía de la historia. Ésta ha decaído y casi desaparecido en la actualidad, porque se la suele ver como cuestión de adivinanza o profecía, como un saber esotérico que nos dice hacia dónde va el curso de los acontecimientos. Pero no, la filosofía de la historia nos habla del significado de los hechos, tanto de su referencia como de su sentido. Por eso tiene un lado positivista y un lado romántico, es decir, una parte que asegura el conocimiento de los datos y otra que fantasea acerca de su proyección humana.

Para esta labor necesitamos de la hermenéutica. Porque la historia es un texto que hay que interpretar, un texto de acontecimientos, de facticidad, de hechos. Y aquí se trata, sobre todo, de plantear una hermenéutica analógica, una que no se quede en el univocismo positivista de los hechos, pero tampoco en el equivocismo romántico de las solas interpretaciones —malentendiendo un célebre *dictum* de Nietzsche. Nos dará una interpretación que mire al lado de la referencia del texto histórico o historiográfico, y también al de su sentido, esto es, a la dirección que lleva hacia el futuro.[1]

La filosofía y la historia

No todos los filósofos toman en cuenta la historia. Nos hizo conscientes de eso Hegel, que fue tan atento a ella, que incluso partió de ella para estructurar su sistema. Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia ha insistido Walter Benjamin.[2] Pero también ha habido algunos que la han cuestionado, como

Foucault, en sus críticas a las ciencias humanas. Con todo, otros la han reivindicado, como Koselleck y Gadamer; y, según se ve, la línea hermenéutica, con Paul Ricoeur, por ejemplo. Éste lo hace en sus libros *Historia y verdad* (1955), *Tiempo y narración* (1983-1985) y *La memoria, la historia, el olvido* (2000), este último redactado pocos años antes de morir. Hyden White y Carlo Ginsburg se han sumado a esta recuperación de la filosofía de la historia.

Parece ser que los últimos en escribir una filosofía de la historia, en el sentido clásico (de Vico, Herder y Hegel), han sido Jaspers y Lowith. El primero, en una obra con el título *Origen y meta de la historia*, y el segundo en su libro *El sentido de la historia*. Y es que los clásicos buscaban eso: el sentido que puede tener el decurso histórico, es decir, qué nos espera para el futuro, como anunciaba el ángel de Benjamin; y, en cambio, ha habido voces que parecen indicar que sólo podemos referirnos al pasado, nunca al futuro.[3]

Y es que podemos interpretar la historia que abarca el pasado, y el efímero instante del presente. Para comprenderlos a aquél y a éste, pero sin que ello nos lance a otear el futuro. La frase de Cicerón, *Historia magistra vitae*, puede entenderse en cualquiera de esos dos sentidos: que sólo nos instruye para el presente, o que también lo hace para el porvenir. Pero, como señala Ricoeur, la historia debe servirnos por lo menos para no repetir los errores de ayer en el hoy y el mañana. Únicamente así podrá tener utilidad.

¿Qué es la filosofía de la historia? Se ha entendido como la interpretación del pasado para iluminar el presente y el futuro. Pero puede tener muchos aspectos, tantos como la filosofía. Así, posee un lado epistemológico, que nos hace investigar hasta qué punto podemos conocer el pasado y, a partir de él, conjeturar el futuro.[4] También un aspecto ontológico, que escruta cuál es el ser del ente histórico, en sus elementos, principios y causas.[5] Puede haber una lógica o metodología de la investigación histórica; así como una reflexión ética o política de la misma, que es la más usual y provechosa, la que recoge las moralejas de los acontecimientos. Y hay una antropología filosófica de la historia, la que busca en ella el conocimiento del hombre, de su naturaleza o esencia, bien incardinada y radicada en los hechos socioculturales.

Historia y hermenéutica

Pero, como subraya Gadamer, el problema inicial de la historia es hermenéutico. Porque hay que interpretarla, para añadir cualquier otra de las visualizaciones. Es casi como ver o leer el curso histórico de una manera no sólo literal, sino también alegórica, como si los acontecimientos fueran símbolos de algo. Burkhardt prohibía esa lectura, pero Benjamin invitaba a ella. Es, también, el

tipo de interpretación que Hyden White atribuye a Ricoeur.[6]

Si tomamos el texto como un signo, y si incluimos como texto tanto el documento histórico como la acción significativa, en el signo encontramos dos aspectos: sentido y referencia; y, por ello, tenemos que interpretar la historia hacia esos dos lados.

La referencia del texto histórico (el documento) es el hecho real al que corresponde. Eso compete más a la epistemología y la ontología. Nos asegura que podemos narrar con cierta verdad u objetividad lo que ocurre. El sentido implica comprensión de lo que sucede, pero también dirección: hacia dónde nos lleva, hacia dónde vamos, y eso nos conduce a interpretar el pasado hacia el presente y el futuro; sí, incluso el futuro. A avizorarlo.

Todas las enseñanzas éticas y políticas de la historia son muy útiles. Nos ayudan a no repetir errores, a no hacer sufrir y a procurar el mayor bien. Es lo que suele designarse como progreso moral, en toda una escuela.[7] Allí se aplica el tópico retórico del ejemplo (paradigma o modelo), que sirve para hacer inducciones incompletas, pero como conjeturas bien fundadas. Es célebre el paso de César por el Rubicón, que se lee como: si se permite la dictadura, se lesionarán los derechos de los demás, etcétera.

Pero también nos sirve para la antropología filosófica. La historia nos va mostrando algo de la naturaleza humana, de la esencia del hombre. Paso a paso, y progresivamente. Allí sí necesitamos hacer una inducción más cuidadosa, más amplia, para no elevar la anécdota a categoría. Pero no hay otra forma de conocer al ser humano más que a partir y a través de su historia, de lo que hace, para encontrar, en las constantes, lo que es.

Eso también nos permite descubrir algún sentido en el curso histórico. Atendiendo a él es como sabemos lo que es el hombre. Es aprovechar la iconicidad que se da en los acontecimientos. El signo icónico es analógico, y es el que, en un fragmento, nos presenta el todo; en una parte nos hace conocer la totalidad. Pero hay que entrenarse y esforzarse para poder captar esa iconicidad en los sucesos. En ellos, que son parciales y fragmentarios, confusos e inconexos, saber encontrar sus vínculos, su continuidad y su proyección.

Es una operación metonímica, pues pasa de las partes al todo. De los pedazos, que son los hechos, logramos comprender la totalidad (según diferentes magnitudes), al menos conjeturalmente. Ese todo es la esencia humana, y no tenemos otra manera de aprehenderla más que partiendo de nosotros mismos. No *a priori*, sino *a posteriori;* no de manera platónica, sino aristotélica. Frente a todo el nominalismo que hay ahora, que sólo alcanza para ver lo particular, reacciono y postulo que algo abstracto se puede conocer. Ahora que nadie se atreve a universalizar, hago notar que muchas veces, en filosofía, universalizamos, tenemos que hacerlo.

Así como buscamos sentido a nuestra historia personal, también lo hacemos para la historia colectiva, ya sea regional, nacional o universal. Según la osadía

filosófica o la exigencia epistemológica que tengamos. En la historia se juntan la intencionalidad y la casualidad; no hay un determinismo como el de la física, pero tampoco puro azar. No somos juguete de la historia, ni solamente producto suyo; también intervenimos en ella, por lo menos influimos (con nuestro hacer e incluso con nuestro dejar de hacer).

¿Sentido en la historia?

Ya al seleccionar los hechos que guardamos en nuestra memoria, personal o colectiva, estamos interpretando. Aplicamos la hermenéutica.[8] Se inmiscuye nuestra lectura personal, pero eso no impide que alcancemos el sentido de ciertos conjuntos de hechos, algunas totalidades, incluso que podamos conjeturar el de una historia que se pretende universal (aunque sea en sus grandes rasgos, pues nunca será verdaderamente total y completa; se deja de lado a muchos países y personas). Comprendemos y valoramos: juzgamos. Juicio narrativo y juicio de valor. Aunque ahora todo se pretende narratología, también interviene la axiología. Tanto al escribir la historia como al leerla. En el asunto de contarla suele intervenir el poder. La historia, se dice, es la de los vencedores. Pero de nosotros depende tener la advertencia suficiente, como nos pide Foucault, para trascender ese nivel tan parcial y unívoco.

Claro que el sentido de la historia será captado dependiendo de la perspectiva o clave de lectura que se adopte. San Agustín la vio desde la teología, lo mismo Vico, por eso presuponían una Providencia Divina; Marx la vio desde la economía, etc. Todos ellos han leído la historia con un interés o punto de vista y así la han escrito o explicado. Rebasaron el nivel de la historiografía y accedieron al de la filosofía de la historia. Pasar del nivel historiográfico al filosófico consiste en buscar una significación más profunda y, al mismo tiempo, más elevada. No solamente en su aspecto de referencia (que nos asegura la cognoscibilidad del hecho histórico y la posibilidad de expresarlo), sino también el sentido (que nos hace comprender el curso histórico y al hombre dentro de él). Y aún hay varios y diversos niveles de sentido.

En un nivel o grado cero, la historia no tiene sentido, es confusa y oscura. Es el reino de la ambigüedad, de la opacidad, de la equivocidad. Ahora bien, no creo que se alcance un grado demasiado alto de conciencia, de racionalidad. La univocidad es un ideal, sólo regulativo, para tender hacia él, pero sabiendo que nunca lo vamos a tocar. Llegamos a un grado suficiente de confianza y de explicación, un grado analógico. Por eso señalamos hacia la hermenéutica y, más en concreto, una analógica, que es consciente de sus límites; no pretende la univocidad. Es pobre, pero no en extremo.

Se mezclan aquí la intencionalidad y lo no intencional.[9] Lo voluntario y lo

involuntario. Lo procurado y lo accidental. Por eso, ya que la hermenéutica interpreta la intencionalidad del autor del texto, se plantea el problema de quién es el autor de la historia, del texto histórico, tanto del actor como del escritor. Interpretar la intención del que escribe la historia es menos complicado que interpretar la intención del que la hace. Así como en quien escribe hay mezcla de conciencia e inconsciente, así en quien la hace hay una mixtura de deliberación y azar. Y de ahí tenemos que sacar su intencionalidad, su comprensión. Croce decía que la historia es una hazaña de la libertad, pero también la libertad es una hazaña de la historia. Hombre e historia se hacen el uno al otro. Tan falso es decir que el hombre es producto de la historia como sostener que la historia es producto del hombre. Más vale el quiasmo: el hombre depende de la historia, pero también la historia depende del hombre. Al menos en parte. No hay ni pura naturaleza humana ni pura historia. Lo primero sería romo univocismo, pretensión de que la esencia del hombre ya nos es conocida totalmente; lo segundo es un relativismo equivocista igualmente insostenible.

La conciencia y la inconsciencia confluyen en la historia. Con una hermosa metáfora, Hegel hablaba de la astucia de la razón: la razón hace creer al individuo que actúa para sí mismo, siendo que su acción redunda en favor de la colectividad; el particular se vuelve universal. La astucia de la razón consiste en ocultar lo universal en lo particular, hacer que el todo esté en el fragmento. Y así topamos otra vez con la metonimia, la iconicidad y, por lo mismo, con la analogía. Es lo que usa la razón para su conciencia histórica. Son los recursos de la historia para volverse consciente de sí misma; o, más precisamente, son las herramientas que tiene el hombre para cobrar conciencia de su devenir histórico. Atisba la dirección o destino que, desde el origen, va labrando con su acción sobre los acontecimientos y con su pasión de ellos, su padecerlos.

Lo intencional y lo fortuito

Hablamos de hechos, pero mejor estaría el hablar de acontecimientos. Pues los primeros suponen que alguien los realizó, pero en la historia muchas cosas no son producidas, sino recibidas y padecidas. Más bien son los segundos, los cuales no dependen completamente del hombre, sino sólo en parte, y conservan esa connotación de que algo fortuito los acompaña. Los hechos. ¿Cómo decodificarlos? ¿Con qué código leerlos? ¿Cuál es la clave de su simbolicidad? ¿Cómo hacer hablar a lo que se nos aparece como mudo? El famoso *dictum* de Nietzsche, «No hay hechos, sólo interpretaciones»,[10] puede entenderse, ahora sí, en su contenido cabal, como indicando que todos los hechos son interpretados; no hay hechos sin interpretaciones ni interpretaciones sin hechos. Se compenetran.

Otra vez el quiasmo nos saca de apuros; sobrada razón tenía Merleau-Ponty al destacarlo tanto.[11] Mas, ya que hay que interpretar, se necesita la hermenéutica. Se puede interpretar de manera pesimista, con el univocismo feroz de la depresión; o se puede interpretar con un optimismo ingenuo, con un equivocismo irresponsable y fatuo. Pero también se puede interpretar con una postura intermedia y mediadora, con un realismo analógico que no desborde de optimismo engañoso ni se hunda en un pesimismo falso. Pues la filosofía de la historia se encarga de recolectar el sentido de los acontecimientos en su proceso.

De manera casi instintiva, buscamos el sentido de los hechos. A poco de que ocurrieron, reflexionamos sobre ellos. Es muy aventurado preguntar por el sentido de la historia (como sobre el sentido de la vida, o el del ser). Pero, así como Heidegger lo mostró en el caso de la pregunta por el ser, por su sentido, aquí también todo depende de cómo se plantee la pregunta del sentido de la historia, del tiempo, desde qué horizonte de comprensión. Sentido del ser y sentido del tiempo, paradigma heideggeriano. Pero si el filósofo alemán quiso juntar el ser con el tiempo, esto es, con la historia, para tener así el lado hegeliano de la ontología, y el diltheyano de la hermenéutica, nos conviene juntar el tiempo con el ser, para tener (o no perder) el lado aristotélico de la historia.[12]

Como solamente poseemos fragmentos de la historia (la personal, la regional, la nacional), captar el sentido total de la historia (universal) es solamente conjetural y muy parcial; pero lo necesitamos, y con lo que obtengamos nos basta. Se trata de una inducción incompleta, como son casi todas en la ciencia, pero suficiente, lo cual no alcanza la totalidad de ellas. Por lo general, tenemos que trabajar con inducciones así (incompletas pero suficientes) y ahí es donde entra la intuición, para decidir sobre esa suficiencia. Además, como hemos visto, hay diversos niveles de sentido. Siempre se parte de una interpretación del pasado para hacer la del presente y la del futuro. Esto último es muy deficiente; sin embargo, con lo poco que colectemos nos basta para anticipar hipótesis interpretativas de hacia dónde va la historia. Y ello nos permite adoptar alguna estrategia de acción y ponerla en práctica, en la medida de lo posible, para avizorar ese sentido.

Podrá no ser mucho lo que el hombre alcance a hacer para influir en la historia, para orientar el curso de los acontecimientos, pero eso mismo que logra lo deberá a la interpretación de la facticidad histórica, pues la comprensión ayuda y prepara mejor la acción que lo improvisado o desesperado.

Para la comprensión del presente, ya el propio Dilthey había hablado de la necesidad del analogismo.[13] Entendemos lo que hizo César, o cualquier otro, por analogía con nosotros mismos, por un razonamiento analógico. Por qué hizo lo que hizo. Y lo analogaremos a lo que nosotros pensamos y sentimos. Trato de captar, por comparación con los míos, sus pensamientos, sus sentimientos, sus acciones. Comprendemos el pasado desde nuestro presente. Y también por

semejanza con lo que ha ocurrido anteriormente, anticipamos el futuro. Comprendemos el mañana desde el ayer y el hoy. La trayectoria que han tenido los acontecimientos, de acuerdo con tales o cuales factores, nos hacen predecir que algo semejante ocurrirá en el porvenir, de seguir así los factores específicos. Si no se cambian las causas, se darán los mismos efectos. Pero qué pequeño se siente el individuo frente a la marejada de la historia. Sobre todo si no tiene poder; por eso nos hemos acostumbrado a que la historia la hacen los poderosos. Ya era tiempo de que se pensara en una historia no hecha por reyes y generales, sino por los hombres comunes y corrientes, pero en grupo.

Niveles de sentido

Los individuos y las familias, antes que historia, tienen mitos: de cómo se conocieron los padres, de cómo fueron engendrando a los hijos, de cómo han vivido, etc.[14] A semejanza de ellos, los pueblos también, antes que historia, tienen mitos: de fundación, de elección de sus gobernantes por sus dioses o por el pueblo, de sus hazañas bélicas, etc. La historia convive con el mito, la ciencia con el símbolo.

Es una interpretación del hecho, del *factum*, una hermenéutica de la facticidad. Es una suerte de ontología. Pero es también una captación de sentido. Ir más allá del sentido literal de los hechos, y pasar al sentido alegórico, simbólico. En este último encontraremos el futuro. Leer los hechos pretéritos como símbolos del porvenir.

Inclusive, se tiene que interpretar el sentido de la historia para crear el nuevo. Porque necesitamos sentido para ir hacia algún lado, tener una dirección. O encontrarlo o crearlo, o las dos cosas. Y esto antes de que sea demasiado tarde.

Hay un rejuego de determinismo y libertad en la historia, tanto en la individual como en la colectiva. Por eso no tenemos la univocidad del determinismo ni el equivocismo de la omnímoda libertad, sino el analogismo de la confluencia de ambas.

Entre la literalidad y la alegoricidad se sitúa la analogía. ¿Cómo hacer una lectura analógica de la historia? Ésta tendrá la puntualidad de los hechos del lado del sentido literal, y una universalidad extraña del lado de la alegoricidad, y la analogía las hará confluir y tocarse, y aun mezclarse, pero sin confundirse totalmente. Es hacer que la historia, que, según Aristóteles, versa sobre lo particular, realice funciones de la poesía, que, según él mismo, alcanza lo universal. Es remontar el nivel empírico de los hechos hasta el trascendental del sentido. Es juntar lo empírico con lo trascendental, a pesar de Kant, hacer que confluyan, lograrlo. Porque hay una denotación y una connotación en el discurso

histórico. Y hay que captar su denotación en los hechos y también, aunque es más difícil, la connotación que puede tener para nosotros.

Si hacemos caso a Aristóteles, el sentido de la vida es la felicidad, realizado en una vida virtuosa.[15] Hacia allá hay que orientar la historia, el curso de los acontecimientos. Seguramente es muy poco lo que influiremos en ellos, por carecer de poder, pero también seguramente, será mucho, por el ejemplo que estaremos dando a los demás. Con nuestra acción, con nuestro voto, con nuestro pensamiento comprometido. De la historia aprendemos que el hombre busca el bien; pero, igualmente, que a veces se equivoca al hacerlo. La historia ha servido para movernos a ver que el hombre procura lo conveniente a la sociedad, pero asimismo nos enseña que en ocasiones yerra al señalarlo. Y nos abre la posibilidad de corregir esos errores.

De la historia recogemos una idea del hombre, pero también en la historia vamos plasmando la idea de hombre que nos hemos formado. Ella es el origen de nuestra antropología filosófica, la cual a su vez, empuja nuestro actuar histórico, nuestro construir la historia misma.

Hermenéutica analógica de la historia

Para ello necesitamos la *frónesis* o prudencia, aplicada a la situación histórica concreta. Esta virtud coloca lo particular en lo universal. Es la astucia de la razón práctica. Así, nos hace interpretar el hecho concreto en el seno de la historia universal, y la historia universal a partir del hecho concreto. Es la fuerza de lo icónico y lo analógico. Es una extraña voluntad de poder. Que nos hace iluminar la parte desde el todo y la totalidad a partir del fragmento. Por eso la *frónesis* es sentido de la proporción, de la analogía. Incluso nos hace sacar de la historia la idea del hombre, su naturaleza o esencia, y a la luz de ella construir la historia. Hay una *frónesis* histórica, además de la individual y la política.

Nos reflejamos en la historia como en un espejo. Gracias a ella sabemos lo que somos, nos muestra la naturaleza humana. Por eso con sus trozos edificamos utopías, a partir de los hechos imaginamos futuros. Con el descontento de lo fáctico o factual nos lanzamos a lo posible.

Por esta necesidad de la analogía, de la iconicidad, en la comprensión de la historia requerimos una hermenéutica acorde, para tener una interpretación icónica de los acontecimientos. El signo icónico nos hace ver el todo en el fragmento. Nos hace inferir la totalidad a partir de los pedazos. La interpretación icónica o analógica nos aproxima a esa globalidad. El ícono tiene tres clases: imagen, diagrama y metáfora.[16]

Una hermenéutica analógico-icónica nos puede dar una interpretación de la historia que, con mucha suerte, será imagen de la misma; las más veces será un

diagrama de ésta; o, por lo menos, una metáfora suya. Están presentes aquí el polo metonímico y el polo metafórico de la analogía.

Y es que el diagrama es como un mapa. Tenemos un mapa de la historia, el mapa del tesoro, el hilo de Ariadna en el laberinto. Es una comprensión inductiva, y una predicción abductiva. Esto les quita a los hechos su mutismo; los hace hablar, y les entendemos lo que dicen. La historia labra al hombre, es verdad, pero también lo es que el hombre labra la historia. El hombre es el sujeto de la historia en los dos sentidos: es el sujeto que hace la historia y el que está sujeto a ella, el que la padece.

Los hermeneutas unívocos dicen que la historia tiene un único sentido válido; los equívocos, que posee infinitos, todos irreductibles los unos a los otros. Pero en ambos casos nos quedamos sin comprensión de ella, pues la univocidad estrangula y ahoga sus posibilidades, y la equivocidad las volatiliza, por la diseminación disolvente que hace de ellas; se necesita una hermenéutica analógica, que permita varios sentidos posibles, pero no todos, y según un orden en que algunas interpretaciones serán más correctas que otras. La primera postura, la unívoca, es referencialista; la segunda, equívoca, niega la referencia, sólo acepta sentido; la tercera, la analógica, procura unir sentido y referencia. Pero no impondrá el sentido a la historia, ni pretenderá que ésta tiene innúmeros sentidos inaprehensibles por inconmensurables, sino unos cuantos, con un cierto orden de adecuación a la realidad. Es un pluralismo limitado.

Da la impresión de que la filosofía de la historia prospera en épocas de crisis, cuando el hombre necesita pararse a reflexionar acerca de su origen, su marcha y su destino. Hay unos que, como Kant y Hegel, consideran que lo pretérito ya está superado; hay otros que, como Nietzsche y Heidegger, acuden con más gusto al pasado; pero también están los hermeneutas, que tratan de mirar a los dos lados. La hermenéutica ha recuperado al sujeto y nos ha devuelto el sentido, que el estructuralismo tanto negó; solamente pide, como Foucault, la interpretación de sí mismo.[17] Allí se encuentran los dos.

Mediar el futuro y remediar el pasado. Benjamin pide redimir lo pretérito e instaurar el porvenir. El punto de su encuentro es el presente. Lo que hacemos con la historia individual lo hacemos, analógicamente, con lo social. Le buscamos o le damos un sentido.

Conclusión

El hombre es el microcosmos, y la historia es un macrocosmos para él. Ciertamente la historia es inmensa para el individuo humano; pero la ventaja que tiene es como la de las mónadas leibnizianas: cada uno refleja en sí mismo toda la historia. Todo hombre es el espejo del curso completo de los

acontecimientos. Es el fragmento en el que resplandece la totalidad.

Por eso necesita una hermenéutica de sí mismo, para poder avanzar, con paso seguro, a una interpretación del proceso histórico. Una filosofía de la historia tendrá que hacer interpretación de alto nivel. Y para ello necesitará una hermenéutica analógica, que no se quede en lo obtuso de la univocidad pero tampoco se pierda y se diluya en el descampado de la equivocidad. Porque la historia se nos aparece sin sentido, demasiado unívoca, y queremos encontrarle numerosos sentidos, hacerla equívoca, pero topamos con la realidad, que nos obliga a la mesura, al analogismo.

Es un tópico decir que el hombre es producto de la historia, pero también (con uno de esos quiasmos que promovía Merleau-Ponty) es válido decir que la historia es producto del hombre. Claro que parte y parte: en parte el hombre es producto de la historia, sólo parcialmente, porque tiene su propia esencia o naturaleza, y en parte la historia es producto del hombre, sólo parcialmente también, porque hay mucho de involuntario y fortuito en ella, cosas que se escapan al ser humano. Pero es una gran tarea.

Benedetto Croce decía que la historia era una hazaña de la libertad. No. Es una hazaña de la interpretación; porque nuestra libertad requiere de la comprensión, y al interpretar se lucha por hacerlo como un ser libre. Sí, por eso requiere de tanto cuidado y contiene tanta responsabilidad, porque la historia es obra de la hermenéutica.

Hermenéutica y ética

Introducción

En este capítulo me interesa hacer ver que la hermenéutica, concretamente una de corte analógico, puede ayudar a revitalizar la ética. De hecho, la interpretación misma tiene su base ética, sus supuestos. Pero, de manera principal, nos conduce a una ética de virtudes, que puede dar mayor vitalidad a la filosofía moral de hoy.

En efecto, acerca de la situación de la ética en nuestro tiempo, hay que decir que nuestra disciplina está en manos de los emotivistas. Se pretende que sea meramente descriptiva, y que no alcance a ser normativa (como era la noción de moral, contrapuesta a la de ética, para Hegel, en sus *Principios de filosofía del derecho*). Pero más bien accedemos a la ética cuando criticamos la moral que nos heredaron. Ya sea que la aceptemos, la rechacemos o la modifiquemos. Por eso la ética tiene que ser prescriptiva, no solamente descriptiva.[1]

Además, creo que tiene que ser una ética hermenéutica, es decir, una que, antes que nada, interprete al hombre (a pesar de la acusación de falacia naturalista en este proceso), para que se le pueda dar una orientación moral que le convenga. Es la experiencia interpretativa, no rígida, sino abierta, la que debe regir la construcción de la ética. Y, sobre todo, ha de ser una hermenéutica que no sea absolutista, sino que tenga sentido del universal analógico. Pero que tampoco sea relativista, sino que eche mano de la antropología filosófica (sobre todo como ontología de la persona, que es donde ella comienza), es decir, que sea capaz de concordar a Aristóteles y a Kant.

Características de la ética

Quizá el comienzo sea la pregunta: ¿ética descriptiva o prescriptiva? Por

supuesto, la ética describe, pero no se queda ahí. Tiene también un momento prescriptivo. Si no, no sirve de nada. Hay que evitar ciertamente el absolutismo ético, pero aún más el relativismo. Para hacerlo podemos tomar el inicio de Popper, ya viejo, cuando decía: No sé si hay verdades absolutas, pero sí sé que hay falsedades absolutas (hay teorías que se caen solas),[2] y parafrasearlo de esta manera: No sé si hay valores absolutos, pero sí sé que hay anti-valores absolutos (ahí están las masacres de Acteal y de Ayotzinapa).

Tampoco se trata de caer en el legalismo, pero mucho menos en la pura casuística. Hay que combinar ambas cosas: la ley moral y el caso, porque la circunstancia afecta a la aplicación de los principios. También hay que superar la alternativa entre ética formal y ética material, es decir, entre Kant y Scheler. Es necesario construir con el rigor lógico de la ética formal, pero también se requiere un contenido material que nos estimule, porque únicamente el contenido axiológico puede lograrlo. Y aquí el valor es la vida, aunque haya que discutir lo que entendemos por ella.[3]

Asimismo, hay que combinar la ética de la justicia con la ética del bien. Se puede hacer como lo plantea Adela Cortina: conjuntando unos mínimos de justicia y unos máximos de vida buena.[4] De esta manera se podrá conciliar una ética de principios con una de fines. Igualmente, una ética deontológica con una teleológica. Es decir, otra vez, armonizar a Aristóteles con Kant. Este último decía que la ética tenía que ser autónoma, buscarse por ella misma, sin otra finalidad que la de cumplir la obligación que tenemos. Pero hace falta una finalidad, una teleología que nos haga movernos, y para el Estagirita era la búsqueda de la felicidad, concretizada en la perfección humana. Esa búsqueda del bien, así, nos hará remontar la dualidad del bien común y el bien individual, porque al buscar el primero estaríamos buscando el segundo, para aplicar la astucia de la razón, que decía Hegel, la cual, al hacernos creer que procuramos nuestro bien individual, en realidad nos hace buscar el común a todo el género humano. Y de esa misma manera superaremos la antinomia o tensión entre una ética liberal (individualista) y otra comunitarista.

Elementos morales

Siempre que hacemos ética, universalizamos; pensamos que obliga a todos. Aristóteles no construyó una ética para los griegos, ni Spinoza una para los judíos holandeses, ni Marx una sólo para los alemanes; se pretendía que fuera para todos. En otras palabras, que tuviera obligatoriedad moral. Por eso se distinguía una doble norma moral, a saber, la ley y la conciencia. Ciertamente la conciencia es lo más inmediato, pero es para interpretar la ley; por medio de aquélla cumplimos ésta.

Y toda norma está regida por una finalidad ética, que es la misma de la vida. De modo subjetivo, la felicidad; y, de modo objetivo, la perfección humana, que radicaba en las virtudes. Es que si no tenemos teleología no nos movemos, y el bien moral requiere poseer ese aliciente, darnos algo que nos mueva de manera fuerte, como es la búsqueda de la realización y la plenitud humanas.

Santo Tomás se preguntaba por el fin, bien o felicidad que nos mueve.[5] Pretenden hacerlo el placer, el dinero, el poder, el honor o prestigio y el amor. Pero sólo el amor llena al hombre. Los demás son insuficientes, nos dejan insatisfechos. El Aquinate explica que los demás fines no son malos, a condición de que se tenga conciencia de que son sólo medios, o fines intermedios, nunca fines últimos. Incluso pueden ayudar a seguir el fin último, que es el amor (sobre todo como Amor, con mayúscula).

Por eso es preciso interpretar al ser humano, para saber qué ética le conviene, cómo le vamos a construir el *ethos* (la morada) en donde va a vivir. Debemos darle una ética humana, no inhumana, como pasó con Spinoza, con espíritu geométrico, según diría Pascal. Y tiene que ser con una hermenéutica analógica, para que haga una interpretación no unívoca del hombre, y no se establezca su naturaleza o esencia de manera rígida y cerrada; pero tampoco una interpretación equívoca, según la cual no tiene ni esencia, y todo es válido para él. Si lo primero es un absolutismo insostenible, lo segundo es un relativismo extremo, igualmente indefendible. En cambio, una interpretación analógica reconocerá en él una esencia o naturaleza, pero también el hecho de que se da encarnada en una cultura y en la historia, y que precisamente de ellas aprendemos lo que el hombre es. Una hermenéutica así es la que nos va a ayudar a la hora de hacer antropología filosófica para comprender al hombre y proporcionarle una ética que sea en verdad humana.

Las condiciones de la ética

La ética estudia el actuar humano, y uno de los requisitos para que éste sea moral es que en él haya libertad. Esta última no es sólo de la voluntad, radica en el entendimiento, pues éste puede distinguir entre el bien y el mal, mientras que aquélla está hecha para ver únicamente el bien, y tender a él. Todo lo que capta lo hace bajo el aspecto de bien, y así no puede distinguir entre éste y el mal o, por lo menos, entre un bien mayor y otro menor, o falso. Esa discriminación la hace el intelecto.

Pero hay limitantes de la libertad, que afectan a la moralidad de la acción. Por parte del entendimiento, la ignorancia, la cual puede ser culpable, cuando se tenían los medios para evitarla, o inculpable, cuando no se poseían. Los limitantes de la voluntad son la violencia, el miedo y la pasión. Que la violencia y

el miedo limiten la libertad se ve claro; que lo hagan las pasiones, se verá mejor si atendemos un poco a ellas.

Aristóteles enumera las siguientes pasiones.[6] Las del apetito concupiscible son: si se trata de un bien próximo, el amor; si de un mal próximo, el odio; si de un bien lejano, el deseo; si de un mal lejano, la aversión o fuga; si de un bien presente, el gozo o deleite; si de un mal presente, la tristeza. Los del apetito irascible son: si se trata de un bien posible, la esperanza; si de un bien imposible, la desesperación; si de un mal difícil, la audacia; si de un mal imposible, el temor; y si de un mal presente, la ira. Al considerarlas en particular, puede verse que sí afectan la acción humana, y pueden limitarla. Sin embargo, para Aristóteles no eran malas, sino que ello dependía de su uso; mas para los estoicos sí lo eran, y Cicerón las llamaba «enfermedades del alma».

Los griegos tenían la educación de la pasión. La realizaban por medio de la tragedia. Sobre ello trata Aristóteles en su *Poética*. Allí hace ver cómo la tragedia, con la contemplación de las vicisitudes del héroe, enseñaba a equilibrar las pasiones. Ni muy fuertes ni demasiado débiles. El héroe se oponía al destino con *la frónesis* o prudencia. Ciertamente la *frónesis* tiene que ver con lo contingente, y el destino es necesario (*ananké);* pero el héroe lo veía como algo contingente, hasta que se daba cuenta de que no lo podía vencer. Es lo que ha estudiado recientemente Martha Nussbaum.[7]

Nietzsche centró su filosofía en la discusión de la naturaleza de lo trágico en los griegos, como dice el título de su primer libro: *El origen de la tragedia*. Ese origen lo ponía en el coro de faunos, cosa que ya había hecho F. Schlegel, filósofo y filólogo romántico. Más recientemente, pero de otra manera, Michel Foucault vuelve a tratar de la educación de las pasiones o de los sentimientos, al estudiar la *epiméleia* o cuidado de sí, típica de los estoicos grecorromanos. Ellos usaban el diálogo moral, que él igualaba con el psicoanálisis, pero tuvo conflicto con los discípulos de Lacan.[8]

Las críticas al sujeto

Acabo de mencionar a Foucault, y él fue uno de los que más criticaron al sujeto. Pero no lo destruyó, sino que lo debilitó. Algunos han malentendido un célebre artículo suyo que se intitula «¿Qué es un autor?»,[9] y han deducido que desecha la noción de sujeto, incluso la noción de hombre, y, por lo mismo, las ciencias humanas. También se basan en otros trabajos suyos; pero lo cierto es que reduce el alcance de esas disciplinas y de esos conceptos. Y acaba interesándose por las formas de subjetivación, es decir, los modos como llegamos a ser sujetos.

De hecho, muchos que han criticado al sujeto también lo rebajan, no lo

anulan. Por ejemplo, Lacan, que habla de un yo fragmentado; Levinas se refiere a un sujeto escindido; y Derrida, a un sujeto narrativo. Como se ve, sólo están minimizándolo y matizándolo. Es lo que supo ver Ricoeur, al aceptar el sujeto narrativo, pero también lo ve como sujeto moral, y es lo mismo que ha hecho MacIntyre.

Sintetizando lo relativo a la libertad, podemos decir que es limitada, pero suficiente. Freud no la niega, sino que dice que se gana, como los holandeses arrebataron su tierra al mar.[10] En cambio, Sartre exagera la libertad del hombre, porque la necesita para que sea pura existencia que hace su esencia, y llega a negar el inconsciente, para que el hombre sea completamente libre. Eso es completamente exagerado.

No se puede negar que la libertad tiene limitaciones, pero siempre queda algo. Hay condicionamientos físicos (las leyes de la naturaleza), psicológicos (las diferentes patologías), sociales (prejuicios de clase, de raza, etc.). Pero deja un resquicio a la libertad. Y es la que, en definitiva, permite la ética, pues ésta no puede existir si no hay responsabilidad.

Por eso una hermenéutica analógica tiene que ayudarnos a reconstruir al sujeto. Disminuido, pero no anulado. Un sujeto analógico,[11] que no sea unívoco y puramente substancial, con la egología de los modernos; pero que tampoco sea equívoco y puramente accidental, sólo relación, como quieren muchos de los posmodernos. Un sujeto analógico, que era el que al final buscaba Foucault, es decir, un sujeto lo suficientemente firme pero también lo suficientemente flexible, que aprendiera de la univocidad la firmeza y de la equivocidad la apertura, sin anquilosarse ni diluirse.

El ser humano como intencionalidad

Dije que la ética requiere la interpretación del ser humano, es decir, una antropología filosófica, cierta noción de hombre, comprenderlo en alguna medida, para poder darle una moral que le convenga. Pues bien, deseo plantear la idea de hombre como un núcleo de intencionalidad. Es lo que nos da una hermenéutica analógica, ubicada en línea aristotélica.[12]

En la recuperación de Aristóteles ha tenido un papel importante Franz Brentano. Él recogió la noción de intencionalidad y la introdujo en la psicología moderna. La intencionalidad es la polarización de los actos psíquicos a un objeto. Es decir, todos tienen un contenido intencional, hacia el que tienden. Esto lo recogieron dos discípulos suyos geniales: Freud y Husserl. El primero lo hizo con la noción de pulsión, los actos psíquicos tienden a sus objetos. El segundo hizo de la intencionalidad una noción central en su fenomenología.

Discípulo de Husserl, Martin Heidegger no entró explícitamente en la ética ni

en la filosofía política. Pero en *El ser y el tiempo* habla del ser-con del hombre. Varios alumnos suyos (todos ellos judíos) llenaron esa laguna.[13] Uno fue Karl Lowith, quien hizo su tesis sobre el ser con los demás, desarrollando esa veta. Otra alumna, Hannah Arendt, lo trabajó en su obra *Vita activa*, y lo amplió en otros libros, tales como *Sobre el totalitarismo* y *Sobre la violencia*. Alguien más fue Hans Jonas, quien implementó una ética de la responsabilidad (orientada hacia la ecología). Y otro así fue Emmanuel Lévinas, muy conocido, que se opuso a la ontología fundamental de su maestro, y prefirió hablar de metafísica; pero, además, sostuvo que la metafísica no era la filosofía primera, sino la ética. Y es que su principio era el respeto a la vida del otro, sin lo cual no hay nada más. Es lo que plasma, especialmente, en su libro *Humanismo del otro hombre*. Después, Jacques Derrida ha hablado de una ética de la hospitalidad. Richard Rorty, de una ética de la democracia; pero mina la filosofía, porque dice que, si la filosofía tiene que morir para que haya democracia, que muera la filosofía.

Más cercanamente, Fernando Savater comenzó desplegando una ética como amor propio. Tal es el título de uno de sus libros, y en él defiende un cierto iusnaturalismo, pues habla de la condición humana, idea que no está lejos de la de naturaleza. Lo mismo Eugenio Trías, quien tiene un libro con el título precisamente de *La condición humana*. Coinciden en la necesidad de aceptar algo perenne en el hombre.

Hay, pues, siempre una necesidad de hablar del ser humano, de hacer una antropología filosófica para la ética. Y es lo que defiende una hermenéutica analógica. Ella sostiene que no hay falacia naturalista al pasar del ser al deber ser, sino que es lo que se hace siempre, lo que tiene que hacerse. Más bien hay que denunciar una falacia antinaturalista, la cual, además, se autorrefuta, pues se basa —subrepticiamente— en consideraciones valorativas.[14]

Otra postura ética que ha hecho fortuna es la de la ética discursiva, de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Es discursiva porque se construye en el diálogo, al lograr el consenso. Pero reconocen que el diálogo tiene presupuestos, no puede irse a negociar todo en el mismo. Así, según ellos, el diálogo tiene presupuestos lógicos o metodológicos, que son tres pretensiones: la de verdad, la de corrección y la de validez. Es decir, lo que digo a los demás pretendo que sea verdadero, coherente y bien argumentado. Pero también hay presupuestos éticos: veracidad, simetría y respeto. Es decir, tengo que decir lo que pienso, no mentir; debo tener igualdad con los demás dialogantes (ser simétrico a ellos), y merezco ser respetado.[15]

Apel y Habermas hablan de buscar el consenso, pero Rorty y Javier Muguerza defienden el disenso. Es decir, Rorty sostiene que el consenso acaba con el diálogo, y Muguerza que se requiere el derecho a disentir para vivir en democracia. Pero no pueden ser extremos. Tan nocivo es para el diálogo el consenso completo como el disenso total: el consenso puede ser unívoco y el disenso equívoco, hay que buscar un consenso abierto (analógico). Por eso se

requiere, para el diálogo, una hermenéutica analógica, que mantenga esos extremos en equilibrio proporcional. Lo malo de las éticas del discurso es que Apel y Habermas, para el consenso, incluyen un *a priori* comunicativo, suponen oyentes ideales, y que gana el que ofrezca el mejor argumento. Eso no pasa de ser utópico. Por eso buscan una ética universal, basada en lo que consigue el consenso de los países.

Otra propuesta reciente es la ética del reconocimiento, de Charles Taylor.[16] Toma de Hegel la idea del reconocimiento del otro. El hombre es el único animal que no solamente desea al otro, sino que desea el deseo del otro: ser deseado, amado, reconocido; es el deseo del deseo. Taylor se centra en el diálogo intercultural, y pide dos cosas importantes. Una es tratar de conocer al otro como él se conoce; la otra es aprender de la cultura diferente (es la mejor actitud), esto es, reconocer lo más posible sus ideas y valores. No niega, pues, que en el diálogo hay que poder criticar la ética del otro.

Puede decirse que Taylor se acerca mucho a una hermenéutica analógica. En primer lugar, porque da un lugar privilegiado a la hermenéutica y, en segundo lugar, porque, en seguimiento de Gadamer, atiende a la *frónesis* o prudencia, la cual es analogía hecha vida, puesta en práctica, vuelta carne de uno mismo. Con ello se coloca en un lugar intermedio y moderado, de mediación y de síntesis, acorde a su conocimiento acendrado de Hegel y su dialéctica.

La obligatoriedad moral

La obligación que introduce la ética se centra en la ley y la conciencia. Se trata de una ley moral, no jurídica. La ley moral es norma remota y la conciencia la inmediata. Porque captamos la ley con nuestra conciencia. Es la manera de ir hacia ella. La ley moral es el imperativo del que hablaba Kant.

La conciencia moral es un juicio, una interpretación. Por eso tiene que evitar ser unívoca, es decir, escrupulosa, y también ser equívoca, esto es, laxa, para tratar de ser analógica, esto es, equilibrada. La conciencia produce sentimiento de culpabilidad, que para algunos es el fenómeno que demuestra la moralidad en el hombre. Hay moral porque sentimos culpa de ciertas cosas. Pero hay que distinguir la conciencia moral del superyó del psicoanálisis, porque puede ser enfermizo, y eso no equivale a la conciencia bien formada. Ni psicologismo ni sociologismo, pues también Durkheim decía que la sociedad creaba la conciencia y la culpa.

Aplicando nuevamente la hermenéutica analógica, hay que evitar el que algunos hablen de moral sin deber, mientras que otros, en la línea de Kant, reducen la moral al deber.[17] Tiene que aceptarse algún valor, que sirva de aliciente. En efecto, el imperativo viene de la razón y obliga a la voluntad. En el

fondo es obedecerse a sí mismo. Kant hablaba de una ética de la buena voluntad, en el sentido de que la razón es la que la obliga; y de una ética de la recta intención, a diferencia del derecho, donde la intención no cuenta.

Imperativo moral famoso fue el de Píndaro: «Sé lo que eres», o «Llega a ser lo que tienes que ser». Otro fue la regla de oro del *Evangelio:* «Trata a los demás como quieras que te traten a ti». Kant daba a su imperativo categórico varias formulaciones, de las cuales las más conocidas son dos: *1*) «Compórtate de manera tal que tu conducta pueda establecerse como norma para todos» y *2*) «Trata a los demás siempre como fines, nunca como medios». Pero podemos decir que hay un imperativo categórico analógico: «Sé lo que te es proporcionado» (es decir, en parte dado y en parte adquirido). Y que combina la regla de oro con el imperativo categórico kantiano; pues de nada sirve que el otro me trate como él quiere si no me trata como fin.[18] De hecho, Aristóteles hablaba del deber respecto del bien. Y es que todo cobra sentido a la luz del bien, que es doble: subjetivo: la felicidad, y objetivo: la perfección humana (de las virtudes).

Por otra parte, el acto humano tiene un objeto, un fin y una circunstancia, y todos son importantes. Por ejemplo, un acto humano puede tener como objeto robar; pero el fin puede ser diverso, ya que puede ser alimentarse o enriquecerse; y la circunstancia puede ser que eso se dé en una catástrofe o en tiempo normal. Y la moralidad del acto es muy diferente dependiendo del fin y de la circunstancia. Por lo menos, son atenuantes de la gravedad del acto.

Aplicación de la hermenéutica analógica a la ética

De acuerdo con lo que hemos visto anteriormente, una ética construida con la hermenéutica analógica es prescriptiva, a saber, no se contenta con describir, sino que trata de prescribir o normar. Además, supera el relativismo, ya que éste acaba por destruir la ética, pues no habría normas claras para orientar la acción. Asimismo, rechaza la falacia naturalista, y sostiene que se debe interpretar al hombre para ver qué orden ético le conviene: sólo conociendo la condición o naturaleza humana, se puede construir una ética.

Señala como falsa dicotomía el legalismo y la casuística, ya que se debe atender tanto a la ley como al caso, con su situación o circunstancias. También supera la ética formal (Kant) y la ética material (Scheler), aceptando un cauce formal con un contenido axiológico: la defensa y fomento de la vida (Dussel). Igualmente, supera la dicotomía entre la ética deontológica y la teleológica, ya que el perseguir la finalidad humana, que es su bien (la perfección de las virtudes y la felicidad), se vuelve una obligación.

Con ello queda sin sentido la polarización entre éticas de la justicia y éticas del bien, ya que la igualdad y la justicia son los mínimos que se pueden aceptar, y las concepciones del bien humano son los máximos, que precisamente dan sentido a los mínimos. Con eso también se supera el dilema de las éticas liberales y las comunitaristas, pues se puede adoptar una ética que tenga las ventajas de cada una de estas dos posturas, sin sus inconvenientes. En efecto, es dable buscar el bien individual y el bien común conjuntamente.

Una ética planteada desde la hermenéutica analógica promueve la vida en el cauce de la libertad. Pero impulsa la libertad en el cauce de la responsabilidad (Jonas). Se interesa por el fin o bien del hombre, que es la virtud. Por eso es una ética en esa línea.[19] Pide cultivar las virtudes del hombre análogo, que son las de Aristóteles. Las cuales también aceptaba Kant.

Y es que una ética analógica entiende la virtud como realización de valor (por eso es necesaria una educación en virtudes y no sólo en valores), una axiología. Y las virtudes fundamentales son la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia.

La prudencia es la puerta de las virtudes, pues la virtud es el término medio, la proporción o equilibrio proporcional; y la prudencia es la que da el sentido de la mesura y de la proporción. Además, la proporción es la analogía, por eso tener sentido de ésta es tener sensibilidad para aquélla. De ahí que sea tan necesaria una hermenéutica analógica para la ética. Por otra parte, la templanza es la moderación de la vida, esto es, resulta de la aplicación de esa proporcionalidad a las acciones. Asimismo, la fortaleza es la perseverancia en esa actitud. Finalmente, la justicia es la proporción practicada y cumplida en la relación con los demás (conmutativa), con el Estado (legal) y del Estado con los demás (distributiva).[20] Siempre se trata de una aplicación de la balanza.

De ahí que una ética de virtudes, como es la que se busca para hoy, sobre todo por pensadores hermenéuticos como Gadamer, Ricoeur y MacIntyre, es eminentemente analógica. Está en la línea de la proporción o analogía, y por eso necesita acompañarse de una hermenéutica igual, que sepa encontrar esos aspectos en la vida moral del ser humano. Una hermenéutica analógica que nos conducirá a una ética también analógica, evitando las polarizaciones excesivas de éticas unívocas y éticas equívocas, que a la postre acaban con toda eticidad, una por carta de más y otra por carta de menos, una rigidizando todo y otra disolviendo y volatilizando lo que de claro pueda haber en esa filosofía moral.

Conclusión

En vista de todo lo anterior, podemos decir que la ética es un ejercicio de analogía. Vamos hacia una ética de ese tipo. En efecto, la entendemos como de

virtudes. Y éstas son equilibrio proporcional en las acciones. Pero la prudencia es la que da el sentido de éste. Y proporción es, en griego, *analogía*. Por eso es tan requerida una hermenéutica analógica. Ella es la que puede conseguir esa moderación y prudencia para encontrar el camino hacia una vida de perfección virtuosa. Es lo que ha señalado claramente MacIntyre. Igualmente, otros pensadores de la vertiente de la filosofía analítica, como Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Bernard Williams y Peter Geach.

Además, tenemos que interpretar al ser humano, para saber qué tipo de normas morales se le pueden dar. Y para eso requerimos la hermenéutica. Pero no una unívoca, que nos daría una concepción de la naturaleza humana cerrada y rígida, como fue la de los racionalismos. Pero tampoco una equívoca, que nos daría una concepción antinaturalista del hombre, totalmente relativista y fragmentada. Más bien una hermenéutica analógica, que nos dé una concepción de la naturaleza del hombre suficientemente firme para que en verdad recoja rasgos esenciales, y lo bastante abierta para que nos permita integrar lo que vayamos aprendiendo de la historia y la cultura.

La hermenéutica en la educación

Introducción

En estas líneas me propongo relacionar la hermenéutica analógica con la pedagogía. Dicho instrumento conceptual intenta colocarse en medio de la unívoca, desaforadamente pretenciosa de exactitud y rigor, y la equívoca, desesperadamente entregada a la vaguedad y al relativismo extremo. Por eso se necesita una, como la analógica, que sea abierta pero que no renuncie a la seriedad, que sea exigente sin pretensiones exacerbadas. Sobre todo en las humanidades.

Para esta relación con la pedagogía, daremos primero algunas pinceladas históricas, que nos revelan la búsqueda de esta hermenéutica analógica para ser usada en la educación. Y, en seguida, la aplicaremos a la pedagogía misma, lo cual nos dará una filosofía de la educación con sus características propias y peculiares, que trataremos de detallar en sus lugares correspondientes de manera breve.[1]

Recorrido histórico

Aprendamos, primero, de la historia de la pedagogía, qué nos dice acerca de los ideales de la educación. Ya desde la Antigüedad, la formación se vio como encauzamiento de la intencionalidad cognoscitiva y afectiva del hombre. Esa doble intencionalidad es la base antropológica que tiene. Entre los griegos, la *paideia* o educación era la asimilación de un *ethos*, forma de vida o cultura.[2] Y se hacía a través de la *enkyklo-paideia*, la educación enciclopédica, que en aquel entonces abarcaba la gramática, la dialéctica, la retórica, la aritmética, la geometría, la astronomía y la música.

Son las disciplinas que en el mundo romano serán las artes humanas,

dispuestas en el *trivium*, las tres primeras, y en el *quadrivium*, las otras cuatro. El trivio comprendía las ciencias del lenguaje, y el cuadrivio las de la realidad. Se daba mucha importancia a la retórica, que era como el instrumento principal para la comunicación. Se le encargaba la expresión de los contenidos filosóficos, jurídicos y de todo tipo, además de tener que ver con los sentimientos.

Es lo que en la época medieval se recogerá como las artes liberales, de las que tanto hablaron Boecio y Marciano Capella, contrapuestas a las artes serviles. Estas últimas incluían las que en el Renacimiento se independizarían como bellas artes: la pintura, la escultura, la música, la poesía e, incluso, la arquitectura y la danza.

En la Edad Media se recoge algo que perteneció a la enseñanza antigua, a saber, la retórica y la filosofía. Y es que la retórica constituía el método, pero la filosofía debía de ser su contenido. La retórica tenía un sentido muy especial e importante: enseñaba a discutir. Ya desde griegos y romanos, ella servía para formar al ciudadano. Ciudadano era el capaz de deliberar, y la deliberación era parte esencial de esa arte. También era una parte de la prudencia, la virtud capital, y por eso la educación se concebía como formación de las virtudes. En el lado teórico: el intelecto, la ciencia y la sabiduría; además, la prudencia y el arte o técnica. Éstas participaban de lo teórico y lo práctico. Y, propiamente prácticas eran la templanza, la fortaleza y la justicia. Trabajo de la pedagogía era formar esas virtudes en el ciudadano. Era la *epiméleia* o cuidado de sí, de los estoicos grecorromanos.

La época medieval recogió la idea de la escuela antigua; pero la hizo evolucionar.[3] Comenzó con las escuelas monacales (y hubo escuelas palatinas, esto es, en las cortes de algunos palacios, como el de Carlomagno y sus sucesores), a las que sucedieron las escuelas catedralicias, y de ellas se derivaron las universidades. En unas y otras se seguía la filosofía y la teología, pero la educación monacal era más retórico-poética, por lo mística, y la universitaria más lógico-dialéctica, por lo discutidora. Esta última adopta la *quaestio*, y usa la lógica para resolverla. Avanza por cuestiones.

En el Renacimiento la educación rebasa las universidades, que muestran cierta decadencia, y se ampara en los colegios y las cortes. Los intelectuales ya no son solamente clérigos, sino laicos cultos, que llevan una vida política intensa. Se va a la educación humanística, según el humanismo renacentista, ya no tanto teológico, sino en la línea de las bellas letras, las *litterae humaniores*, con mucho sentido del estilo latino y la recuperación de la cultura antigua clásica.[4]

La educación moderna vuelve a la enciclopedia, lo cual tiene su lugar más claro en la Ilustración. Después, la educación romántica se opone a la ilustrada, como se ve en Rousseau y Goethe, que proclaman un cierto naturalismo, una vuelta a la naturaleza o atención a ella, a lo natural que hay en el hombre, en lo cual se cifra la libertad. El romanticismo se opuso al enciclopedismo ilustrado y volvió la vista a la naturaleza, a lo natural. Al racionalismo de la Ilustración

enfrentó un cierto irracionalismo, al menos en algunos de sus cultores. Luego vino el positivismo, que volvió al cientificismo ilustrado, tanto racionalista como empirista, recalcando más la experimentación. Veía el racionalismo como metafísico, y el empirismo propiamente como científico. A las universidades se añadió el politécnico, los tecnológicos.

Y en el siglo XX, compitiendo las pedagogías de la disciplina con las de la libertad, llegamos a productos recientes, como el conductismo y el constructivismo, que necesitan llegar a una mediación dialéctica, para encontrar su equilibrio proporcional.

De todas maneras, en la más reciente actualidad se ha recuperado ese ideal de que la pedagogía forme un *ethos*, incluso con arte, esto es, una educación estética de la ética, como lo vemos en Michel Foucault, que recoge la *epiméleia* o cuidado de sí, en forma de hermenéutica del sujeto, para encontrar las maneras de construir la subjetividad propia.[5]

En el fondo, se trata de la formación de la *frónesis* o prudencia, del juicio prudencial, tanto en lo teórico como en lo práctico. Hacer que el individuo llegue a formarse el criterio, y tenga las virtudes necesarias para vivir en la sociedad, tal como lo ha formulado recientemente Alasdair MacIntyre en su recuperación de la ética de la virtud, en la que es acompañado por otros. Eso ha movido a otros, como a Gilbert Ryle y a David Carr, a hablar de una educación en virtudes, que se muestra cada vez más decidida y fuerte.[6]

Con esto vemos que la historia de la pedagogía ha llevado en su interior la búsqueda de una educación analógica, estructurada en la moderación y la proporción, que es lo que significa *analogía* en griego. Este sentido de la proporción corresponde a la *frónesis* o prudencia, así como a otras virtudes. Por eso es muy coherente que la hermenéutica analógica nos abra a una educación en virtudes.

Esbozo de la educación analógica

La educación, vista desde una perspectiva hermenéutica y, más aún, analógica, adquiere un carácter específico. Es el encauzamiento de la intencionalidad del ser humano, la cual es intelectiva o cognoscitiva y volitiva o afectiva. En el lado cognoscitivo, se ve centrada en la formación del juicio, tanto teórico como práctico o prudencial. Es, en el fondo, la formación del criterio, y radica en la educación en virtudes, ya que la virtud, además de que ha vuelto a las teorías educativas, es algo sumamente analógico, pues conjunta reglas, leyes o principios, y, sobre todo, modelos y el ejercicio continuo, es decir, tanto la teoría como la praxis.

Es, sobre todo, educación en el juicio práctico, que es el de la *frónesis* o

prudencia, lo cual nos coloca en la razón práctica, ya que es el área donde más ha prosperado recientemente la filosofía. Más aún, es la filosofía práctica, y no la teórica, la que ha levantado últimamente a la filosofía de la postración en la que se encontraba. Y también, en esa misma línea, se trata de educar el aspecto volitivo o afectivo del ser humano. Ya de por sí está conectado con esa parte práctica, pero también debe abarcar la educación de los sentimientos, algo que se ha olvidado y que sólo hace muy poco ha comenzado a rescatarse. Y la formación de la parte emocional también había estado encomendada a la *frónesis* o prudencia.

Al ser así aplicada, nos resulta que la educación analógica es, también, formación de virtudes. Ésta va más allá de la formación en valores; no la elimina, sino que le da complemento y buen encauzamiento, pues dice por dónde pueden realizarse, en la práctica, esos valores que se pretenden. Además, es una educación en el sentido, es decir, buscadora y dadora de sentido para vivir, para la existencia humana. Y esto es muy importante y decisivo, porque solamente la educación sirve si es significativa para el hombre.

Asimismo, esta concepción de la pedagogía tiene cierta dialéctica. Reúne los aspectos del ser humano más opuestos, como son la inteligencia, la voluntad y la afectividad, que luchan entre sí, pero que igualmente pueden ser llevados a la concordia. Es la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) de la que hablaba Nicolás de Cusa. Tal es la dialéctica (extraña y diferente) que se halla en la analogía. A despecho de la dialéctica hegeliana, ésta no llega a una síntesis; permanece abierta, conserva los contrarios, y los hace que coexistan y colaboren, lo cual tiene un aspecto bastante agónico, pero supera la tragedia y accede al sentido.

Y es que la única educación que profundiza, que permanece en el hombre, es la que le brinda algún sentido. Es la educación significativa, porque al ser humano solamente lo mueve y atrae lo que le dé significado, lo que le resulte con sentido, cargado de simbolismo para él. Esa simbolicidad es la que deseamos alcanzar para la educación, y lo haremos gracias a la hermenéutica aludida, porque es la más apta para medirse con los símbolos.

A esta propuesta la llamo educación analógica, porque pretende colocarse entre los dos extremos viciosos de una educación unívoca, ocupada en repetir el esquema o modelo oficial de hombre, apto para seguir en el círculo de la producción y de llenar las exigencias de la globalización, y de una educación equívoca, pretendiendo formar en libertad y creatividad, cuando por su exageración solamente disuelve, atomiza y fragmenta a los educandos; es una educación analógica, que permita la libertad y la creatividad, pero siendo aptos para enfrentar los retos de la actualidad. Desarrollaré estos elementos uno por uno.

La educación analógica como formación de virtudes

Pues bien, la analogía o sentido de la proporción está en la base de las virtudes. Ellas han regresado a la ética, y lo mismo han hecho a la pedagogía. Ahora se habla mucho de la educación como formación de virtudes. No es de extrañar, pues también las virtudes han vuelto a la epistemología o filosofía de la ciencia, como en el connotado filósofo analítico Ernest Sosa, de la Universidad de Rutgers.[7] Lo cual hace que ahora formar investigadores sea propiciar en ellos ciertas virtudes como la parsimonia en la observación y la experimentación, la emisión de buenas hipótesis y la razonabilidad en la argumentación para probarlas o disprobarlas. Después del verificacionismo positivista, nos queda el falsacionismo o falibilismo, el cual da una actitud en la que todo se ve como conjeturas y refutaciones.

Si las virtudes han vuelto a la epistemología, es más lógico que vuelvan a la pedagogía. La primera estudia el conocimiento y la segunda enseña a conocer, a aprender. En ella encuentran su lugar más propio, ya que la educación ha sido entendida, en muchos momentos de la historia pedagógica, precisamente como formación de virtudes.

Esa educación en virtudes, y sobre todo en la prudencia, en el juicio prudencial, se ve en Gracián y en Nietzsche. El primero aboga por un heroísmo prudente, y el segundo por un superhombre que es un *frónimos*, o un prudente. Y es lo que hay que ser para ser maestro, que es lo que supone el segundo, cuando se pregunta, a propósito de Schopenhauer: ¿cómo se llega a ser maestro? También ésa es la idea nietzscheana del nihilismo activo o clásico, al que (según él) se debe aspirar.

Esto aterriza en una concepción del hombre o antropología filosófica. Uno de los modelos que más ha servido es el del hombre como microcosmos, como resumen del universo, lo cual le muestra su hermandad con la naturaleza y, a la vez, el puesto tan alto que tiene en el cosmos. Una gran dignidad, que se refleja en los derechos humanos, en los que también se educa. Tanto en la formación del intelecto como en la del afecto, sentimientos o emociones, la educación en virtudes vuelve a funcionar.

Desde ese lugar tan elevado del hombre, sobre todo el del intelecto, se aprecia la formación de la vida intelectual a través de la educación. Y aquí se trata de una verdadera dialéctica, la que está detrás de la idea de la analogía, pues conjunta extremos opuestos (como lo son el de la univocidad y el de la equivocidad), y entre ciencia y humanismo.

Las virtudes cognoscitivas, principalmente la de la *frónesis* o prudencia, están orientadas hacia la deliberación, hacia el ejercicio adecuado del juicio. Enseñan al joven a deliberar. Forman al hombre juicioso, que es el capaz de participar en la

vida pública, además de hacerlo en la privada. Era la idea del ciudadano (*cives*) de los romanos. Era el maduro, capaz de elegir y de ser elegido para cargos públicos, precisamente porque era prudente, y podía intervenir adecuadamente en la sociedad.

La educación analógica como formación del juicio

Por eso la educación del juicio es central, y a ella converge la de las virtudes, ya que la prudencia es capital para el juicio acertado. No se trata sólo de la formación del juicio teórico, sino también de la del juicio práctico, sobre todo del prudencial. Tal formación del juicio o del criterio (ya que juicio es *crisis*) es el objetivo principal de la educación. Y el juicio tiene mucho que ver con la hermenéutica, y también la *frónesis* tiene mucho que ver con ella, pues Aristóteles llamó *Peri hermeneias (De interpretatione*) a su tratado sobre el juicio, y para Hans-Georg Gadamer la *frónesis* es el modelo o esquema de la interpretación, de la hermenéutica misma.[8] Y, sobre todo, la analogía es el núcleo de la *frónesis*, que es proporción, y se plasma en la interpretación, lo cual nos conduce a una hermenéutica basada en la analogía.

La vuelta de la noción de virtud en la educación va de la mano con la idea de la educación del juicio, porque el juicio práctico depende de la virtud de la *frónesis* o prudencia, que tiene analogía con la lógica, a diverso nivel. Esto hace que la educación sea una virtud y la virtud producto de la educación. La virtud de la educación es educación de la virtud. Así como antes la formación de las virtudes, el crecimiento en ellas y su fomento eran el gran problema, ahora vuelve a serlo, en la pedagogía reciente (Ryle, Gadamer, Carr).

Esto nos conduce a una pedagogía analógica, ya que una educación unívoca es de preceptos y reglas, mientras que una educación equívoca no tiene leyes ni medidas, y, en cambio, una educación analógica se centra en las virtudes, con unas pocas reglas o leyes y mucho de modelos y ejercicio, que es como se forma la virtud, en la praxis. Y en ello ayuda mucho una hermenéutica analógica, ya que ella nos hace interpretar la educación como un texto, en el que la interacción educativa no se sujeta a una hermenéutica unívoca, la cual impone los contenidos, ni tampoco se abandona a una hermenéutica equívoca, la cual deja los contenidos al garete, sino que adopta una hermenéutica analógica, que atenderá a los contenidos, pero, sobre todo, a la formación de virtudes o disposiciones que hagan funcionar los principios y reglas con una adecuación debida a la praxis.

La educación analógica como formación de los sentimientos y del sentido

Nos vemos llevados, así, a una educación con sentido, o del sentido, para salir de tanto nihilismo como nos rodea, algo que bien denunciara ya Franco Volpi.[9] En semiótica se han señalado el sentido y la referencia. El sentido es lo que comprendemos de una expresión, la referencia es la realidad a la que ella apunta. Pues bien, el sentido es lo primero que se da, y luego viene la referencia. Y si educamos para el sentido, también lo hacemos para la referencia. Así haremos que haya una realidad, un realismo, pero con una comprensión del mismo.

Con ello desembocamos en una filosofía de la educación de corte hermenéutico y analógico. De corte hermenéutico, porque se basará en la interacción educativa como un texto, el cual hay que interpretar, que tiene su contexto y sus códigos. Y de corte analógico, porque no será una interpretación pretendidamente exacta, esto es, rígida, sino con una apertura aceptable, sin que se nos deslice hacia la desmesurada apertura que el posmodernismo quiere dar a la interpretación.

Ha sido propio de la hermenéutica buscar el sentido, acostumbrada como está a la interpretación de textos. Por eso digo que se puede ver la vida como un texto, como una narración cuyas vicisitudes hay que interpretar, cuyos periplos hay que comprender, para ir entresacando su sentido, incluso para adivinar uno global, que tiene toda la existencia. Esto es lo que más hace falta en la educación, que dé sentidos (y no sólo referencias), pues está averiguado que sólo sirve un aprendizaje que resulte significativo para el hombre.

La antropología filosófica subyacente

En toda pedagogía se encuentra una idea de hombre, de ser humano. Por eso algo tenemos que decir de la que subyace a la edificación pedagógica que intentamos. Efectivamente, lo que hemos dicho anteriormente nos hace darnos cuenta de que el ser humano es un núcleo de intencionalidades, sobre todo teniendo una cognoscitiva y otra volitiva o afectiva. La educación, por eso, es encauzamiento de esa corriente humana, parte de esa concepción del hombre como nudo intencional. Y, ya que la intencionalidad es cognoscitiva y volitiva, o afectiva, la educación tiene que entenderse como formación de la teoría y de la práctica, del intelecto y del afecto.

A ello acuden las virtudes, que son como los cauces específicos de la intencionalidad humana, la orientan y la desarrollan. Son virtudes teóricas, como —según los griegos, señaladamente Aristóteles— el arte, la prudencia, el

intelecto, la ciencia y la sabiduría, así como virtudes prácticas, tales la templanza, la fortaleza y la justicia. Son las mejores para realizar los valores, ya que las virtudes son concretas y prácticas, mientras que los valores son abstractos y piden ser llevados a la conducta humana.

En todos esos casos se trata de la formación del juicio, del juicio teórico y del juicio práctico, sobre todo del juicio prudencial, que es el que conjunta la teoría y la praxis. Es la formación del criterio, que después se despliega desde la teoría, aplicándose en la práctica. Es la capacidad de la deliberación, que antiguamente se formaba con la retórica, pero dándole por contenido la filosofía. Aquí el juicio se forma en la praxis, con buenos modelos y mucho ejercicio; por eso el maestro es un paradigma para los alumnos, como se estila ya en filosofía de la ciencia, después de Wittgenstein y Thomas Kuhn. Se educa con el ejemplo y la semejanza con los paradigmas.[10]

Eso era lo central de la educación, filosóficamente hablando. De esta manera volvemos a una filosofía de la educación. Por eso nos ha llevado a la antropología filosófica que subyace a la pedagogía. Y en ella encontramos la antigua idea del ser humano como microcosmos. Tal vez más que idea es una imagen, casi una metáfora. El hombre es el espejo del cosmos, es el compendio del universo, la síntesis del mundo mayor, o, por lo menos, si no logra ser la síntesis perfecta o acabada, ya que la analogía conlleva una dialéctica abierta e inacabada, es la concordancia de todos los aspectos del mundo, la confluencia de los contrarios u opuestos, esto es, la concordia discorde (*concordia discors* o *discordia concors*).

Esta idea-imagen del hombre como microcosmos nos arroja a una playa interesante y acogedora, a un puerto seguro, que es el de la captación del puesto del hombre en el cosmos. Nos aclara el dinamismo del ser humano, para ver hacia donde tiende, cuál es su intencionalidad, cuáles son sus energías, en el exacto sentido de la palabra: en qué se realiza. Con ello podremos saber hacia dónde dirigir la educación, porque sabremos para qué lo estamos haciendo. Y es que nos explicita la antropología filosófica o filosofía del hombre que está implícita en nuestro proyecto educativo. Y la antropología filosófica es resultado de la interpretación que hacemos del hombre, es una hermenéutica del ser humano. Y, en nuestro caso, queremos que sea una hermenéutica analógica de la facticidad humana, para ver en qué sentido lo habremos de orientar mediante la educación.

Debemos tener claro qué tipo o modelo de hombre queremos formar en los alumnos. Y eso es únicamente posible mediante la aplicación de la hermenéutica. Sin embargo, hemos de evitar una hermenéutica unívoca, que nos dará un ser humano cerrado y rígido; pero también una hermenéutica equívoca, que nos dará un ser humano demasiado abierto y fragmentado, inútil por tanta dispersión. Ahora que estamos en la época del fragmento, requerimos una hermenéutica analógica, para poder llegar a alguna totalidad, para asomarnos un poco a lo universal.

Conclusión

Nuestro breve recorrido por los temas anteriores nos ha brindado algunas enseñanzas, nos ha llevado a ciertas conclusiones. En primer lugar, la educación necesita de la hermenéutica, porque, antes que nada, tiene que llevar al descubrimiento del sentido, sin el cual no nos movemos a ninguna parte. Además, nos hace ver al ser humano como núcleo o nudo de intencionalidades, resaltando la cognoscitiva y la volitiva o afectiva. Se trata de encauzar esa corriente de sus energías, mediante las virtudes. Y es una formación del juicio, tanto teórico como práctico, así como también se afana por templar los sentimientos.

En todo ello nos ayuda la formación en virtudes, pues ellas son las que dan cauce a la intencionalidad humana. En el lado teórico, están las virtudes epistémicas; en el lado práctico, las virtudes éticas; y en el lado afectivo, emocional o de los sentimientos, la *phrónesis* o prudencia, que, según Aristóteles, era la que operaba a través de la tragedia griega, para dar proporción a las pasiones, de modo que no fueran demasiado fuertes ni demasiado débiles. Y todo esto se ajusta a una hermenéutica analógica, porque ella tiene como cosa propia la búsqueda de la proporción, del equilibrio proporcional, que es indispensable para la vida plena del hombre.

Hermenéutica analógica y derecho

Introducción

En estas páginas me propongo hacer ver que una hermenéutica analógica tiene mucha injerencia en el derecho. Ya de por sí la interpretación jurídica tiene una larga historia, por lo que no hace falta argumentar mucho a favor de que ambas disciplinas tienen relación. Pero se trata de una hermenéutica especial, vertebrada con la noción de la analogía, y esta noción, como veremos, ha tenido mucha aplicación en el derecho.

Por eso creo que una hermenéutica analógica será de beneficio para la cultura jurídica, porque tanto la interpretación como la proporción han estado vinculadas a su ejercicio, y hay que recuperarlas. Pero se tiene que evitar la cerrazón de la hermenéutica unívoca y la excesiva apertura de la hermenéutica equívoca, y recobrar esas dos virtudes del jurista que son tan analógicas y que señalaba Aristóteles: la prudencia y la equidad, que van junto con la justicia.

La tradición hermenéutica del derecho

La hermenéutica jurídica tiene una larga historia, una gran tradición. Las leyes siempre han tenido que interpretarse, porque contienen oscuridades, lagunas, etc. Esta disciplina comenzó con el derecho mismo, pero únicamente señalaremos sus grandes épocas en la historia occidental.

Ya entre los filósofos griegos y helenistas hubo intérpretes de las leyes, pero los romanos fueron los grandes juristas. Ellos tuvieron mucha estima por la hermenéutica jurídica, la interpretación de la ley; fueron llamados jurisprudentes o jurisperitos. En el año 254 a.C., Tiberio Cornucano, plebeyo que se esforzó y llegó a ser sumo pontífice, realizó auténtica hermenéutica jurídica, en su enseñanza pública del derecho.[1] En 204 a.C., otro plebeyo, Gnaeo Flavio,

redactó el *Jus flavianus*, con fórmulas procesales, las cuales implicaban interpretación.[2] El cónsul Mucio Scévola (en 97 a.C.), escribe los *Libri iuris civilis*, que constituyen el primer texto de derecho civil. Al mismo tiempo que lo estructura, lo interpreta. De hecho, la escuela de Scévola es hermenéutica, practica la jurisprudencia, centrada en la respuesta a puntos difíciles de las leyes. Es la idea del jurisperito o jurisconsulto, asesor jurídico o abogado. Cicerón (106-43 a.C.) fue educado en esa escuela jurídica. Además, aprendió la filosofía con Posidonio de Apamea y recibió la influencia de Panecio de Rodas, ambos estoicos. El trabajo principal de Cicerón fue la traducción de los conceptos griegos al latín. Sin embargo, también profundizó la jurisprudencia de su maestro Scévola, en la línea de la hermenéutica jurídica. Por ese tiempo, Marco Porcio Catón y Servio Sulpicio Rufo fueron los que hicieron hermenéutica jurídica. Su ciencia del derecho o su jurisprudencia tomó mucho de la retórica y la filosofía de los griegos. Aprendieron el método dialéctico, que conjuntaba el análisis y la síntesis de los conceptos como sus dos brazos. Con ello entresacaban el contenido conceptual del supuesto jurídico, detectaban las analogías, señalaban las diferencias. Así dominaban la ley; pasaban del mero conocimiento de las leyes a una ciencia del derecho.[3]

Cuando surge el nuevo milenio, los jurisconsultos se dividen en proculeyanos y sabinianos. El fundador de los primeros fue Antonio Labeón, y Ateyo Capitón el de los segundos. Eran hermeneutas, pues usaban la interpretación en la administración del derecho. Procuraban evadir la univocidad de los pontífices, absolutistas, y la equivocidad de muchos retóricos, que rayaban en el relativismo. A la escuela sabiniana pertenecieron Sexto Pomponio y Gayo. El primero redactó unos *enchiridia*, prontuarios muy útiles y profundos. Gayo fue el más hermeneuta, pues escribió comentarios a edictos y a las *Doce Tablas*. Sus *Instituciones*, escritas hacia el 161 d.C., llegaron a ser un paradigma.[4]

Superando las dos escuelas anteriores, Salvio Juliano fijó el *Edicto perpetuo*, hacia 135 d.C., y le añadió cosas por su cuenta; con ello lo completó y perfeccionó, en decidido registro hermenéutico.[5] Usó la retórica como instrumento interpretativo. Emilio Papiniano, un sirio amigo del emperador Septimio Severo, escribió *Responsa* y *Quaestiones*, y fue agudo hermeneuta de casos difíciles. Sin quedarse en la casuística, añadió principios que lo hicieron uno de los mayores jurisperitos.[6]

Aparecieron entonces tres jurisconsultos grandes, discípulos de Papiniano: Julio Paulo, Domicio Ulpiano y Herenio Modestino. Paulo redactó unas *Sentencias*, que contienen un fuerte trabajo hermenéutico. Ulpiano era famoso por su juicio crítico muy atinado. Y Modestino fue el último de los grandes jurisprudentes.[7]

Justiniano (483-565), emperador de Constantinopla, unificó el derecho romano-bizantino por medio de un código. Su ayudante, Triboniano, se vio

obligado a resolver varias dificultades; lo hizo en sus *Cincuenta decisiones*, y eso acrecentó la hermenéutica jurídica.[8] El *Digesto* o *Pandectas* y las *Instituciones*, de Justiniano, implican un trabajo interpretativo notable. Colaboradores de Triboniano fueron Teófilo y Doroteo, que hicieron labor interpretativa, basándose en las similitudes de los casos, para darles cierta generalidad en forma de leyes y principios.

En la época medieval se encuentra la escuela de los glosadores, que abarca del siglo XI al XIII (1055-1225), en el norte de Italia. Precisamente en Bolonia, Irnerio estudió el *Digesto* y trató de interpretarlo en sentido literal.[9] Comenzaron a aparecer las glosas al *Corpus iuris civilis*, de donde viene la denominación de «glosadores» a los de esta escuela: Martinus Gosia, Hugo de Alberico y otros. Las glosas eran hermenéutica pura, ya que había que optar por alguna de las interpretaciones de las leyes. Asimismo, se tomaba muy en cuenta la historia. Por ejemplo, en el siglo XIII fue célebre la *Glossa ordinaria* de Acursio.

La escuela de los comentaristas o posglosadores comienza a finales del siglo XIII, y se extiende hasta el siglo XV, en Perugia. A ella pertenecieron Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), Alberico de Roste, Paolo di Castro y Jasón de Meino, entre otros. Se ocupaban de las contradicciones de los casos, y dejaban el derecho romano aparte, en busca de la solución práctica. Editaban los *consilia* o dictámenes de los jueces: eran, pues, jurisconsultos. Se centran en las *quaestiones* o problemas, es decir, en los casos difíciles.

A fines del siglo XV y principios del XVI se da la escuela humanista del derecho, ya moderna. La siguieron Alciato (1492-1533), Budaeus (1467-1540), Ulrico Zaucius (1461-1535), Cuyacio (1522-1590) y Donellus (1527-1591).[10] Estuvieron en contra del *mos italicus* y establecieron el *mos gallicus*. Representante principal fue Cuyacius, que ejercía una hermenéutica activa y creativa. Los protestantes franceses pasaron a Holanda, y allí establecieron la jurisprudencia «elegante», muy erudita, como la de Ulrico Huber, Beotius y otros. El *usus modernus pandectorum* se encuentra principalmente en Alemania, aunque tuvo como cultores destacados a Diego Covarrubias y Leyva (1512-1577), a Andreas Tiranquellus (1532-1597) y a Menochius (1532-1607).

Ya en el siglo XVII, la escuela iusnaturalista moderna tiene como representantes a Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf(1632-1694). Les sigue Christian Thomasius (1655-1728), maestro de Leibniz y paladín de la Ilustración, quien pone la coercibilidad como la nota fundamental de la juridicidad.[11] Fue antecesor de Kant en distinguir la moral y el derecho.

En el siglo XIX decae la hermenéutica jurídica, por el positivismo. Si acaso, habría que mencionar la escuela francesa de la exégesis, con autores como Delvincourt, Duranton, Aubry, Marcade y otros. En el siglo XX, renace la hermenéutica jurídica, teniendo algunos cultivadores connotados, como Emilio Betti, Norberto Bobbio y Ronald Dworkin.[12] Ahora puede hablarse de un

resurgimiento de la hermenéutica jurídica, que adquiere cada vez más presencia. Y hay mucho que hacer para recuperar esa vida de la interpretación del derecho, que se muestra promisoria.

La dinámica de la analogía: la hermenéutica analógica

La analogía es, sin duda, la semejanza. Por eso hay una argumentación por analogía, que aprovecha las similitudes entre las cosas. Pero también tiene un sentido técnico en filosofía. La analogía es un modo de significación, junto con la unívoca y la equívoca. La significación unívoca la tiene una expresión que designa de manera igual todos sus referentes; la equívoca la tiene una expresión que designa de manera totalmente diferente sus referentes, y la analógica la tiene una expresión que designa sus referentes de manera en parte igual y en parte distinta. No tiene la claridad de la univocidad, pero tampoco la oscuridad de la equivocidad. Por eso, cuando se da la falta de claridad en las expresiones, no siempre podemos reducirlas a la univocidad, y entonces conviene alcanzar por lo menos la analogía o analogicidad.

La hermenéutica jurídica es el instrumento de la interpretación del texto jurídico. Su objeto es un texto que se ha procurado hacer con cuidado, pero que no deja de tener ambigüedades y lagunas, las cuales son sus dificultades. Éstas no se pueden superar con una hermenéutica unívoca, como la que se intentó en el positivismo lógico, cuando se llegó a pensar que se podía formalizar el derecho y llevarlo a una exactitud ideal. Fue el tiempo de la lógica jurídica exacta y de la semiótica jurídica, siempre útiles, pero que nunca llenaron las pretensiones que tuvieron. Fue el positivismo jurídico, muy rigorista. Pero incluso esos proyectos de axiomatización o, por lo menos, de formalización tuvieron que abandonarse. Uno de los genios de estas empresas logicistas fue Kalinowski, el cual, sin embargo, siempre fue consciente de las limitaciones de los formalismos univocistas, y se atuvo a una semántica más bien analógica.[13] Alguien que quiso una hermenéutica jurídica muy rigurosa y exacta fue el jurista y filósofo Emilio Betti.[14]

Podemos decir que la ambigüedad en el texto jurídico es menos difícil de subsanar que las lagunas del mismo; por eso se ha considerado que, al llenarlas, no se está haciendo una mera adaptación o extensión del derecho mismo, sino una creación de éste. Para esa ambigüedad o equivocidad en el texto jurídico se necesita una hermenéutica analógica, ya que la misma analogía es para evitar la equivocidad, sabiendo que la univocidad no es alcanzable. Asimismo, una hermenéutica analógica puede ayudar en el caso de las lagunas del texto jurídico,

en la creación de derecho, pues allí es donde más se aplica la analogía con otras leyes, con otros textos jurídicos, si es posible, del mismo legislador, para mantener su intencionalidad. Al modo como en la hermenéutica se busca la *intentio auctoris*, la intención del autor, aquí se busca la intención del legislador, para no traicionarla.

Eso se puede lograr con una hermenéutica analógica. Una hermenéutica univocista pretende conocer la intencionalidad del autor en sentido literal, esto es, al pie de la letra o, si esto cupiera, más allá de la letra misma y como si se conociera la intención del autor de manera prístina, ideal. Pero una hermenéutica equivocista deja todo a la intencionalidad del lector; alegando que no se puede captar exhaustivamente la intención del autor, abandona todo esfuerzo y sólo cree en la posibilidad de retener la intencionalidad del lector, lo cual, como se ha dicho, redunda en un subjetivismo excesivo, inaceptable. En cambio, una hermenéutica analógica, aplicada al derecho, tratará de recuperar la intención del autor, esto es, la del legislador, para respetarla lo más que sea posible, pero sabiendo que nunca va a ser una comprensión completa y total (como querría la hermenéutica unívoca), pero sin por ello derrumbarse en la comprensión arbitraria y subjetiva (como lo hace la hermenéutica equívoca).

Por lo tanto, la hermenéutica analógica es el intento de mantenerse entre la interpretación unívoca, que es inalcanzable (si acaso, funciona como ideal regulativo), y la hermenéutica equívoca, que es inútil, ya que se hunde en la ambigüedad. Es un equilibrio difícil, acorde con lo que ha dicho Gadamer de la hermenéutica, que tiene el modelo o la estructura de la *frónesis* aristotélica, de esa prudencia equilibrada que es proporción y analogía hecha praxis, y que Hannah Arendt relacionaba con el juicio reflexionante kantiano, y que podemos relacionar con el juicio reflexivo de Rawls.

La principal aportación de la analogía aplicada al derecho es poder comprender lo que de suyo es complejo, vago y hasta ambiguo; porque la analogía fue hecha para superar la equivocidad, para huir de lo meramente irracional, como lo hicieron los antiguos pitagóricos, y como tenemos que hacerlo ahora nosotros, rodeados de irracionalidad en estos tiempos de tardomodernidad o posmodernidad.

Pero ya en el derecho mismo ha habido una utilización de la analogía en varios sentidos. Por eso conviene aclararla. Por supuesto que se hará uso del argumento por analogía, que ya es clásico en la hermenéutica jurídica (excepto en lo penal), pero también se empleará la analogía como tal, esto es, la reducción de los equívocos o ambigüedades de la ley, o del texto jurídico, sabiendo que no se va a alcanzar la univocidad o claridad plena, pero sí rescatando lo más que se pueda del sentido literal.

Así, pues, en el derecho, la analogía funciona como interpretación y como argumento. Algunos, como Bobbio, la privilegian como argumento.[15] Para él, la analogía es de hecho formalmente un silogismo. Inclusive, más que verla como un argumento particular, la ve como el esquema de todo argumento. El argumento de analogía requiere un enunciado general para poder funcionar, y éste es de tipo causal: el de razón suficiente. Se pone de relieve la causalidad final de la ley. El argumento por analogía puede tener un sentido inductivo (partiendo del ejemplo) y otro deductivo, que es el que muestra la razón suficiente, esto es, la coherencia de fondo del sistema jurídico. Se aplica cuando hay alguna laguna subjetiva, que surge del caso; o alguna laguna objetiva, que surge de la ley misma. Sin embargo, Bobbio comienza formalista y acaba historicista, pues dice que lo que en realidad hace el argumento de analogía es más bien mostrar la pertinencia de la ley de acuerdo a la historia o al momento histórico (esto es, si es operante o inoperante).[16]

Por lo que hace a la analogía como argumento, a veces se distingue entre argumentos interpretativos y argumentos productivos. Los primeros esclarecen el sentido y la aplicación de una ley; los otros llevan a crear nuevas leyes y aplicaciones. Se ha tratado de reducir las distancias entre ambos. De hecho, ése es el espíritu de la hermenéutica, que no disocia tanto la comprensión y la explicación. Vittorio Villa dice que solamente los disocia un positivismo muy extremo.[17] Es siempre el positivismo cientificista el que establece esas dicotomías y el que agudiza esas separaciones. Por eso él propone una versión del positivismo bastante depurada, es decir, debilitada.

Los que profesan un positivismo muy fuerte piensan que la analogía es un argumento productivo. Serviría para crear una nueva ley, no para descubrir cuál de las existentes se aplica al caso y cómo lo hace. Sin embargo, también se puede ver la producción de una ley en un sentido débil, y entonces se trata de producir no una ley general, sino una particular para aplicar la general. Y en ese caso se trata de una interpretación de la ley misma. Aquí no se contraponen producción e interpretación, se unen. Y en este sentido la analogía es parte de un proceso de interpretación.

De alguna manera, las leyes no son previas a la teoría ni a la interpretación. Las suponen. Sin embargo, la teoría tiene límites, y también los tiene la interpretación. Es la comunidad legal la que ayuda a esclarecerlas; pero también algo más. No es sólo el consenso. Hay un contacto con la realidad. Hay hechos jurídicos, y no solamente interpretaciones jurídicas, como se acepta que no hay sólo interpretaciones, sino hechos que las respaldan.[18]

Efectivamente, hay un punto importante que señala Bobbio acerca de la analogía en el derecho. El argumento por analogía, en el derecho, tiene

objetividad, no es subjetivo; es decir, la analogía corresponde a lo dado en la realidad (jurídica), no está supeditada al arbitrio del juez, que puede quedarse en la subjetividad. Dice este autor: «… no es verdad que se aplique la analogía porque es justa, pero sí es verdad que la analogía es justa porque está fundada en la razón. La analogía no es razonable, y entonces aceptable, porque es justa, sino que es justa porque es razonable. No es el legislador el que pone la analogía, sino que es la analogía la que se impone al legislador. Si su valor se fundase sólo en la voluntad del legislador, podría ser un valor ficticio».[19] La analogía se fundamenta en lo objetivo de la ley, no es algo puramente arbitrario o subjetivo. Además, la analogía tiene como fin realizar la justicia. Es su esquema, desde Aristóteles, la proporción.

En otras palabras, la analogía mueve a buscar la correspondencia de un caso con otro en el que se aplicó tal o cual ley, y entonces se puede aplicar también allí; un ejemplo anterior se aplica al ejemplo actual. Esto coincide con la idea de la analogía en retórica como *exemplum*, como ejemplo o paradigma. Lo que vale para un caso, tomado como ejemplo, puede valer para otro, que se ve ejemplificado por él, realizado en él. Por eso es un trabajo de interpretación, pues tiene que comprenderse la situación para aplicarle lo conveniente. También es el uso de la *frónesis* o prudencia; corresponde a la antigua idea de la jurisprudencia. La hermenéutica, según Gadamer, tiene el modelo de la *frónesis;* y ella es búsqueda de la proporción y de cierta jerarquía, también de acuerdo a cierta proporción. Y todo esto es para realizar la justicia, pues en ello consiste la obra del derecho. Así, la analogía nos conduce, más allá de la interpretación y la argumentación, a la justicia, esto es, a la ética o filosofía moral.

El propio Bobbio dice que la analogía tiene el modelo de la justicia; aunque yo diría que, más bien, la justicia tiene el modelo de la analogía, como lo enseñó Aristóteles. Es una relación no entre objetos, sino entre relaciones de objetos. Y esto es lo que sucede en la justicia: una relación entre personas, sí, pero más bien una relación de relaciones que se dan entre personas. En otras palabras, la justicia realiza una proporción; efectúa una igualdad proporcional, una ecuación o equidad. También se requiere una jerarquía proporcional, proporcionada. La justicia a veces iguala, y a veces, para igualar, tiene que jerarquizar (por ejemplo, en la justicia distributiva, de acuerdo a los méritos, porque de otra manera la igualdad sería injusta). De lo que se trata es de equilibrar, armonizar, y eso es lo que hace la analogía, y es lo que realiza la justicia. La misma analogía trata de efectuar ese equilibrio, un equilibrio proporcional, y por ello no puede ser arbitraria, sino que se tiene que ajustar a la realidad jurídica, reflejar su orden. Oigamos al propio Bobbio: «Y si el fundamento de la analogía es la igualdad de los términos que hace posible un razonamiento lógico, ¿por qué deberíamos decir que el fundamento es la voluntad del legislador, que aparece después, y no la igualdad, que se encuentra antes? Y si la igualdad quiere decir justicia, diciendo que la analogía responde a una exigencia racional, ¿no estaríamos

diciendo también que la analogía responde a una exigencia de justicia? [...] En suma, no veo cómo sea posible distinguir la analogía jurídica de la analogía lógica, ya que se trata de lo mismo».[20] Es decir, la analogía aristotélica está en la base de la estructura del silogismo, que es casi como si dijéramos la estructura de la inferencia lógica. Pero también es el esquema o forma de la justicia.

Y es que la analogía nos lleva más allá de la ley, incluso del sistema jurídico, a la fuente del mismo, que es la justicia. No en balde los grandes escolásticos escribían tratados *De iustitia et iure*, como dando a entender que justicia y derecho estaban conectados. Ella es el objeto y el objetivo del derecho, es donde se conjuntan la ética y la política con él, según nos lo atestigua la filosofía jurídica.

Hermenéutica analógica y mediación

Por eso, una hermenéutica analógica tiene un lugar importante en la mediación o intermediación jurídica. Porque la analogía misma es mediadora e intermediaria. Es el medio y la mediación entre lo unívoco y lo equívoco. Es lo que fungía como dinamismo de la dialéctica, en la búsqueda de la síntesis. Sobre todo, es la analogía o proporción puesta en práctica en la *frónesis* o prudencia, que era precisamente el saber de los medios y de las mediaciones. Por eso sabe hacerlo, y por eso puede ser de mucha ayuda para esa rama nueva de la cultura jurídica.

En toda búsqueda de acuerdo, en toda mediación para llevar a un consenso, se va a necesitar la prudencia. Por eso es una nueva jurisprudencia esta rama jurídica en la que se busca el acuerdo y el consenso, fungiendo como mediadores. Ya lo había hecho Hermes, y por eso también lo hace la hermenéutica, ya que Hermes era siempre el mediador, el que llevaba a la mediación a las dos partes. Las conciliaba. Y también la analogía, ya que ella se da en el entrecruce de los opuestos, de los dos lados, de los que llegan a coincidir.

Por eso me parece tan importante la hermenéutica analógica para la mediación, para servir de intermediarios, ya que esa es labor de Hermes, y sobre todo de la analogía, que es proporción, equilibrio, acuerdo. Es la eterna búsqueda de la armonía entre los elementos, sobre todo entre los que se encuentran en oposición, con intereses encontrados.

Y es que la analogía se coloca como medio entre los extremos, pero no es de manera simple y trivial la mitad, sino que acepta una oscilación, una búsqueda de equilibrio. Esa oscilación es para el equilibrio proporcional, en lo cual consiste la equidad, que es uno de los elementos esenciales de la justicia. No olvidemos que en todas las acciones jurídicas lo que se busca no es solamente ganar, sino hacer que gane la justicia.

Así como no hay una sola manera de leer un texto, así también hay muchas maneras de solucionar un caso; pero hay que buscar la más justa, no solamente la más conveniente para mí. Tiene que haber una voluntad constante de preservar a cada quien su derecho, su bien, que es como concederla la porción de beneficio que le toca.[21] Eso es hacer proporción, y la proporción es analogía.

No hay una acción justa si se realiza una finalidad inmoral; tampoco la hay si se propone una finalidad buena pero se usan medios equívocos. Ése fue el error de Maquiavelo, para quien el fin justificaba los medios. Tiene que haber medios unívocos al bien que se persigue, o por lo menos análogos a él, que es lo que más frecuentemente se consigue. Pero no medios equívocos, malos.

Pues bien, por eso la analogía en la mediación jurídica puede ser un instrumento no solamente metodológico o epistemológico, sino también moral o ético. Se da sobre todo para llegar al bien, a la justicia y a la bondad, reúne en equilibrio proporcional las éticas de la justicia y las éticas del bien o de la buena vida o de la calidad de vida, que algunos separan tanto.

Conclusión

De modo que la analogía es proporción, y la proporción es el núcleo de la justicia, porque ella consiste en dar a cada quien lo que se le debe, y lo que se le debe es su derecho, el cual es la parte o porción que constituye la proporción u orden en el que se inscriben las acciones que realizamos y que tratamos de llevar por el cauce de la ética y de la justicia. Por eso la analogía es importante para la hermenéutica jurídica, porque ella se enlaza con el todo que es la juridicidad, la cultura jurídica, regida por la filosofía que la acompaña.

La hermenéutica analógica como política de la interpretación

Introducción

En lo que sigue trataré de hacer ver que la hermenéutica analógica tiene injerencia en la vida social. No está constreñida a ser, como algunos la han acusado, apolítica o desinteresada de lo comunitario y solamente concernida con lo individual. En efecto, se trata de superar, para la vida en sociedad, el univocismo de lo totalmente objetivo y público, lo cual prácticamente nunca se obtiene, y el equivocismo de lo puramente subjetivo y privado, para llegar al analogismo de lo que es a la vez privado y público, según lo denominaría Hannah Arendt.

Para ello se acude a una ética de las virtudes, principalmente a la virtud de la *phrónesis* o prudencia de Aristóteles, que emite el juicio prudencial, el cual tiene conexiones con el juicio reflexionante de Kant, encontradas y señaladas por la misma Arendt. El Estagirita daba a la prudencia una dimensión ética y política, y nuestra filósofa la asignaba al juicio reflexionante de Kant, aunque éste lo reservaba para la estética. Para ello se necesita una hermenéutica analógica, la cual es suficiente para unir a Aristóteles y a Kant, que es lo que necesitamos en nuestra filosofía contemporánea.

La hermenéutica analógica como política

La hermenéutica analógica es una política de la interpretación. Así como Vattimo hablaba de una ética de la misma,[1] podemos hablar de una política de ella, que, por supuesto, involucra una ética. En efecto, esta hermenéutica analógica se empeña en des-totalizar los significados unívocos y en re-totalizar los

significados equívocos. Siempre trata de evitar esos extremos. Los univocismos fueron totalizadores, como el positivismo, que permitía una sola interpretación como válida; todas las demás eran falsas o incorrectas. Pero también es preciso sortear el equivocismo, que ha atomizado los significados, los ha disgregado y fragmentado, permitiendo que prácticamente todas las interpretaciones sean válidas; por eso se necesita devolverlas a su totalidad. Una totalidad no unívoca, sino analógica, con sentido de la diferencia. Porque eso es la analogía: predominantemente, diferencia, pero, de algún modo y en alguna medida, identidad.[2] Es identidad en la diferencia, y diferencia en la identidad. Por eso rompe la totalización indiferenciada de la univocidad en una totalidad abierta, pero también recupera la totalidad y la protege de la fragmentación interminable de la equivocidad. Recoge los fragmentos, para que no se pierdan.

De esta manera, la hermenéutica analógica, como política de la interpretación, puede ser aplicada con fruto a los problemas sociales de la actualidad. En efecto, interpreta para transformar, no para dejar la realidad como está. Recordemos la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, donde dice: «Hasta ahora la filosofía se ha dedicado a interpretar la realidad; de lo que se trata es de transformarla».[3]

Si Habermas llegó a calificar la hermenéutica de Gadamer de apolítica o de poco comprometida con la resolución de los problemas perentorios,[4] la hermenéutica analógica trata de no quedarse en una actitud contemplativa. Lo que considera como asunto principal es la interpretación del hombre, del ser humano, para comprenderlo y, a partir de eso, procurarle una ética, un derecho y una política que le sean adecuados, que le resulten convenientes. Porque en los univocismos, como el del positivismo, se impone una visión del hombre y todavía se la niega, diciendo que tomarla en cuenta es cometer falacia naturalista. Pero, también, los equivocismos, como el de algunos posmodernos, con su idea de una deriva infinita en la interpretación, evitan que las instituciones sociales tengan una base en la cual apoyarse. El mismo Derrida, que postuló la deriva sin fin de las interpretaciones, y que dijo que no había nada fuera de texto, acabó sosteniendo —según nos indica Maurizio Ferraris— que lo que quiso decir es que no había nada fuera de contexto.[5] Eso ya es diferente, y nos permite alcanzar algo de interpretación real, aunque no sea definitiva, del ser humano. Y esa comprensión que obtengamos del mismo será la que nos sirva para plantear o corregir nuestras instituciones, será una hermenéutica política y una política hermenéutica.

Será hermenéutica política, o politizada, porque no renunciará a interpretar los acontecimientos y los problemas que nos solicitan, que son urgentes en nuestro mundo actual. Y será una política hermenéutica, porque tendrá una base ética y social, según la cual no se permitirá los juegos irresponsables de la hermenéutica equívoca de algunos posmodernos, aunque tampoco retornará a la hermenéutica unívoca de muchos en la modernidad.

Modernidad unívoca y posmodernidad equívoca

En efecto, la modernidad buscó desaforadamente la univocidad, sobre todo en los cientificismos o positivismos. Y ahora vemos a la posmodernidad que, por reacción, se disuelve en equivocismos muy duros. Ahora el equivocismo tiene otro nombre, el de relativismo extremo. Es verdad que los univocismos llevan a los totalitarismos; pero los equivocismos conducen a la fragmentación. Por eso contemplamos este panorama en la sociedad actual, en la que cada quien pelea por sus intereses, incluso diciendo que lucha por el bien común —cosa que debería hacer, en cuanto político. La analogía trata de preservar lo mejor de la univocidad, que es el rigor, y lo mejor de la equivocidad, que es la apertura; por eso creo que, si llegáramos a ser analógicos, tendríamos esa actitud de proporción y de equilibrio que la sociedad necesita. Sería la virtud de la *frónesis* o prudencia, la cual es necesaria para el individuo, la familia y, mucho más, para la política.

Pero hay que cuestionarnos si el ser humano está capacitado para la analogía. Porque, en efecto, es un ideal, casi una utopía. Es la idea del ciudadano virtuoso. Platón pensó, en su diálogo *La República*, que si tenía ciudadanos virtuosos no iba a necesitar leyes; pero se arrepintió, y en otro diálogo suyo, *Las Leyes*, tuvo que volver a la normatividad y al castigo. Pero sigue siendo cierto que necesitamos una ética de virtudes, aunque tenga que ir acompañada de leyes.[6]

Yo creo que se puede llegar a un *ethos* analógico, el cual no puede ser rígido ni demasiado exigente. La analogía es analógica, no podemos exagerar y exigir una sociedad perfecta. Tampoco hace falta que se dé una imposición, ni ideológica ni material. Tiene que ser por la educación. Y nosotros, como profesores, aunque sea de esa materia tan abstracta como es la filosofía, debemos colaborar a eso. Como filósofos tenemos que aconsejar a la sociedad, darle alguna orientación, y qué mejor que guiarla hacia la virtud, hacia el sentido de la proporción. En eso consiste la analogía y para ello sirve una hermenéutica analógica.

El retorno de las virtudes

Recientemente ha vuelto la noción de virtud, a la ética, la política, la educación e incluso a la epistemología. Por ejemplo, la pedagogía de virtudes se da tanto en la filosofía analítica como en la filosofía posmoderna. En la primera, por obra de autores como David Carr y Martha Nussbaum; en la filosofía posmoderna, por la insistencia de Alasdair MacIntyre. Sobre todo para la educación moral (y, podemos añadir, política). Ahora bien, la virtud tiene como eje el sentido de la proporción, el punto medio o equilibrio proporcional, y sabemos que el término

griego *analogía* fue traducido por los latinos como *proportio*, es decir, significa proporción. Se trata de que se enseñe al alumno el sentido del equilibrio o el término medio de las acciones, que forme en sí mismo actitudes que serán hábitos buenos, esto es, virtudes. Entre ellas estará, por supuesto, la justicia, a la que tanto MacIntyre como Nussbaum dan una gran importancia, como resultado de la *frónesis* o prudencia, a la que otorgan la centralidad. Pues, en efecto, hay una prudencia individual y otra colectiva, que es, precisamente, la prudencia política. Con eso se excluirán los elementos negativos y hasta viciosos que se han quedado en la educación oficial. Esa radicalidad se puede lograr con una postura analógica, proporcional, porque ella nos hará ver que esos elementos negativos de la pedagogía usual no están bien proporcionados para el fin que se persigue, sino que le son inadecuados, lo impiden o lo estorban. Son equívocos.

No se trata de ser proporcionados con lo que no admite proporción; muchas veces la actitud prudencial consistirá en tirar por la borda y completamente los elementos negativos que impidan el desarrollo de nuestros alumnos, que serán ciudadanos.[7] Por eso desde la Antigüedad griega y romana se educaba para obtener ciudadanos, y esa educación consistía en formar el juicio, por la enseñanza y práctica de la deliberación. Y el juicio es la *hermeneia*, la hermenéutica, y tiene que ser un juicio ponderado, prudencial; por eso una hermenéutica analógica para la educación política y la formación de ciudadanos. Es la tradición republicana. Una hermenéutica analógica aplicada, en general, a la educación y, más en particular, a la ética y la política, puede redituar mucho en la formación de la civilidad, en el sentido de Adela Cortina y Jesús Conill. Es la virtud cívica, tan propia del republicanismo.[8]

La hermenéutica analógica y la crítica

Aquí hay que referirse a la hermenéutica analógico-crítica, implementada por Francisco Arenas-Dolz. Cortina y Conill, al igual que Domingo Moratalla, hacen ética y, como Nietzsche, crítica de la cultura, de las instituciones. Tienen una hermenéutica crítica, en la línea de Habermas. Arenas-Dolz las unió y ahora las ha enriquecido con el estudio de la retórica.[9]

Con ello se ve que la hermenéutica analógica puede aplicarse con provecho en ese problema de filosofía política que es el diálogo intercultural y, por ende, en el tema de los derechos humanos en contexto intercultural. De hecho, es el tema de un libro mío intitulado *Interculturalidad y derechos humanos*.[10] Lo escribí a sugerencia de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, a la que pertenezco, y que se preocupaba de cómo se darían tan importantes derechos en culturas distintas, concretamente indígenas de México. ¿Qué hacer cuando

alguna cultura interpreta de manera diferente los derechos humanos? No es que los nieguen, pero los entiende de manera diversa. Y ahí es donde se necesita el diálogo intercultural. Tiene que ser proporcional, y tratar de privilegiar la diferencia hasta donde sea posible, precisamente hasta donde no se violen esos derechos. La analogía les da una parte de universalidad, por la que conservan su esencia, pero también otra parte de singularidad, por la que pueden cumplirse de manera distinta. Por ejemplo, en las etnias indígenas mexicanas se los entiende de un modo más comunitario, y eso también es bueno para nuestra concepción de los derechos humanos (demasiado individualista, muy neoliberal). Y eso se ha logrado comprender en el diálogo intercultural guiado por un modelo interpretativo analógico.

Hermenéutica y semiótica

La noción de intencionalidad la usan tanto Gadamer (que siguió de cerca a Husserl) como Ricoeur (que se proclama de la escuela de la fenomenología). Ambos autores reconocen que siempre hay pérdida, que no se puede llegar exactamente a lo que quiso decir un autor (a diferencia de los pragmáticos o pragmatistas de la semiótica, que creen en el sentido literal). Yo adopto una postura intermedia: se puede recuperar algo de la intencionalidad del autor, es decir, hay cierto sentido literal, como defiende Umberto Eco, y no quedarse solamente con el sentido alegórico, según pretendía Rorty.[11] El predominio del sentido literal (lo que quiso decir el autor) nos acercaría a una hermenéutica unívoca, y el del sentido alegórico (lo que quiera entender el lector) nos llevaría a una hermenéutica equívoca. Una hermenéutica analógica sabe que se mezclan los dos sentidos.

Umberto Eco hablaba, además de la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*, de una *intentio operis*, es decir, del texto.[12] Hay que respetar los derechos del autor, y esforzarnos lo más que podamos en recuperar su intención, pero también reconocer que el lector tiene sus derechos, y que siempre en la interpretación se desliza nuestra subjetividad. Sin embargo, el que no alcancemos plenamente la intencionalidad del autor (lo cual es un ideal de univocidad) no nos autoriza para entregarnos a nuestra intencionalidad de lectores e interpretar lo que nos venga en gana (que es el dominio de la equivocidad). Hay que mantenerse en la mediación, en ese terreno medio (tal vez de nadie) donde se aparecía Hermes, en los cruces de los caminos.

Por otra parte, Gadamer tiene razón al decir que esto se da en relación con la cosa misma del texto. Jean Grondin se ha esforzado por mostrar que su maestro Gadamer no es susceptible de las lecturas anarquistas que han hecho de él algunos posmodernos. Él era muy exigente, y pedía que se llegara a la realidad

que significa el texto, lo que Ricoeur llamaba el mundo del texto.

Crítica de la filosofía actual

Tarea de la filosofía política es enjuiciar tanto la modernidad como la posmodernidad. Desde la hermenéutica analógica he tratado de criticar aspectos de una y de otra.[13] De la primera, me parece discutible el excesivo racionalismo y cientificismo, que desembocan en el positivismo. Lleva a posiciones totalitarias. Es lo que se ha llamado la lógica de la identidad, que ha negado o desatendido las diferencias. En términos míos, critico el excesivo univocismo de la modernidad, que nos ha llevado a esta globalización que tiene homogeneizada a la sociedad y la cultura. Coincido con esas críticas que hacen varios de los teóricos de la posmodernidad. Pero esta última me parece igualmente criticable, por su extremista defensa de la diferencia. A veces parece que ésta es inalcanzable, o que nos resultaría incomprensible. Aunque en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, se ha extremado tanto la diferencia que se ha caído en un equivocismo muy grande, que es el relativismo exagerado, presente en muchas tesis de la filosofía posmoderna.

Es cierto que la posmodernidad nos ha librado de muchas opresiones que la modernidad nos imponía, pero también ha dejado entrar a otras opresiones, como la del «todo se vale», que afecta duramente a la hermenéutica. Una utilización de la analogía como esquema o modelo de la interpretación nos ayudaría a ir más allá de la modernidad y la posmodernidad, a una trans-modernidad, meta-modernidad o supra-modernidad. Enrique Dussel la llama «transmodernidad», en el sentido de que la globalización, ya imparable, tiene que ser incluyente.[14] La analogía de proporcionalidad nos ayudaría a preservar en nuestras sociedades una estructura democrática, y la de atribución nos permitiría conservar las diferencias que son necesarias, sin que haya contrastes tan lacerantes como los que vimos en la modernidad y seguimos viendo hasta ahora.

El nuevo giro ontológico

La analogía nos ayudará a realizar la superación de la modernidad y la posmodernidad, esos opuestos que ya agotaron su lucha. La analogía, en la que predomina la diferencia sobre la identidad, da respuesta a la inquietud posmoderna de defender la diferencia; pero también rescata de la modernidad el que no se trata de una diferencia completa, pues de otro modo nos quedaríamos

sin capacidad para universalizar (perderíamos, por ejemplo, los derechos humanos). Foucault supo ver que no podía defender a los migrantes en Francia si no tenía una ontología (se le diluirían sus derechos); por eso implementó lo que llamó «ontología del presente».[15]

Además, una hermenéutica analógica trata de recuperar la ontología. No una de la mera presencia, pero tampoco del puro devenir, sino de la presencia en devenir, o el devenir en la presencia. Así escaparemos a la dificultad de la metafísica moderna, de la presencia, y daremos respuesta a la demanda de Nietzsche de dar cuenta del devenir. De hecho, Aristóteles pensó la analogía para recoger el devenir (y no solamente lo estático de la presencia) en su metafísica. Por lo tanto, la hermenéutica analógica rescata la ontología, a diferencia de muchos posmodernos, que la rechazaban. Vattimo ha pedido una ontología débil, que llama «de la actualidad», algo semejante a la de Foucault.[16] La verdadera ontología débil sería la analógica, no la equívoca, que es demasiado débil, tanto, que se diluye en el aire. Por eso una ontología analógica para una hermenéutica analógica.

La hermenéutica analógica y la dialéctica

Es verdad, la analogía tiene una dialéctica a la cual subyace. Algunos, como Philibert Secretan han dicho que la dialéctica es una de las formas de la analogía. Pero aquí encuentro una de especie muy rara. Pues no es como la hegeliano-marxista, que tiene una síntesis, en la que asume y supera (y, por lo mismo, destruye) los contrarios. Es más bien una dialéctica sin síntesis, es decir, abierta, inconclusa, casi diría trágica, porque se esfuerza en preservar los contrarios en su conflicto y en su diversidad. Hace que convivan y se ayuden, que trabajen el uno para el otro, como decía Heráclito del leño y el fuego, y del arco y la lira.

Por eso es una dialéctica genuinamente heraclítea. Es como la que encontramos después en Nicolás de Cusa (la *coincidentia oppositorum* o coincidencia de los opuestos) y, mucho más tarde, en Kierkegaard, Nietzsche y Freud. En Kierkegaard, es la paradoja, que no tiene punto de solución, sino que vive del conflicto, de la tensión. En Nietzsche es la convivencia de Apolo y Dioniso, hermanos pero rivales, los cuales no llegan a una síntesis, no engendran nada, pero se concilian (de manera frágil o delicada) y llegan a colaborar. Y es la dialéctica de Freud, para quien el yo se encuentra angustiado por las demandas del ello y las prohibiciones del superyó, y nunca llega a una síntesis o conciliación completa, sino a meros pactos o arreglos entre los contendientes. Por eso es una dialéctica diferente, una dialéctica de la diferencia, porque preserva la diferencia de los opuestos que concilia, hasta el punto de hacer que vivan de su tensión, y lleguen a ayudarse mutuamente. Conservan su carácter antitético y,

aprovechando su fuerza, se promueven el uno al otro.

Eso permite una hermenéutica analógica del diálogo intercultural en el que las culturas en juego sigan siendo diferentes, pero con un acuerdo que permita que se apoyen y promuevan unas a otras. Como en la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar y Boaventura de Souza Santos. Es lo que buscaron los alquimistas: la concordia discorde o la discordia concorde (*concordia discors et discordia concors*). De este modo, puede darse una coexistencia de las culturas en la que se comprendan en sus diferencias y se reconozcan en su similitud o analogía. Y eso permite también que se favorezcan los derechos humanos, no en una estrechez unívoca (universalismo absolutista), pero tampoco en una disolución equívoca (relativismo extremo), sino en el medio que es el equilibrio proporcional.

El sujeto analógico y sus formas de subjetivación

No creo que la estructura social determine completamente al hombre. En todo caso, lo condiciona, pero no hasta el punto de quitarle toda libertad. Nuestro libre albedrío es limitado, pero suficiente para movernos en la sociedad. En parte somos hechos por la historia pero también en parte la hacemos a ella. Una hermenéutica analógica no anula al sujeto. El propio Foucault, que se caracterizó por ser al principio un crítico severo del sujeto, acabó aceptándolo, y estudiando los modos de la subjetivación. Los demás grandes posmodernos, como Deleuze, Levinas, Derrida y Vattimo, han pugnado por debilitar al sujeto, no por desaparecerlo.

Incluso en el caso de Lacan, muchos de sus seguidores lo interpretan como sosteniendo solamente un yo fragmentado, no la negación del yo, del sujeto. Esos estructuralistas luchaban en contra del sujeto unívoco, todopoderoso, y le recordaban su dependencia de las estructuras. Pero notemos que los grandes posmodernos fueron también post-estructuralistas, y llegaron a criticar esa disolución del yo en las relaciones sociales, un sujeto equívoco. Por eso ahora queda levantar el sujeto como analógico.[17] Un sujeto así, humillado, no es susceptible de las críticas de la posmodernidad, pero tampoco tiene la pretensión de volver a ser claro y distinto, luminoso, como el sujeto moderno.

Nos basta con un sujeto analógico, parecido al sujeto narrativo de Ricoeur y MacIntyre. Este sujeto será capaz de buscar el cambio social, de tener utopías que realizar. Según la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, el filósofo se ha dedicado a interpretar el mundo, y lo que se necesita es transformarlo. Pues bien, una hermenéutica analógica pretende hacer una interpretación transformadora,

una comprensión de la realidad para plasmar en ella la posibilidad (el ideal o utopía incluso).

Hermenéutica analógica y mundo actual

Recordemos que Heidegger habló de la ontología como hermenéutica de la facticidad. Podemos aplicar así la interpretación al hecho social. La hermenéutica no tiene por qué ser apolítica, como la vio Habermas en polémica con Gadamer y Ricoeur. De hecho, estos dos últimos la aplicaron a la política a su manera. Gadamer, a través de la ética; Ricoeur, de manera más directa en varios de sus libros.[18] Así, pues, la hermenéutica debe servirnos para comprender nuestra sociedad y para construirla adecuadamente.

Es innegable que el mundo actual tiene muchos problemas. De orden económico, como la pobreza; de orden político, como la debilidad de la democracia; de orden social, como la violencia; de orden antropológico (y hasta ontológico), como el nihilismo.

Una hermenéutica analógica tiene que ayudar a resolver estos asuntos. Los de orden económico, político y social, orientando a través de la ética. Son obligaciones morales las que encontramos implicadas en esos problemas; y al filósofo-hermeneuta le toca señalarlas, y de esa manera incidir en la sociedad. No en balde el premio Nobel de economía Amartya Sen decía que el factor económico funcionaría mejor si fuera justo. Más grave aún es el problema antropológico del nihilismo, que alcanza niveles ontológicos, y repercute en lo psicológico, desatando angustia y depresión en las personas.

Para este punto, la contribución de la hermenéutica analógica será reconstruir la antropología filosófica, con una pertinente ontología, que destaque la dignidad del hombre, de modo que se impongan, por su valor, los derechos humanos.

Tal es la manera en que esta hermenéutica puede incidir en la sociedad. El filósofo siempre ha sido (o ha debido ser) la conciencia de su tiempo, lo cual a veces implica ser muy crítico. Y esto es lo que tenemos que seguir haciendo. En ocasiones pensamos que la filosofía está muy alejada de la praxis concreta, pero no; de manera indirecta (reflexiva) se plasma en la realidad social.

La hermenéutica analógica y América Latina

Éste es un punto, el de la realidad social, en el que podemos aportar algo a nuestros pueblos de América Latina, con sus problemas tan concretos.[19] Para hacer que la filosofía vuelva a tener incidencia en la sociedad. Antes la tenía mucha, a través de la actividad política de los filósofos y mediante los periódicos, en los que colaboraban asiduamente. Ahora se ha opacado notoriamente.

Pero tenemos que interpretar la realidad para poder cambiarla. Es cierto que Marx, como hemos señalado, decía que los filósofos tenían que dejar de interpretar el mundo y pasar a transformarlo; pero para transformar hay que interpretar. No está excluyendo la interpretación, sino el quedarse en ella. Después de comprender la situación social, hay que buscar mejorarla en lo que tiene de defectuoso.

Y aquí es donde interviene una hermenéutica analógica, a saber, con la capacidad que tiene de respetar la diferencia sin perder la de unificar o universalizar. Pues la justicia exige cierta igualación, pero ésta se tiene que realizar sin lesionar las diferencias que sean convenientes. Es el sentido de la equidad que pedía desde antiguo la justicia, consistente en un equilibrio proporcional, es decir, analógico.

Conclusión

Hemos visto que la hermenéutica analógica se puede posicionar como una política de la interpretación (y como una interpretación de la política). Es decir, como una política interpretativa, que usa la hermenéutica para reflexionar sobre los problemas de esta índole. Y también como una hermenéutica política, que no usa solamente la interpretación para comprender, sino también para cambiar, para mejorar las cosas.

Participa, pues, de la utopía. Pero de una utopía alcanzable, realizable. Por eso no es una utopía equívoca, vagarosa y que se nos pierde, sino una utopía analógica, que tiene sus dificultades, pero que es sustentable. Dado que en la analogía predomina la diferencia y se alcanza proporcionalmente la igualdad, una hermenéutica basada en ella tratará de respetar lo más posible las diferencias, incluso privilegiarlas, pero sin perder la capacidad de igualar, de plasmar la equidad, de alcanzar al menos en cierta medida ese desiderátum de la igualdad social, de la justicia.

Y tal es la obligación política del filósofo. En primer lugar, reflexionar, ejercer lo que Hannah Arendt denominaba la *vita contemplativa*. Luego, en la medida de lo posible, pasar a la *vita activa*, como activista político, o luchador social, que eso es lo que completará el proceso. Pero ya con el hecho de interpretar la realidad social, para tratar de mejorarla, es ya una buena ganancia, y algo en lo que la filosofía hermenéutica, o hermenéutica filosófica, se muestra como

interesada en los demás, en el estar-con, y no se le podrá recriminar que se mantenga al margen.

La hermenéutica, la ontología y el realismo

Introducción

En lo que sigue me interesa señalar un fenómeno reciente en la filosofía y que me parece muy importante; la recuperación del realismo y de la ontología. Ciertamente el realismo pertenece a la epistemología, pero también marca la ontología que de él se deriva, ya que ésta bien podría ser de signo idealista o, por lo menos, antirrealista, como muchas que ha habido en los dos últimos siglos. Veo que se avecina un giro ontológico, después del cansado giro lingüístico, el cual parece que ya dio de sí, y ahora se necesita volver al realismo y a la ontología.

Para sumarme a ese empeño, comenzaré por señalar aquí la superación de la antimetafísica en el siglo pasado, y el modo como la ontología se va levantando en la actualidad, sobre todo en dos autores, Jean Grondin y Maurizio Ferraris, para añadir algunas consideraciones que creo que pueden ser mi aportación, desde mi postura interpretativa, que es la hermenéutica analógica. Ella nos ayudará a volver a levantar la metafísica y la ontología, ya que ambas disciplinas difieren sólo en algunos matices, una como más general y otra como más especial o regional.[1]

La situación actual de la metafísica

Recientemente se ha desatado una fuerte reacción en contra de las prohibiciones de la metafísica que lanzara todo el siglo XX. Tanto en la filosofía analítica como en la filosofía posmoderna.[2] La primera, con Wittgenstein, Carnap y Ayer, comenzó siendo antimetafísica, hasta que, por ejemplo con Quine y Strawson,

acabó por admitir la ontología y llegó a una proliferación bastante notable, por ejemplo con los teóricos de la lógica modal, que admitían esencias y mundos posibles. En la filosofía posmoderna, por influjo del segundo Heidegger, se rechazó la ontología y la metafísica, siendo atacada por pensadores como Foucault, Deleuze, Derrida y Rorty, en un comienzo muy atacante. Pero varios de ellos sólo pidieron una metafísica debilitada, como Foucault y Deleuze, con su ontología del presente; Derrida y Vattimo, con su ontología de la actualidad, hasta Levinas, que reivindica incluso la metafísica.

En efecto, el primer Wittgenstein sostuvo, en su *Tractatus lógicophilosophicus*, una metafísica sumamente fuerte, incluso referencial o deíctica, basada más en el mostrar que en el decir, con una visión del mundo cientificista, que inspiraría al Círculo de Viena y su positivismo lógico.[3] Pero ya en su segunda etapa, la de las *Investigaciones filosóficas*, hablaba de evitar la metafísica, en su actitud terapéutica de disolver ese tipo de problemas. Se despojaba, así, de la ontología, la cual consideraba que surgía del mal uso de las palabras, al emplearles como si todas tuvieran por significado algo existente. Con ello Wittgenstein cancelaba el acceso a la metafísica. Sin embargo, discípulos suyos han seguido cultivándola, como Peter Frederick Strawson, que propone una metafísica descriptiva, no prescriptiva; y otros, como Elizabeth Anscombe, Peter Geach y Norman Malcolm, que se asoman a los presupuestos ontológicos de la lógica.[4]

Rudolf Carnap, perteneciente al Círculo de Viena y uno de los principales positivistas lógicos, fue al principio de su trayectoria, en la década de los treinta, muy agresivo con la metafísica, declarando pseudoproblemas sus contenidos, de acuerdo con el principio de significado que establecía, basado en la verificación empírica: lo que no pudiera verificarse empíricamente carecía de significado. Pero pronto se dio cuenta de que no sólo tendría que excluir muchos temas de la propia física, sino que también Weinberg le hizo ver que el mismo principio de verificación era inverificable y, por consiguiente, metafisico. Así, al final de su vida, Carnap aceptaba una ontología interna a las teorías, lo cual ya es algo.[5]

Alfred J. Ayer fue el filósofo inglés que se dedicó a difundir las ideas del positivismo lógico en su lengua, y con otras ideas difundía la antimetafísica. Sin embargo, al final hablaba de una metafísica del sentido común, lo cual ya es bastante. Willard Quine fue quien más y mejor recuperó la ontología en la filosofía analítica, pues desenterró las bases ontológicas de la lógica. Más aún, recalcaba que hay supuestos de ese tipo en todo lenguaje, por lo cual había que explicitarlos. Es lo que Ulises Moulines llegó a llamar «ontosemántica», pues la misma semántica nos lleva, inevitablemente, a la ontología.[6]

Y cada vez se ha hecho más ontología o metafísica en la filosofía analítica, donde ambos vocablos parecen significar lo mismo. Se ha abordado el problema de los universales, el de la individuación, el del ser, el de las categorías y otros. Ha habido desarrollos muy notables, de filósofos analíticos hacia nuevas

ontologías, incluso más allá de las regionales y categoriales, hacia las superiores o trascendentales, como en el caso de Guillermo Hurtado.[7]

En el lado de la filosofía posmoderna, habiendo comenzado antimetafísica, en seguimiento de las condenaciones de Nietzsche y Heidegger, sus principales cultores fueron dando marcha atrás, en sus propias trayectorias, llegando a aceptar alguna clase de metafísica, aunque todos en la tónica de que sea debilitada y módica.

Michel Foucault, al final de su vida, defendió mucho a los migrantes, para lo cual se dio cuenta de que necesitaba defender los derechos humanos, y que para ello requería de la ontología.[8] Él le llamó ontología del presente, ya que decía que no pretendía una metafísica de verdades eternas, sino de verdades temporales, de principios limitados pero suficientes, y que le bastaba con que fuera válida para nuestro tiempo.

En este empeño lo siguió Deleuze, el cual nunca negó completamente la metafísica; más aún, decía que era lo más propio de la filosofía, y añadía que la verdadera ontología era la de la univocidad, según los autores que privilegiaba: desde Duns Escoto, pasando por Spinoza, hasta llegar a Bergson.[9] Decía tener voluntad de sistema, por lo cual no se escapaba de tratar de la lógica e incluso de la ontología ni de la metafísica.

Jacques Derrida también fue bajando sus críticas a la metafísica y decía que lo que a él realmente le interesaba no era tanto la deconstrucción, sino la diferencia. Ésta constaba, ciertamente de la desconstrucción, y lo que ella hacía era bajar las pretensiones de la metafísica, se deconstruía la ontología, pero ésta no podía acabarse, porque entonces también se acababa la desconstrucción. Estaba condenada a vivir, no a morir.[10] Era una extraña convivencia, pero al final de su trayectoria llegó a aceptarla e incluso a sostener que era realista, que se había mantenido en un cierto realismo.[11]

A su turno, Gianni Vattimo se ha dado cuenta de que no puede dispensarse de la metafísica, pues eso sería la misma violencia teórica que él condena en su filosofía débil (*pensiero debole*). Lo que hace es profesar una metafísica débil, pero, a mi parecer, tan débil, que alcanza para muy poco. No tiene esencias ni causas, porque eso es pensamiento violento; pero a mí me resulta insuficiente.[12] Por eso creo que se debe fortalecer la ontología y revigorizar la metafísica.

Intentos de volver a levantar la metafísica

Y es que, a pesar de todo, la ontología y la metafísica se han levantado poco a poco por varios caminos. Emmanuel Levinas ha reaccionado en contra de su

maestro Heidegger, quien había elaborado una ontologia fundamental. Él se pregunta si, en verdad, es fundamental la ontología, y no más bien la ética, pues el respeto a la existencia del otro está por encima de cualquier cosa y es previa a todo. Asimismo, a diferencia de su mentor, que privilegiaba el ser por encima de los entes, en la diferencia ontològica, él privilegia al ente por encima del ser, ya que los entes son los que en verdad existen, como las personas, que son quienes sufren. Además, ha querido trascender la ontología hacia la metafísica. Dice que la ontología no es suficiente, porque es cerrada; es el sistema, como en Hegel, que se encierra en sí mismo. Se necesita romperlo, ir más allá de la totalidad, hacia el infinito.[13] Asimismo, habla de algo más allá de la esencia, es decir, más allá del ser, que es el bien. Por eso llega a decir que la ética es la filosofía primera, anterior a la metafísica.

Por otra parte, un seguidor de Foucault, Giorgio Agamben, ha utilizado algunas huellas que ha dejado aquél para abrir nuevamente la senda hacia la ontología, ya que dice ser un pensador posmoderno no nihilista. Aprovecha la noción de signatura, que había trabajado Foucault, como una especie de signo poco evidente, pero que, si se sabe encontrar, conduce hacia el significado, y traza, a partir de él, el camino hacia la ontología.[14]

Además, un seguidor de Deleuze, Alain Badiou, habla ahora de una metafísica efímera, y sin embargo fuerte, pues se basa en la teoría de los conjuntos.[15]

Como se ve, la ontología renace, se da una especie de retorno, un giro ontològico, después del giro lingüístico, que tuvo varias modalidades, singularmente el analítico y el hermenéutico. Si en la filosofía analítica se ha recuperado la ontología, y se la cultiva sin recato, ya es tiempo de que la filosofía hermenéutica haga esto, en lo cual ha tenido célebres antecesores.

En efecto, nada menos que los dos más grandes hermeneutas recientes, Gadamer y Ricoeur, han hecho, cada uno a su modo, esa recuperación de la ontología. Aun cuando Habermas habla de que estamos en un tiempo posmetafísico, tal parece que la metafísica vuelve por sus fueros, incluso en ese ámbito en el que parecía que su misma naturaleza era antimetafísica, como la hermenéutica. Pero, como digo, los dos principales maestros en ella la recuperaron.

Gadamer, a pesar de que ha sido visto como negador de la metafísica, al decir que el ser que se da a nuestra comprensión es lenguaje, ha sido uno de los que más se han preocupado por quitar ese malentendido y resarcir la ontología para la hermenéutica. Como atrapado en la lingüisticidad lo han interpretado Rorty y Vattimo, pero otros estudiosos de su obra, como Grondin, han reivindicado el lado realista de Gadamer. En realidad, tiene una metafísica muy aceptable, porque comienza su libro *Verdad y método* con una ontología de la obra de arte. Allí se potencia la idea de su maestro Heidegger de que la obra de arte presenta la verdad del ser, diciendo que incluso presenta al ser mismo, de una manera más

propia. Pero se aparta de su maestro en la revalorización del humanismo, en el que sabe encontrar esa búsqueda del ser y de sus atributos. Además, su insistencia en un presupuesto ontológico en las ciencias del espíritu, y no meramente historicista, lo hacen superar a Dilthey, y encontrar una base para esas disciplinas en la ontología misma, y no sólo en la psicología. Su idea de historia efectual, lo conecta con la hermenéutica de la facticidad con la que su maestro identificaba a la ontología; su idea de la verdad, etc., expuestas en su magna obra, lo colocan como alguien que profesaba una hermenéutica ontológica.[16]

Y no sólo eso, pues puede decirse que, además, hacía ontología en cuanto tal y por derecho propio. Él se aparta de las condenaciones que su maestro Heidegger lanzó contra la ontología y la metafísica, y sostuvo que contenían preguntas perennes para el hombre, y que seguirán siéndolo. En un debate con Derrida, rechazó la destrucción de la metafísica que pretendió hacer su maestro y cuestionó la necesidad de desconstruir la metafísica, ya que ella vuelve y vuelve, por la importancia que tiene para el ser humano, dadas las preguntas que acoge.

Por su parte, Ricoeur fue haciendo poco a poco su camino hacia la ontología. En su primera época hablaba de una ontología militante, pero quería apartarse de Heidegger, a quien veía en una especie de «camino corto», demasiado rápido, hacia el ser, y él prefería un «camino largo», que pasaba por las obras del hombre, es decir, por el mundo de la cultura, y por eso se dio a la tarea de estudiar los símbolos, sobre todo los mitos. Llegó a comparar la metafísica como la tierra de promisión, la cual Moisés sólo vio de lejos, pero no entró en ella. Parecía que el filósofo únicamente la podría avizorar desde lontananza, pero sin poseerla.[17]

Sin embargo, poco a poco Ricoeur se fue dando a la reconstrucción de ontologías regionales, para ir ascendiendo hasta llegar a postular una ontología general. Sus intentos parciales tuvieron que ver con una ontología del ser personal, para reconstruir la noción de sujeto, la subjetividad, a través de un estudio del sí mismo. Pero esa misma hermenéutica del sí, que lo conducía a una ontología del sí, lo llevó a tratar la voluntad de potencia y de acción, y así se encontró llevado a las alturas ideales de la potencia y del acto, es decir, a los principales atributos del ser, y, por lo mismo, al ser en cuanto tal. Y de este modo lo sostiene en su gran libro *Sí mismo como otro*.[18] Con ello dio un giro hacia la ontología y la metafísica, que ya se anunciaba en su trayectoria y en sus últimas obras.

De esta forma, los dos grandes hermeneutas que han sido Gadamer y Ricoeur supieron llevar la hermenéutica a la ontología, la usaron para hacer metafísica. No solamente explicitaron los presupuestos ontológicos que la hermenéutica tiene ya de suyo, sino que esto los fue llevando a hacer ontología por derecho propio. Es una manera de presentar la hermenéutica como hermenéutica metafísica, y de usarla para construir la metafísica misma.

Dos esfuerzos modélicos: Grondin y Ferraris

En seguimiento de ellos se han dado otras tentativas. Sólo hablaré de dos, que son la de Grondin y la de Ferraris. Jean Grondin sigue en esto a su maestro Gadamer. En primer lugar, lo hace reivindicando una interpretación de su maestro muy ajena a la que han hecho y aprovechado autores posmodernos, como Rorty y Vattimo. Grondin, al contrario, hace una lectura de Gadamer como metafísico, y como metafísico realista.[19] En segundo lugar, el propio Grondin ha iniciado los trazos de la metafísica. Primero delineó los tramos principales de su historia, para que pudiéramos saber qué es la metafísica, basados en lo que ha sido a lo largo de su proceso. Y termina defendiéndola por sí misma en contra de los nuevos ataques de la filosofía posmoderna.[20]

Pero, además, Grondin empieza a construir una metafísica entendida como el sentido de las cosas. Ya había trabajado sobre el sentido, pero el de la existencia, el de la vida, que es el que más nos importa.[21] Allí nos indicaba que la búsqueda de ese sentido pertenece de manera primordial a la metafísica.

Después se ha dedicado a defender la metafísica como el sentido de las cosas, tanto como genitivo subjetivo cuanto como genitivo objetivo. Es decir, hay un sentido que las cosas tienen, y hay un sentido que el hombre tiene para aproximarse a las cosas. Y en ambos casos se da la interpretación, por lo que la hermenéutica es el camino real para la metafísica.[22] De este modo Grondin ha quitado la idea de que la hermenéutica es antimetafísica y que cuando se aplica la hermenéutica a la metafísica ésta tiene que deconstruirse o debilitarse. Más bien la hermenéutica tiene supuestos metafísicos, que debe explicitar, y, además, la hermenéutica necesita a la metafísica para que le aclare el asunto de la verdad, y pueda sostenerse una interpretación objetiva.

El esfuerzo de Ferraris ha sido semejante. Habiendo hecho un gran servicio a nuestra disciplina con su historia de la hermenéutica,[23] pasó después a criticar la idea heideggeriana de verdad, como *aletheia*, para darle un sentido más realista.[24] Criado en la hermenéutica, por su maestro Gianni Vattimo, recibió la enseñanza de que la metafísica tiene que debilitarse, con la inyección nihilista que le administra la hermenéutica. Pero él reaccionó contra eso, con lo que su propio maestro llamó «la tentación del realismo». Y siguió adelante. Incluso trabajó con Derrida, en la última etapa de éste. Conocedor de la filosofía posmoderna de ese autor, al que dedicó un célebre libro,[25] Ferraris también lo acompañó en su giro realista, al final de su trayectoria, en un tramo del que da testimonio. Señala cómo Derrida se da cuenta de que no puede sostener ese contextualismo, según el cual no hay nada fuera del texto. Por eso llega a decir que fue malentendido y que lo que quiso decir no era que no hubiera nada fuera

del texto, sino fuera del contexto, lo cual es muy distinto.[26] Con eso Derrida llegaba al realismo y, por lo tanto, regresaba a la ontología y a la metafísica. Era lo que, al modo de otros, llamaba la ontología del presente o de la actualidad.

Pero más importante ha sido la ruptura de Ferraris con Vattimo, pues éste ha rebajado mucho el concepto de verdad. A diferencia de él, Ferraris sostiene que debe haber verdad en la hermenéutica, para que tenga objetividad la interpretación, por lo que recupera el realismo para ella. Mientras que Vattimo debilita la verdad, Ferraris la reafirma, pues está convencido de que, sin un concepto suficiente de la verdad, vamos al caos. Eso es muy sintomático. Ferraris se ha dado cuenta de que ya estamos cansados del relativismo extremo, de que el equivocismo posmoderno está ya exhausto y de que hay que buscar otra cosa.

Y es verdad, se necesita un cambio. Ahora la novedad es el realismo, es donde se coloca la creatividad. Ferraris ha lanzado muy oportunamente su manifiesto a favor de un nuevo realismo.[27] La hermenéutica analógica es solidaria de la empresa de Ferraris, y por eso labora en pro del realismo que propone, y pretende ser la nueva hermenéutica para el nuevo realismo, como él mismo lo ha sugerido. Yo deseo unirme a la lucha de Grondin y de Ferraris, porque ya se necesita algo nuevo y diferente.

La aportación de la hermenéutica analógica

Vayamos ahora a lo que puede aportar a la búsqueda del realismo y de la ontología y la metafísica una hermenéutica analógica. Vattimo exhorta a no tener miedo al equivocismo, a abrazarlo plenamente. Pero creo que sí es de temer, y que es preciso adoptar una postura que, si bien no vuelve al univocismo de los positivismos, tampoco cae en un equivocismo tan grande como el de algunos posmodernismos.

Vattimo ha sostenido que le agrada la hermenéutica analógica porque dice que es débil, en sus términos.[28] Pero creo que le falta entenderla más correctamente. Es débil en el sentido en que la analogía se opone a la dureza o rigidez de la univocidad, pero no es tan débil hasta el punto de caer en la equivocidad, que es lo que, a diferencia de Vattimo, yo deseo evitar lo más posible. Él insiste continuamente en que no es relativista, pero creo que se acerca demasiado a ese punto.

En un libro reciente, que se llama *Adiós a la verdad*, Vattimo sostiene que el ansia de objetividad en la interpretación ha conducido a los totalitarismos, absolutismos y despotismos o tiranías de toda laya.[29] Pero esto ha sucedido solamente en los casos en los que se ha tratado de un veritativismo univocista, no cuando se comprende y se respeta el carácter analógico de la verdad. El ser es

analógico y la verdad, que es una propiedad trascendental suya, tiene que serlo también. No se puede tratar de una verdad unívoca, como tampoco de una verdad equívoca, porque ésta sería contradictoria.

Una hermenéutica analógica conlleva una ontología analógica también, y hacia ella conduce desde sus supuestos. Es una ontología que no tiene la pretensión de la moderna, que pecó de univocidad, pretendiendo el conocimiento absoluto de la verdad, como vista desde el ojo de Dios. Pero tampoco se resbala hacia el equivocismo de la posmodernidad, en la que difícilmente cabe una ontología o una metafísica, porque su equivocidad la diluye y la destruye en mil pedazos. Es una ontología que admite esencias y causas, y que trata de resguardar los reinos del ser que había señalado Aristóteles con sus categorías. No será una ontología dura y unívoca, sino abierta, una ontología o metafísica simbólica.[30]

Si antes el enemigo era el univocismo, presente en el positivismo lógico y en el estructuralismo, al menos atendiendo a las acusaciones que les hacían a esas corrientes sus enemigos y contradictores, ahora, en cambio, el enemigo en todos los frentes es el equivocismo, ese relativismo extremo que se ha posicionado en casi todos los ámbitos de la filosofía. Es cierto que hay un relativismo sano, de sentido común, pero, por desgracia, en la reciente filosofía posmoderna se ha caído más bien en un relativismo excesivo.

Por eso, con Grondin y con Ferraris, defiendo la ontología, y defiendo el realismo. Yo lo llamo realismo analógico, pero está en la línea del nuevo realismo. Lo llamo realismo analógico porque no deseo que sea unívoco, como fue el de la modernidad, por ejemplo en el positivismo lógico, de los primeros tiempos de la filosofía analítica. No en balde Putnam decía que, cuando criticaba al realismo metafísico, estaba pensando en Wilfrid Sellars.[31] Era el realismo científico, el de la imagen científica de la realidad. Es curioso que el padre de este último autor, Roy Wood Sellars, fue el campeón del realismo crítico, o neorrealismo anglosajón, otro «nuevo realismo». Pero el positivismo lógico lo recrudeció como realismo científico, demasiado ingenuo y negador de mediaciones culturales, y por eso Putnam tuvo que oponerle un realismo más atento a los marcos conceptuales desde los que avizoramos la realidad.

Como quiera que sea, creo que un realismo analógico, propiciado por la hermenéutica analógica, será benéfico para nuestra filosofía contemporánea. Sin volver al realismo duro y naif, de la univocidad, evitará caer en el equivocismo, que no permite realismo alguno, sino el mero relativismo extremo que no tiene fin y que, por lo mismo, destruye la metafísica y está destruyendo nuestra filosofía actual.

Conclusión

De esta manera creo que podemos hablar de un giro ontológico, después del giro lingüístico, incluso de un giro hacia el realismo. Esta ontología realista ha sido propiciada por muchos, entre ellos, recientemente, por Jean Grondin y Maurizio Ferraris. Por eso me he adherido a ese movimiento, y espero que la hermenéutica analógica sirva para ello. De ahí que me ha parecido muy bien lo que ha propuesto Ferraris para la hermenéutica analógica: que sea la nueva hermenéutica para el nuevo realismo.

Esto significa que Ferraris, para apoyar su empresa de un nuevo realismo, ha elegido como nueva hermenéutica a la analógica, lo cual le da la oportunidad de esa colaboración. Se trata de trabajar en pro de la hermenéutica actual, y, ya que esta disciplina de la interpretación está tan extendida hoy, es también trabajar en pro de la filosofía de nuestro tiempo.

Ya se ha sentido el hartazgo de las hermenéuticas unívocas y su lucha contra las equívocas, es tiempo de que se busque una alternativa nueva y diferente, la cual puede ser una hermenéutica analógica. Ella apoyará la vuelta al realismo, pero no a un realismo unívoco, demasiado rígido, sino a un realismo analógico, más terso y dúctil, pero que no se dejará caer en un pretendido realismo equívoco, demasiado ambiguo, relativista y blando, el cual no es en verdad realismo, ni alcanza para levantar ninguna ontología. Necesitamos algo más prometedor para la filosofía del presente y del futuro.

Nihilismo y sentido del ser

Introducción

En estas líneas deseo ver la posibilidad de dar una respuesta al problema del nihilismo de nuestro tiempo, desde la filosofía. Estamos a la búsqueda del sentido, de dirección y significado. Es la forma en la que podremos salir de esa situación caótica en la que hemos caído. Para eso nos ayuda la hermenéutica, ya que ella siempre ha sido buscadora de sentido; pero ahora se trata de una hermenéutica analógica, ya que el sentido del ser, del existir, de la vida, no puede ser simplista y unívoco, pero tampoco puede tener una equivocidad que lo disuelva. Tanto el univocismo de la modernidad como el equivocismo de la posmodernidad nos han movido a buscar una línea distinta, un camino intermedio, que es el de la analogía, el de una salida diferente. Porque la analogía es la que puede colocarnos entre el mero ser y la mera nada, para ocupar una región intermedia: la de la contingencia, de la posibilidad y del devenir, que es la que en realidad ocupamos.

El tema del nihilismo

Muy lúcidamente, Franco Volpi señala que el nihilismo se ha aposentado en nuestra sociedad.[1] Aclara que esto se ha visto en los dos últimos siglos, pero de manera especial en el XX. En el XIX se ostentó en los románticos y Nietzsche. El nihilismo de los románticos no fue tan fuerte todavía. Y Nietzsche lo definió, con la mayor lucidez, como la falta de finalidad, de valores, de dirección, es decir, de sentido.[2]

Además, Nietzsche señaló un nihilismo pasivo, que iba desde el decadentismo hasta el pesimismo, y un nihilismo activo, optimista, afirmativo, radicado en la voluntad de poder, que se oponía al anterior (el cual era un

nihilismo malo), el que provenía de Platón y el cristianismo. El nihilismo pasivo separaba el mundo real del mundo aparente: quitaba todo valor al mundo terrenal y lo ponía en el mundo celestial. El nihilismo activo devolvía todo su valor al mundo terrenal, el único real. Por lo tanto, Nietzsche denunciaba el nihilismo europeo.[3] El eterno retorno es lo máximo de su nihilismo, pues representaba un sinsentido perpetuo.[4]

Hubo varios autores, la mayor parte derivados de Nietzsche, que señalaron la presencia del nihilismo. Principalmente, en forma de decadencia, por ejemplo Spengler (*La decadencia de occidente*, 1918-1922), Simmel, Scheler, etc. No llegaron a la radicalidad de Nietzsche, pero estaban en la misma línea. En Rusia, tuvo profetas en Turgueniev, Dostoievski, los anarquistas y Berdiaeff. En Francia tuvo a Bourget, Valéry y Sartre, entre otros. En España, se oyó en la voz de Ortega y Gasset.

Heidegger, como lo muestra Volpi, retoma el nihilismo a partir de Nietzsche. Heidegger ve a éste como el último gran metafísico, y como un platónico tan extremo que lo que hace es invertir a Platón.[5] También dice que la ontología de Nietzsche era hacer del ser un valor, centrarlo en el superhombre y acudir al eterno retorno. En cambio, Heidegger renuncia a la marcha nihilista de la metafísica occidental, en cuanto ontoteología, y se retrotrae a los orígenes presocráticos. Adopta incluso una actitud poética y mística. Declara imposible el humanismo, porque la técnica está deshumanizando al hombre. Donde más ve la fuente del nihilismo es en la técnica, que quita al ser humano su capacidad de símbolo, la cual es la que le da sentido.[6]

Lo curioso es que tanto Nietzsche como Heidegger pensaban en una cura o salvación del nihilismo. El primero veía como solución del nihilismo pasivo, o decadente, el nihilismo activo, que llevaba a que el superhombre recibiera con gozo esa vuelta interminable de los sucesos buenos y malos (en el eterno retorno). Sería aceptar y asumir la repetición totalmente sin sentido de los acontecimientos. Es, de cualquier manera, un nihilismo. La salvación consiste en aceptar ese destino, llegar al *amor fati* (como el de los estoicos y Spinoza).

Heidegger vio mucho tiempo la solución también en una aceptación del ser como un don, la serenidad o abandono (*Gelassenheit*). Pero llegó a hablar de Dios (a semejanza de Hölderlin e, incluso, de Nietzsche, quien se quejaba de que habían pasado ya dos mil años sin un dios nuevo). Lo hizo en su entrevista para la revista *Spiegel*, poco antes de morir, en la que dijo: «Sólo un dios puede salvarnos». Sería, pues, una salvación proveniente de la Trascendencia.

Reforzó la atención hacia el nihilismo un amigo de Heidegger, a saber, Ernst Jünger, que en su escrito *La línea*, sostuvo que se ha pasado la línea del nihilismo, y se ha entrado en él, por obra de la técnica, la cual hace del hombre sólo un trabajador. Con un dejo de gnosticismo o neoplatonismo, dice que con la Tierra no puede hablar el intelecto, sino el Espíritu, y por eso desea recorrer las etapas de Comte al revés: ciencia, metafísica y religión. Trata de recuperar el

mito,[7] porque la ciencia nos ha llevado a la técnica, y ésta nos está deshumanizando.

Algunos teóricos de la *posthistoria* también han hablado de nihilismo. Así Kojéve y Gehlen. El primero, a partir de Hegel, a quien conocía bien, señala que, acabada la dialéctica, se acaba la historia.[8] Casi suena a Francis Fukuyama. Ya no hay dialéctica, ni hegeliana ni marxista, que impulse la historia. También Carl Schmitt, con su teología política, profesa el nihilismo, pues señala el camino hacia la secularización,[9] que es una cierta aniquilación (de la religión, que daba sentido). Por su parte, Arnold Gehlen señala que se apaga la noción de tradición, y, con ello, la de utopía; se acaba todo intento de filosofía de la historia, de buscar un sentido a la serie de los acontecimientos, de imaginarle un final feliz.[10]

En la llamada posmodernidad, ha habido voces que señalan el nihilismo. La de Bataille fue una de ellas, con su *ateología*.[11] Después de la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche, se dio noticia de la muerte del hombre, por Foucault y otros. El sujeto había muerto y, por lo mismo, la metafísica y la ontología, que era *egología* en la modernidad. Pero también la filosofía de la historia: ya no se busca sentido a la historia, se da por descontado que no lo tiene.

En la actualidad, con esto que se llama la globalización, se ve el nihilismo, pesimista, decadente, etc., en que sólo queda como sentido el hedonismo, supeditado al consumo, aledaño al comprar, que implica que todo se vende (y se puede comprar), hasta las personas. Pero va derivando no al placer intelectual, sino hacia el sensual. Solamente se busca lo material. Después que se ha perdido (o se está perdiendo) el sentido que daba la religión, queda un sentido más centrado en lo material.

Pero se ve que estamos horros de sentido, faltos de finalidad, pues el sentido aludido no alcanza, y se vuelve a hablar de una «religión sin religión» y una «mística laica». Habermas y Tugendhat sostienen eso. El primero advierte que tenemos que recuperar la fuente de sentido que era la religión, aunque sea como una religión laica. El segundo dice en varias partes, que hay que recuperar una mística sin religión.[12]

La búsqueda de nuestro sitio, proyección o sentido

Necesitamos buscar sentido, el sentido del mundo y del hombre y, dentro de él, el nuestro. El sentido implica iconicidad. Por eso hemos de encontrar un signo icónico o símbolo que nos oriente. Y aquí acude a nosotros la imagen-idea del hombre como microcosmos. Idea muy presente en el Renacimiento. Por ejemplo, la vemos en el capitán Francisco de Aldana, militar y poeta. Él lo dice

haciendo a Dios hablar así:

> Al que yo quise dar tanta nobleza
> que el colmo en él crié
> de lo criado, do en cifra está cualquier naturaleza
> desde el más bajo al más supremo grado,
> tal que del ángel casi a la nobleza
> sube, y posee lo más por mí otorgado,
> por do la semejanza le proviene
> que el angélico ser de mí no tiene...[13]

El poeta hace decir a Dios que al hombre le dio lo más excelso de lo creado, incluso lo del ángel, al que supera, porque el ser humano tiene la semejanza de Dios y aquél no. El hombre posee en cifra todo lo creado, todas las naturalezas en su naturaleza (casi diríamos: *homo sive natura*, parodiando el *Deus sive natura* de Spinoza). Esto último es lo más destacado para nosotros, los de hoy, ya que nos indica que el hombre coexiste con todos los seres de la naturaleza, los puede conocer y los puede amar. Y de ahí se siguen numerosas consecuencias.

Esto implica, por ejemplo, que el hombre vive en un orden. Un orden natural y un orden social. No solamente debe buscar su armonía con el cosmos natural, con la naturaleza, respetarla y cuidarla, sino también, y sobre todo, con los demás seres humanos, logrando una sociedad justa. El macrocosmos social es en el que mejor se debe reflejar el orden del ser humano como microcosmos. Es en la justicia y en la democracia donde se ve y se plasma ese orden y, por lo mismo, ese sentido. Hasta podríamos decir que es el sentido principal: el de una convivencia armoniosa con nuestros semejantes. Esa sociedad justa no deja de ser la utopía que nos orienta, al menos en América Latina, donde todavía tenemos que luchar mucho para alcanzar esa situación ideal-concreta.

Implica, además, la búsqueda del sitio del hombre en el cosmos, cosa que en la actualidad hemos perdido. A pesar de los esfuerzos de Max Scheler en esta línea, estamos extraviados. Si Coleridge se imaginaba a Dios como una esfera cuya circunferencia es infinita y cuyo centro está en todas partes, esto es, carece de centro, ahora el descentrado es el hombre. En él se cumple esta falta de centro que se señalaba en Dios, por su inmensidad, pero en el hombre se da por su falta de fundamento.

Más que buscar fundamento, en una perspectiva univocista, hemos de buscar, en una más analógica, la tensión en la que el hombre vive. Y ésa nos la proporciona la idea del microcosmos, ya que en él se conjuntan muy diversos elementos, incluso antagónicos, por lo que también representa la unión de los contrarios, la coincidencia de los opuestos. Vivimos en el conflicto, no podemos negarlo; pero podemos sacarle provecho.

Sobre esto habla muy atinadamente el jesuita del siglo XVII Juan Eusebio

Nieremberg, en su obra *Oculta filosofía*, de 1634. Dice: «Y como es artificio de la música hacer de contrarios uno, ansí en el mundo las naturalezas contrarias se unen. Los elementos émulos se abrazan, y las naturalezas de diversas antipatías no obstan a su unidad. Qué mayor maravilla que ser uno el mundo, constando de cuatro elementos contrarios y de innumerables naturalezas enemigas».[14] Aquí se señala que la música es el paradigma de esa unión de los contrarios, y que es la armonía del mundo universo la que rige esa compatibilización de los mismos. Pero la música es proporción, según se dice allí, en seguimiento de Pitágoras. Y la proporción era, para él y su escuela, la analogía.

La analogía es polarización, proporción de proporciones, relación de relaciones, y con ello alcanza a mostrarnos las relaciones que en el hombre habitan. Esto le señala dónde habita él, que es en el intersticio del universo, en el lugar donde se tocan los opuestos, encrucijada de contradicciones, y, sin embargo, las lleva a una armonía, como esa que veían los pitagóricos en el cosmos, no en balde fueron los introductores de la analogía o proporción en la filosofía, tomándola de las matemáticas.

Lugar de contradicción, cruce de caminos, armonía de lo disímbolo, todo eso es el hombre. Ése es su lugar. Y lo curioso es, o lo significativo, que ese lugar era también el propio de Hermes, era su peculio y su heredad: los caminos y, sobre todo, sus cruces o encrucijadas, donde los opuestos se encontraban, donde los desemejantes hallaban su reunión y su concordia.

La analogía como encrucijada

¿En qué consiste esta noción de analogía que puede orientarnos? Ella es sentido o finalidad y valor. Me parece que Paul Gilbert señala algo muy importante cuando conecta la analogía con el deseo. En primer lugar, nos recuerda que Santo Tomás distingue entre razón e intelecto, y pone al intelecto más de parte de la metafísica que la razón, esto es, está más allá de la razón, la cual pertenece de mejor manera a las ciencias. Por eso ve que la analogía está del lado del intelecto y no del de la razón. Gracias a eso puede ir más allá (*aná*) de la razón (*logos*), como *ana-logos*, y llegar hasta las alturas metafísicas.[15]

Luego Gilbert conecta el deseo con la analogía. Ésta es superación y, por lo mismo, aspiración. El alma de esa metalógica que es la analogía es el deseo, una disposición afectiva originaria del espíritu. «A esta disposición Platón la llamó *eros;* es indicada por la palabra *philo-sofía;* concierne ultimadamente al *ágape*, el amor cristiano. Es, más simplemente, *desiderium*. Corresponde a la vez a la jerarquía ascendente (*eros*) y a la armonía (*philía*). La idea del *maius*, que pertenece al *desiderium*, hace así que las dos maneras de orden, por jerarquía y por armonía, se acompañen mutuamente de suerte que el concepto de "sistema"

cese de ser asfixiante. La finalidad de la metafísica, hoy como siempre, no es tanto establecer categorías capaces de valer de manera unívoca para no importa qué, entre otras y principalmente para las cosas sensibles, sino de añadir a las múltiples formas, comprendidas las culturales, donde aparece ese *desiderium*, de leerlas e interpretarlas reconociendo una aspiración meta-física, es decir, un sentido que el espíritu humano pueda finalmente habitar».[16]

También me parece muy acertado Rubén Mendoza cuando habla de una intencionalidad analógica o intencionalidad de analogía.[17] Es decir, así como hay en el hombre una intencionalidad cognoscitiva y una volitiva, así también hay otra analógica, que se da en la intención cognoscitiva, por la que el intelecto se abre o se tiende a la proporción armónica y a la atribución jerarquizada. Es, asimismo, lo que le permite llegar a una metafísica y una ontología que no tienen la rigidez de la univocidad ni el desenfreno de la equivocidad.

La analogía es, pues, esa región intermedia en la que escapamos del univocismo parmenídeo del ser siempre el mismo, así como del equivocismo de Cratilo, para quien sólo había devenir, devenir sin ser (casi se podría decir), lo cual es insostenible. Por eso la analogía se coloca en el medio de ellos dos, y nos hace ocupar la tierra media del devenir en el ser y del ser en devenir, que es el que en realidad nos toca y ocupamos. No somos necesarios en el ser, ni somos pura contingencia en el devenir, sino que somos en el devenir, y devenimos en el ser, con una contingencia que tiene necesidad mientras ocurre.

El hombre, analógico-icónico

Esto nos muestra la condición del hombre como un análogo, un ícono. Podemos decir que el ser humano vive en el entrecruce de los entes, es una condensación del ser y un desplazamiento de la naturaleza. De ello se desprende su hermandad con todo, su pertenencia a la totalidad, como culmen de lo natural. De ahí su gran dignidad, la cual vieron los renacentistas y en la cual después afincaron la raíz de los derechos humanos los ilustrados, como Kant.

Eso evita el nihilismo. Ante la pregunta de Leibniz: «¿Por qué es el ser y no la nada?»,[18] el nihilista no ve la razón suficiente, la razón de ser; en cambio, el optimista, como Leibniz, ve la razón del ser, la suficiencia de ese acontecimiento, del que habló Heidegger. Y no como lo veía Pangloss, el optimista leibniciano del que se burla Voltaire en su novela *Cándido*, por lo candoroso y exagerado de su optimismo. No con ingenuidad, sino con sorpresa, vemos el acontecimiento del ser. Es la emoción la que nos embarga ante él.

De ahí resulta el lugar del hombre, lugar de excelencia, de dignidad. Y, de acuerdo con ello, el hombre es un núcleo de derechos, de derechos humanos, que hay que reconocer. Esos derechos se dan en el hombre por ser hombre, lo

tienen como razón suficiente, como razón de ser. Se despliegan en las relaciones con los demás, ya que la relación manifiesta la substancia, como acción y praxis, son sus características metafísicas.

Asimismo, la fusión de los contrarios, la coincidencia de los opuestos, se ve sobre todo en la sociedad. Es la armonía de los intereses opuestos, que se logra mediante el diálogo, con ese ideal de paz que animó al propio Leibniz, en su actuación política y diplomática. Es la concordia de los individuos, con sus deseos ególatras y a veces gigantescos, puestos ahora al servicio del bien común.

Tal armonía es la que se logra con el derecho, que entre los individuos es la colaboración, y entre las naciones es la paz y el desarrollo conjunto y armonioso.

Dentro de los individuos es el ajuste y la colaboración entre el intelecto y los sentimientos, algo muy necesario y que se ha descuidado. La educación de los sentimientos se ha dejado de lado, y es indispensable. Los «psicólogos» de la Ilustración insistieron en ello, como La Rochefoucauld. Ahora se busca de muchas maneras reiniciarla o reactivarla.

Así como Adela Cortina propone una razón cordial,[19] la hermenéutica analógica propone una razón sensible (casi una razón pasional). Está en la línea de la fusión o concordia de los opuestos, ya que siempre se ha visto a la razón y a los sentimientos como opuestos. Una razón apasionada, un *logos pathetikós*, en la mejor línea aristotélica. Un intelecto paciente o posible, que lleva lo sentimental, o pasional, y lo imaginativo, o fantástico, en lo que va a ser iluminado por el intelecto agente, o *nous poietikós*.

Allí se trasminan, como producto decantado en todo el proceso cognoscitivo, los elementos pasionales (patéticos) e imaginativos (fantásticos). Tanto los sentimientos como la fantasía concurren al conocimiento. La fantasía, de manera constitutiva, pues de lo imaginado, que antes ha pasado por los sentidos, surgirá el concepto. Del «fantasma» surgirá la idea. Y de los sentimientos, por refracción, porque afectan el conocimiento. El amor, el odio, el temor y la alegría influyen para que veamos claro o no lo que tenemos como objeto, o lo que construimos. Por ejemplo, el demasiado amor a un objeto de conocimiento hace que lo conozcamos mejor, o nos lo impide, al igual que cuando nos enamoramos de nuestra tesis, teoría u opinión, ya no le vemos defectos o no aceptamos objeciones.

No se trata de pretender, como lo hicieron algunos místicos, que conocemos con los sentimientos,[20] pero sí de reconocer que influyen en nuestro conocimiento, potenciando o debilitando nuestras facultades cognoscitivas. Un ejemplo de la confluencia de intelecto y afecto es el conocimiento por connaturalidad, del que hablaban los místicos. Así, el Pseudo Dionisio se refería a alguien (y se cree que era él mismo) que más había conocido a Dios «padeciéndolo» que estudiándolo. Y Santo Tomás tenía ese conocimiento por connaturalidad como el más perfecto, ya que en él confluían, analógicamente, el intelecto y el afecto. En este caso el afecto ayudaba al intelecto, en lugar de

entorpecerlo.

El hombre, como análogo, habita en el entresijo, en el intersticio, en el borde. Es animal de mediación, o de interposición. Así como la analogía está entre lo unívoco y lo equívoco, así el hombre, en tanto que análogo, se halla en el medio, en la síntesis. Es la idea del hombre como microcosmos, que también se señalaba como horizonte o límite entre todos los reinos de la naturaleza, pues de todos participaba. El hombre, si capta su carácter de análogo, vivirá en las inmediaciones.

Sabe o siente que está en el medio entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo físico y lo metafísico. Por eso Schopenhauer lo vio como animal metafísico.[21] Tiene la ontología o la lleva en sí, pero solamente en la semilla, únicamente está asomado a lo trascendental. Entre inmanencia y trascendencia, puede quedarse sólo en la primera, si así lo decide. Pero tiene en sí mismo, en su propio ser, la capacidad de asomarse a lo otro, de otear hacia él, de escudriñarlo. En efecto, lo lleva en sí mismo, tiene sus marcas.

Esa parte suya que toca el otro lado del borde, del límite, lo impulsa hacia allá, hacia un más allá que lo atrae. Tiene, desde sí mismo, esa intencionalidad que lo empuja hacia allá, y que está iniciada. De manera incoativa, lo tiende y lo distiende. Y lo solicita.

Mas el hombre, ya que está en el medio, en el entrecruce de las dos realidades, se aferra más a una, pues le parece más segura. Y, así como la univocidad da más seguridad, y la equivocidad produce miedo, así el mundo físico le da más confianza, se afianza en él, y no se atreve a asomarse al misterio. O puede que ni siquiera acepte el misterio, y solamente viva volteando hacia acá, hacia el lado de lo inmanente, en el mundo físico. Ve el mundo metafísico y el lado trascendente como no existente, como algo fantaseado, o como algo que no alcanza a llamar su atención, debido a su postura utilitarista o positivista.

¿Cuál es la situación frente al nihilismo? ¿Cuál es la fuente de su sentido? Ya Nietzsche habló de un nihilismo sin sentido y otro con sentido.[22] El que carece de sentido (y lo quita) es el decadente y pasivo, mientras que el que confiere sentido es el activo y clásico, como el de los griegos, que se aferraban a la vida presente, conscientes de la tragedia. Es un «Sí» a la vida, a los placeres que ofrece, sobre todo artísticos. Eso está muy bien; pero también se puede completar con el otro lado del borde, el que habíamos dicho.

Las realidades terrenas son buenas y amables. Pero también queda la posibilidad de una realidad trascendente que se nos va manifestando, que se abre paso hacia nosotros, que nos interpela. Como intérprete que es, el hombre análogo emplea una hermenéutica abierta para asomarse por las rendijas, por las ranuras del muro, y captar esa otra realidad, la trascendente, la que está más allá del borde, no más acá, pues esta última es a la que nos hallamos aferrados, agarrados hasta con las uñas.

Esa otra realidad solamente la avizoramos agazapados en nuestro rincón o

escondite desde el borde. Es un límite analógico. Por eso únicamente conjeturamos lo que hay allá por analogía con nosotros mismos, con lo que hay acá. Filosóficamente hablando, es por la analogía por lo que nos logramos asomar al otro lado de la línea, o del muro, que nos contiene.

Es un ejercicio analógico e icónico; analógico porque partimos, por analogía, de nosotros mismos, de nuestro mundo de acá; e icónico porque en nosotros mismos, y en el mundo de acá, encontramos la imagen de lo que está allá, del otro lado de la línea o del muro. Es vestigio, huella, símbolo. Imagen y semejanza del lado trascendente, el lado inmanente nos sirve de trampolín o catapulta para acceder a ese otro lado, por analogía o por iconicidad. Por eso una hermenéutica analógico-icónica, porque es lo único que nos puede ayudar a completar nuestra intencionalidad, para que no se quede demasiado corta, demasiado carente y pobre. Demasiado acá.

Conclusión

Hemos captado que el nihilismo no se deja vivir, al menos para el que ha sido tradicionalmente el hombre, o el hombre de nuestra tradición (como podría llamarlo Gadamer). Tal vez un superhombre nietzscheano, que aún no ha llegado, pueda asumir un eterno sinsentido, y vivirlo. Y aun disfrutarlo. Pero más bien quisiera yo sacar la conclusión de que no es posible vivir así, y que tenemos como cosa perentoria la búsqueda del sentido, aquello que nos pueda hacer vivir y seguir en la vida no como vegetando, sino de manera plena, recuperando con ello nuestra humanidad.

Una hermenéutica analógica nos hará ocupar la tierra media, la del ente, la que nos da el realismo del ser, pero también el realismo del devenir, pues somos ser en devenir, o devenir en el ser, como quería Nietzsche, o ser en el tiempo y tiempo del ser, como pedía Heidegger. Por eso un realismo analógico, el que nos hará evitar el nihilismo de la equivocidad, pero también la pretensión de ser estático de la univocidad, para colocarnos en donde nos toca, a saber, en la analogía del ser, la del devenir y la del tiempo, que son todas facetas de la misma realidad.

Conclusiones

Tras el recorrido que hicimos, podemos decir que hemos encontrado y espigado algunas enseñanzas del camino. La experiencia hermenéutico-analógica nos ha hecho ver que tenemos que eludir las interpretaciones unívocas y equívocas, sortearlas y escapar de ellas, porque son nocivas. Es, sobre todo, algo que vale para nuestra filosofía actual, atenazada como está entre esos dos extremos viciosos y, por lo mismo, peligrosos, que destruyen la interpretación. Debido a ello hubo que hacer una exposición de la hermenéutica analógica y ubicarla en el contexto filosófico de nuestro tiempo.

Como fruto de nuestro trabajo en las páginas anteriores, hemos captado algunas cosas acerca de la comprensión hermenéutica, llevada a una interpretación analógica, en la que se supera la fijeza roma de la univocidad y la demasiada movilidad de la equivocidad, llegando a un punto de equilibrio.

Pero además, vimos después cómo la hermenéutica en su historia ha luchado con dos tendencias extremas y perniciosas, que son el univocismo y el equivocismo. Pocas veces ha encontrado el equilibrio analógico. Por eso hemos tenido que añadir una hermenéutica así, para que sirva a la filosofía de hoy.

Con ello apreciamos la voluntad de potencia que tiene la hermenéutica analógica. Es una fuerza interpretativa que puede dar a la filosofía un nuevo vigor. Ella necesita mucho de la comprensión de textos, o de las cosas como textos, y aquí hay una gran oportunidad para nuestra propuesta. En efecto, ayuda a buscar el equilibrio proporcional entre la rigidez y la ambigüedad.

También hemos emprendido la búsqueda del ser humano que tanto realizó Heidegger, pero lo hemos hecho de modo distinto. Hemos buscado, también, lo esencial del hombre, pero a través de la analogía y partiendo, sencillamente, de sus manifestaciones culturales, que son más seguras (la vía larga, como la llamó Ricoeur).

Otra rama de las humanidades es la historia. En ella vimos cómo se necesita la hermenéutica y, además, cómo una hermenéutica analógica puede ayudar para entresacar de los acontecimientos históricos, particulares y difusos, la naturaleza humana, que se encuentra encarnada en ellos. A partir del estudio de

la historia es de donde mejor podemos aprender cuál es la esencia del hombre, pues ella no se da separada y abstracta, sino concretizada en lo que el hombre hace históricamente.

Luego pasamos a aplicar la hermenéutica analógica a la ética, destacando el carácter proporcional de la misma, pues la reciente ética de virtudes se apoya en una concepción proporcional del actuar humano, con virtudes como la *phrónesis* o prudencia y la justicia.

Una aplicación de la hermenéutica analógica fue hecha a la educación, ya que es algo muy delicado e importante en toda sociedad. Vimos que este instrumento conceptual puede ayudar a mejorar en la pedagogía.

También vimos la fundamentación del derecho en la antropología filosófica o saber del hombre, ya que si no tenemos un conocimiento del ser humano mal podremos darle los derechos y las leyes que necesita. Ya no se ve esto como falacia naturalista, que era la principal objeción que se le oponía. Pero se ha visto que más bien es algo que se tiene que hacer, un paso obligatorio y, por lo mismo, no puede ser falaz.

Igualmente lo hicimos en la filosofía política, pues la estructura social es un todo analógico, en cuyo orden ocupan sus lugares los diversos estamentos de la sociedad.

Eso nos condujo a revisar el trasfondo de los temas de hermenéutica que hemos tratado, y que es el de la ontología, una realista, acorde a una epistemología del mismo signo. Hemos necesitado mucho el realismo y el giro ontológico que ya está muy presente y vigente en el panorama de la filosofía actual.

Eso tuvo como efecto llevarnos al tema del nihilismo, que es ontológico, pero, sobre todo, antropológico. Está en la filosofía del hombre, en su presencia actual. Franco Volpi lo ha señalado claramente y con mucho conocimiento de causa. La hermenéutica analógica nos ha mostrado una salida, una vía de escape de esa situación tan terrible, a través de una ontología también analógica y realista.

Tal ha sido nuestro itinerario, que en todos sus trayectos nos ha brindado apreciables enseñanzas. Por lo cual podemos estar contentos y satisfechos de nuestro viaje, todo un *giro del mondo*. Alrededor del microcosmos, el hombre.

Bibliografía

Agamben, G., Signatura rerum. *Sobre el método*, ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

Aldana, F. de, *Poesías castellanas completas*, Cátedra, Madrid, 1985.

Allouch, J., *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Ediciones Literales, Buenos Aires, 2007.

Álvarez Colín, L., *El universo simbólico de la familia: un estudio de psicología hermenéutica*, Ed. Ducere, México, Col. Hermenéutica, analogía e imagen, 2002.

Aquino, Tomás de, *Opera*, Marietti, Taurini-Roma, 1950.

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

Argüello, L. R., *Manual de derecho romano*, Astrea, Buenos Aires, 1993.

Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker y O. Gigon, Walter de Gruyter, Berlín, 1961.

Badiou, A., *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.

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

Bataille, Georges, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la* Suma ateológica, Taurus, México, 2001.

Bayen, M., *Historia de las universidades*, Oikos-Tau, Barcelona, 1978.

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, tomo I, Taurus, Madrid, 1973.

Bernal, B., y J. J. Ledesma, *Historia del derecho romano y de los derechos neorromanistas*, Porrúa, México, 2003.

Betancur García, M. C., *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora*, Universidad de Caldas, Manizales, 2006.

Beuchot, Mauricio, «R. Carnap y la metafísica», *Revista de Filosofía* 8 (UIA, 1975), pp. 351-388.

———, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Ánthropos, Barcelona, 1994.

———, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Inter-

continental-Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.
———, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1996.
———, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», *Espíritu* 47/118 (Barcelona, 1998), pp. 161-168.
———, *Introducción a la lógica*, UNAM, México, 2004.
———, *Ética*, Ed. Torres, México, 2004.
———, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icóni- co*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.
———, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
———, *Filosofía política*, Ed. Torres, México, 2006.
———, «La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana», en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez, Francisco Arenas (eds.), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 327-337.
———, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 4ª ed., UNAM-Ítaca, México, 2009.
———, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 2ª ed., Ed. Torres, México, 2009.
———, «Hacia un sujeto analógico», en R. Briseño Figueras y J. Álva- rez Cienfuegos (coords.), *Racionalidad y subjetividad. Los rostros de la modernidad*, UMSNH, Morelia, Michoacán, 2010, pp. 69-79.
———, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, UAEM, Toluca, 2010.
———, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE, México, 2008.
———, *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, Démeter Ediciones, México, 2011.
Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, UNAM, México, 2011.
———, *La hermenéutica en la Edad Media*, 2ª ed., UNAM, México, 2012.
———, *Pedagogía y analogía. Temas de filosofía de la educación desde la hermenéutica analógica*, De la Vega Editores, México, 2012.
Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.
Bobbio, Norberto, *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid, 1993.
———, «La plenitud del orden jurídico y la interpretación», *Isono- mía* 21 (ITAM, México, octubre de 2004), pp. 255-260.
Bochenski, I. M., «On Analogy», *The Thomist* 11 (1948), pp. 474 y ss.
———, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1975.
Campbell, R., «Introduction» a Seneca, *Letters from a Stoic*, Harmondsworth, Penguin, 1982, pp. 6-15.
Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of*

Moral Development and Education, Routledge, Londres-Nueva York, 1991.
Clarke, W. N., «Living on the Edge: The Human Person as "Frontier Being" and Microcosm», *International Philosophical Quarterly* 36 (1996), pp. 196-197.
Coca, J. R., «Cambio de paradigma en las ciencias factuales. Entre la interpretación y la pedagogía», *Logos* 106 (ULSA, México, enero-abril de 2008), pp. 79-93.
———, «La hermenéutica analógica como asidero para la actividad tecnocientífica», en J. Esteban Ortega (ed.), *Hermenéutica analógica en España*, Universidad Europea Miguel de Cervantes-Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 2008, pp. 149-155.
———, y J. L. Pintos, «La (re)interpretación del paradigma tecno- científico, ciencia, tecnología y sociedad», *Analogía Filosófica* XXII/2 (2008), pp. 43-61.
Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
———, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
Cuartango, R., «La "destrucción" de la idea de futuro», en M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 187-206.
Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988.
Derrida, Jacques, y Maurizio Ferraris, *El gusto del secreto*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
Dilthey, Wilhelm, *Historia de la pedagogía*, 5 ª ed., Losada, Buenos Aires, 1957.
———, *Obras*, tomo VII, FCE, México, 1944.
Donagan, A., *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, vol. II, *Action, Reason and Value*, ed. J. E. Malpas, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
Douzinas, C., *Postmodern Jurisprudence*, Routledge, Nueva York, 1997.
Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 2ª ed., Trotta, Madrid, 1998.
———, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992.
España España, P., *Determinismo y libertad en el psicoanálisis*, Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.
Esquivel Estrada, N. H., *Racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, UAEM, Toluca, 1995.
Ferrara, A., «On *Phronesis», Praxis International* 7:3/4 (1987/1988), pp. 243-256.
———, «Universalisms, Procedural, Contextualist and Pluralist», en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, 2ª ed., The MIT Press, Cambridge, 1995 pp. 11-30.
———, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*,
Gedisa, Barcelona, 2008.

Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000.
———, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001.
———, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002.
———, *Introducción a Derrida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
———, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Pontificia Universidad Javeriana-Ed. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
———, «Che cosa c'è di nuovo nel "nuovo realismo"?», *Bolletino Filosofico* 27 (2011-2012), pp. 119-126.
———, *Introducción al nuevo realismo*, Círculo Hermenéutico, Neu- quén (Argentina), 2014.
Festugière, P., *La révélation d'Hermès Trismègiste*, vol. I, 2ª ed., Gabalda, París, 1950.
Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, 10ª ed., Siglo XXI, México, 1978.
———, *La arqueología del saber*, 5ª ed., Siglo XXI, México, 1978.
———, «¿Qué es un autor?», *Dialéctica* IX/6 (Puebla, 1984), pp. 51-87.
———, *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977.
———, *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1994.
———, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
Galimberti, K., *Nietzsche. Una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
Garin, E., *La educación en Europa 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987.
Gilbert, P., «Méta-physique», *Gregorianum* 90/1 (2009), pp. 143-158.
Gomis, J. B., «Introducción general» a *Místicos franciscanos españoles*, tomo I, BAC, Madrid, 1949, pp. 3-77.
Grondin, J., «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)», *Archives de philosophie* 53/2 (1990), pp. 177-198.
———, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
———, *Introduction à la métaphysique*, Les Presses de l'Université de
Montréal, Montréal, 2004. [Edición en español: *Introducción a la metafísica*, Herder, 2011.]
———, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005.
———, «La thèse de l'herméneutique sur l'être», *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2006), pp. 469-481.
———, «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus?*», en M. Aguilar Rivero-M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*, UNAM, México, 2007, vol. I, pp. 23-42.
———, «El camino analógico de Mauricio Beuchot», *Estudios Filosóficos* 57 (Valladolid, España, 2008), pp. 521-531.
Grondin, J., *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, PUF, París, 2013.
Guariglia, O., *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos

Aires, 1997.
Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
———, *El ser y el tiempo*, 4ª ed., FCE, México, 1971.
———, *Nietzsche*, vol. I, Destino, Barcelona, 2000.
Hurtado, Guillermo, «Vías de la ontología», en G. Hurtado y O. Nudler (comps.), *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*, UNAM, México, 2007, pp. 33-46.
Jolivet, R., *El hombre metafísico*, Casal i Vall, Andorra, 1959.
Jung, Carl Gustav, *Psicología y alquimia*, Santiago Rueda Ed., Buenos Aires, 1957.
Jünger, E., y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
Koselleck, Reinhart, y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
Kunkel, W., *Historia del derecho romano*, Ariel, Barcelona, 1982.
Lazo Briones, P., *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, Eds. Coyoacán, México, 2007.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Opuscula philosophica selecta*, ed. P. Schrecker, Vrin, París, 1959.
Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1996.
López Santamaría, J., «La ética de las virtudes», *Estudios Filosóficos* LVII/164 (2008), pp. 145-151.
Lotz, J. B., *La experiencia trascendental*, BAC, Madrid, 1982.
Margadant, G., *Panorama de la historia universal del derecho*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.
Marrou, H.-I., *El conocimiento de la historia*, Labor, Barcelona, 1958.
Marx, Karl, *Œuvres choisies*, ed. N. Guterman-H. Lefèbvre, Gallimard, París, 1963.
Massini, C. I., «La noción analógica del derecho según Georges Kalinowski», *Prudentia Iuris* 18 (agosto de 1985), pp. 172-186.
Mayer, B., «La metafísica, permanentemente a ser excedida, permanentemente a perdurar», *Analogía Filosófica* IX/2 (México, 1995), pp. 97-116.
Mendoza, R., «Introducción a una proposición de fundamento desde la hermenéutica analógica para la educación estética», en L. E. Primero Rivas (coord.), *Hermenéutica educativa contemporánea*, memoria del segundo simposio internacional "Hermenéutica y educación, conexiones y desarrollos", Universidad Pedagógica Nacional, México, 2009, pp. 200-209.
Merryman, J. H., *La tradición jurídica romano-canónica*, 2ª reimp., FCE, México, 1980.
Millán Puelles, A., *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955.

Moulines, C. U., «Ontosemántica de las teorías», *Teorema* X/1 (Valencia, 1980), pp. 25-42.
———, «Hechos y valores, falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista», *Isegoría* 3 (1991), pp. 34-46.
Nieremberg, J. E., *Oculta filosofía. Razones de la música en el hombre y la naturaleza*, Acantilado, Barcelona, 2004.
Nietzsche, Friedrich, *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1967.
Nolte, Ernst, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998.
Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.
———, *Poetic Justice. The Litterary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995.
Ortiz-Osés, A., *La herida romántica*, Ánthropos, Barcelona, 2008.
Panikkar, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.
———, *Iconos del misterio*, Península, Barcelona, 1998.
Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona-Bogotá, 1990.
Peirce, Charles S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Ch. Hartshorne y P. Weiss, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1965.
———, *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
———, *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Alianza, Madrid, 1988.
Pérez-Delgado, E., E. Serra Desfilis y M. J. Soler Borda, «Jalones históricos de la psicología moral», en E. Pérez-Delgado y R. García- Ros (comps.), *La psicología del desarrollo moral*, Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 3-11.
Popper, K. R., *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984.
Putnam, H., *The Many Faces of Realism*, 2ª ed., Open Court, La Salle, Ill., 1989. [Edición en español: *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.]
———, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004.
Rabossi, E. A., *Análisis filosófico, lógica y metafísica*, Monte Ávila, Caracas, 1975.
Ramírez, Mario Teodoro, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia, 1994.
Rawls, John, «El sentido de la justicia», en J. Feinberg (comp.), *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, pp. 209-245.
Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herménéutique*, Seuil, París, 1969. [Edición en español: *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, FCE, Argentina, 2003.]
———, *Lectures*, 3: *Aux frontieres de la philosophie*, Seuil, París, 1994.
———, *Relato: historia y ficción*, Dosfilos, Zacatecas, 1994.

———, *Tiempo y narración*, tomo I, *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995.
———, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
———, *Sí mismo como otro*, 2ª ed., Siglo XXI, México, 2003.
———, *Escritos y conferencias* 2: *Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2012.
———, *Política, sociedad e historicidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.
Rodríguez García, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.
Rorty, Richard, «El progreso del pragmatista», en U. Eco (coord.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 96-118.
Ross, J. F., «Analogy as a Rule of Meaning», en *Inquiries into Medieval Philosophy*, Greenwood Publ. Co., Westport, Connecticut, 1971, pp. 35-74.
———, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
Sánchez-Gey Venegas, J., «Valoración crítica del pensamiento de Adela Cortina. De la ética mínima a la ética de la razón cordial», en J. L. Caballero Bono (ed.), *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008, pp. 378-386.
Santiago Guervós, L. E. de, «Nietzsche y la tragedia, arte y nihilismo», en J. Esteban Ortega (ed.), *Cultura contemporánea y pensamiento trágico*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid, 2009, pp. 77-90.
Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo;* M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Eds. Huáscar, Buenos Aires, 1972.
Savarino, L., «Ontologia dell'attualità. Filosofia e política nel pensiero di Gianni Vattimo», *Trópos* 1 (2008), pp. 111-126.
Secretan, Ph., *Lanalogie*, PUF, París, 1984.
Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM-FCE, México, 1992.
Souza Santos, B. de, *La caída del* Angelus Novus: *ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA-UNC, Bogotá, 2003.
Stern, J. P., *Nietzsche*, Fontana-Collins, Glasgow,1978.
Tugendhat, Ernst, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008.
Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
———, «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», *Estudios Filosóficos* LIV/156 (Valladolid, España, 2005), pp. 213-227. También en M. Beuchot, G. Vattimo y A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, pp. 21-41.
———, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.
Verhack, I., «Wittgenstein's Deictic Metaphysics, An Uncommon Reading of the *Tractatus*», *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), pp. 433-444.
Vigo, R., *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*, Rubinzal y Culzoni, Santa Fe (Argentina), 1984.

Villa, V., «Legal Analogy between Interpretive Arguments and Productive Arguments», en P. Nerhot (ed.), *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, pp. 169-179.

Volpi, F., *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Padova, 1976.

Volpi, F., *El nihilismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

White, H., «The Metaphysics of Narrative, Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History», en D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991, pp. 140-159.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, México-Barcelona, 1988.

Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003.

[1] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE, México, 2008, pp. 32 y ss.

[2] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 378 y ss.

[3] M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 37 y ss.

[4] H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 85 y ss.

[5] M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 13-18.

[6] M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 2ª ed., UNAM, México, 2012, pp. 9 y ss.

[7] J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 81 y ss.

[8] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1967 y ss., VIII, 1, 299.

[9] W. Dilthey, *Orígenes de la hermenéutica*, en *Obras*, tomo VII, *El mundo histórico*, FCE, México, 1944, pp. 321 y ss.

[10] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 2ª ed., FCE, México, 1971, pp. 166 y ss.

[11] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 51 y ss.

[12] P. Ricoeur, «El problema de la hermenéutica», en *Escritos y conferencias* 2: *Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2012, pp. 15 y ss.

[13] M. Foucault, «La hermenéutica del sujeto», en *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 y ss.

[14] R. Rorty, «El progreso del pragmatista», en U. Eco (coord.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 96 y ss.

[15] G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 21 y ss.

[16] J. Grondin, «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?», en M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*, UNAM, México, 2007, vol. I, pp. 23 y ss.

[17] M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Círculo Hermenéutico, Neuquén (Argentina), 2014, pp. 45 y ss.

[18] F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, número especial de *Analogía*, 12, México, 2003, pp. 36 y ss.

[19] F. Arenas-Dolz, «Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica», en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 625 y ss.

[20] R. Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*, UCSH, Santiago de Chile, 2003.

[21] C. E. Gende, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.

[22] M. Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM, México, 2005.

[23] A. Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, México, 2000.

[24] R. Alcalá, *Hermenéutica. Teoría e interpretación*, UNAM-Plaza y Valdés, México, 2002.

[25] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 4ª ed., UNAM-Ítaca, México, 2009, pp. 51 y ss.

[1] Para una exposición amplia de mi propuesta, véase M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 4ª ed., UNAM-Ítaca, México, 2009.

[2] M. Foucault, «La hermenéutica del sujeto», en *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275-288; «Las técnicas de sí», *ibid.*, pp. 443-474.

[3] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 2ª ed., Ed. Torres, México, 2009, pp. 71 y ss.

[4] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, 10ª ed., Siglo XXI, México, 1978, pp. 26-34.

[5] G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988, pp. 88 y ss. y 475-476.

[6] G. Vattimo, «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», *Estudios Filosóficos* LIV/156 (Valladolid, España, 2005), pp. 213 y ss. También en M. Beuchot, G. Vattimo y A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, pp. 21 y ss.

[7] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Ch. Hartshorne y P. Weiss, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, 1965, 2.276-284.

[8] Ch. S. Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities» (1868), *CP* 5.276n: «Varias personas versadas en lógica han objetado que aquí he aplicado muy mal el término *hipótesis*, y que lo que así he designado es un argumento por *analogía*».

[9] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, México-Barcelona, 1988, I, §§ 50 y ss.

[10] M. C. Betancur García, *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora*, Universidad de Caldas, Manizales, 2006, pp. 163 y ss.

[11] I. M. Bochenski, «On Analogy», *The Thomist*, 11 (1948), pp. 474 y ss. El mismo, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1975, pp. 158 y ss.

[12] J. F. Ross, «Analogy as a Rule of Meaning», en J. F. Ross (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*, Greenwood Publ. Co., Westport, Connecticut, 1971, pp. 35 y ss., especialmente pp. 38-43. Véase también, del mismo, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

[13] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM-FCE, México, 2008, p. 32.

[14] Philibert Secretan, *L'analogie*, PUF, París, 1984, p. 7.

[15] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

[16] R. Rorty, «El progreso del pragmatista», en U. Eco (ed.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 96 y ss.

[17] O. Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona-Bogotá, 1990, p. 85.

[18] E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 36, cita el discurso inaugural de Heidegger en la Academia de Ciencias de Heidelberg, de 1957, donde asevera: «En 1907, un amigo paterno oriundo de mi patria natal, el más tarde arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Conrad Gröber, me dio en mano la disertación de Franz Brentano *Del significado múltiple del ente según Aristóteles* (1862) [...]. La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que por entonces se despertaba sólo de forma oscura, vacilante y desvalida, siguió siendo a lo largo de muchos desmayos, extravíos y perplejidades *el* motivo constante del tratado *Ser y tiempo*, aparecido dos décadas después».

[19] F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Padova, 1976, pp. 57 y ss.

[20] J. Grondin, «El camino analógico de Mauricio Beuchot», *Estudios Filosóficos* 57 (Valladolid, España, 2008), pp. 521 y ss.

[1] J. P. Stern, *Nietzsche*, Fontana-Collins, Glasgow, 1978, pp. 76 y ss.

[2] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 4ª ed., UNAM-Ítaca, México, 2009, pp. 51 y ss.

[3] R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, pp. 147 y ss.

[4] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 4ª ed., FCE, México, 1971, pp. 166 y ss.

[5] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 48 y ss. y 385 y ss.

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. VI.

[7] A. Ferrara, «On *Phronesis*», *Praxis International*, 7:3/4 (1987/1988), p. 251; «Universalisms: Procedural, Contextualist and Pluralist», en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, 2ª ed., The MIT Press, Cambridge, 1995, pp. 11 y ss.

[8] R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 46; B. de Souza Santos, *La caída del* Angelus Novus: *ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA-UNC, Bogotá, 2003, p. 38.

[9] R. Panikkar, *Iconos del misterio*, Península, Barcelona, 1998, p. 30.

[10] M. Beuchot, *Filosofía política*, Ed. Torres, México, 2006, pp. 186 y ss.

[11] Ch. S. Peirce, «La crítica de los argumentos» (1892), en *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Alianza, Madrid, 1988, p. 202.

[12] Véase M. Beuchot, *Introducción a la lógica*, UNAM, México, 2004, pp. 97-98.

[13] J. B. Lotz, *La experiencia trascendental*, BAC, Madrid, 1982.

[14] J. R. Coca, «Cambio de paradigma en las ciencias factuales. Entre la interpretación y la pedagogía», *Logos*, núm. 106 (ULSA, México, enero-abril de 2008), pp. 79 y ss.

[15] J. R. Coca, «La hermenéutica analógica como asidero para la actividad tecnocientífica», en J. Esteban Ortega (ed.), *Hermenéutica analógica en España*, Universidad Europea Miguel de Cervantes-Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 2008, pp. 149 y ss.; J. R. Coca y J. L. Pintos, «La (re)interpretación del paradigma tecnocientífico: ciencia, tecnología y sociedad», *Analogía Filosófica*, XXII/2 (2008), pp. 43 y ss.

[1] M. Beuchot, «Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano», *Espíritu* 47/118 (Barcelona, 1998), pp. 161 y ss.

[2] E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008.

[3] H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 19 y ss.

[4] M. Beuchot, *El símbolo y el hombre desde un personalismo analógico-icónico*, Démeter Ediciones, México, 2011, pp. 46 y ss.

[5] P. Ricoeur, «Le tragique», en *Lectures, 3: Aux frontieres de la philosophie*, Seuil, París, 1994, pp. 189 y ss.

[6] C. G. Jung, *Psicología y alquimia*, Santiago Rueda Ed., Buenos Aires, 1957, pp. 149 y ss.

[7] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 387.

[8] C. G. Jung, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

[9] P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismègiste*, 2ª ed., vol. I, Gabalda, París, 1950, pp. 71-73.

[10] W. N. Clarke, «Living on the Edge: The Human Person as "Frontier Being" and Microcosm», *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 196-197.

[11] A. Ortiz-Osés, *La herida romántica*, Ánthropos, Barcelona, 2008, p. 62.

[12] *Ibid.*, pp. 128-129.

[13] R. Campbell, «Introduction» a Seneca, *Letters from a Stoic*, Penguin, Harmondsworth, 1982 , p. 7.

[14] M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Ánthropos-Bogotá: Siglo del Hombre Eds., Barcelona, 1994, pp. 53 y ss.

[1] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, UNAM, México, 2011, p. 8.

[2] W. Benjamin, «Tesis sobre filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos*, tomo I, Taurus, Madrid, 1973, pp. 175-191.

[3] R. Cuartango, «La "destrucción" de la idea de futuro», en M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 187 y ss.

[4] H.-I. Marrou, *El conocimiento de la historia*, Labor, Barcelona, 1958, pp. 32 y ss.

[5] A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955, pp. 64 y ss.

[6] H. White, «The Metaphysics of Narrative: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History», en D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991, pp. 140 y ss.

[7] E. Pérez-Delgado, E. Serra Desfilis y M. J. Soler Borda, «Jalones históricos de la psicología moral», en E. Pérez-Delgado y R. García-Ros (comps.), *La psicología del desarrollo moral*, Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 3 y ss.

[8] P. Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, Dosfilos, Zacatecas, 1994, pp. 95 y ss.

[9] P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, tomo I, *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 1995, pp. 365 y ss.

[10] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [60], en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1967, VIII, 1, 299.

[11] M. T. Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia, 1994, pp. 40 y ss.

[12] R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 92.

[13] W. Dilthey, *El mundo histórico*, en *Obras*, tomo VII, FCE, México, 1978, pp. 215 y ss.

[14] L. Álvarez Colín, *El universo simbólico de la familia: un estudio de psicología hermenéutica*, Ed. Ducere, México, Col. Hermenéutica, analogía e imagen, 2002, p. 31.

[15] O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, p. 311.

[16] Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 30.

[17] M. Foucault, *La arqueología del saber*, 5ª ed., Siglo XXI, México, 1978, p. 18.

[1] M. Beuchot, *Ética*, Ed. Torres, México, 2004, pp. 79 y ss.

[2] K. R. Popper, *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 26.

[3] E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 2ª ed., Trotta, Madrid, 1998, p. 208.

[4] A. Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995, pp. 63 y ss.

[5] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, aa. 1-8.

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. II, cap. 5.

[7] M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, pp. 393 y ss.

[8] J. Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Ediciones Literales, Buenos Aires, 2007, pp. 63 y ss.

[9] M. Foucault, «¿Qué es un autor?», *Dialéctica* IX/6 (Puebla, 1984), pp. 51 y ss.

[10] P. España España, *Determinismo y libertad en el psicoanálisis*, Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991, pp. 86 y ss.

[11] M. Beuchot, «Hacia un sujeto analógico», en R. Briseño Figueras y J. Álvarez Cienfuegos (coords.), *Racionalidad y subjetividad. Los rostros de la modernidad*, UMSNH, Morelia, Michoacán, 2010, pp. 69 y ss.

[12] M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 19 y ss.

[13] R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 65 y ss.

[14] C. U. Moulines, «Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista», *Isegoría*, 3 (1991), pp. 34 y ss.; H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hechovalor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 43 y ss.

[15] N. H. Esquivel Estrada, *Racionalidad de la ciencia y de la ética. En torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, UAEM, Toluca, 1995, pp. 183 y ss.

[16] P. Lazo Briones, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento éticopolítico de Charles Taylor*, Eds. Coyoacán, México, 2007, pp. 257 y ss.

[17] G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos*

tiempos democráticos, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1996, p. 69.

[18] A. 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, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 148.

[19] J. López Santamaría, «La ética de las virtudes», *Estudios Filosóficos*, vol. LVII, núm. 164 (2008), pp. 145 y ss.

[20] J. Rawls, «El sentido de la justicia», en J. Feinberg (comp.), *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, pp. 209 y ss.

[1] Para más información, puede verse M. Beuchot, *Pedagogía y analogía. Temas de filosofía de la educación desde la hermenéutica analógica*, De la Vega Editores, México, 2012, pp. 67 y ss.

[2] W. Dilthey, *Historia de la pedagogía*, 5ª ed., Losada, Buenos Aires, 1957, p. 44.

[3] M. Bayen, *Historia de las universidades*, Oikos-Tau, Barcelona, 1978, pp. 21 y ss.

[4] E. Garin, *La educación en Europa 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 73 y ss.

[5] M. Foucault, «La hermenéutica del sujeto», en *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 y ss.

[6] D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991, pp. 8 y ss.

[7] E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, UNAM-FCE, México, 1992, pp. 285 y ss.

[8] H.-G. Gadamer, «Problemas de la razón práctica», en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 317.

[9] F. Volpi, *El nihilismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 85 y ss.

[10] A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 78 y ss.

[1] B. Bernal y J. J. Ledesma, *Historia del derecho romano y de los derechos neorromanistas*, Porrúa, México, 2003, p. 139.

[2] G. Margadant, *Panorama de la historia universal del derecho*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 10.

[3] W. Kunkel, *Historia del derecho romano*, Ariel, Barcelona, 1982, pp. 108-109.

[4] *Ibid.*, p. 128.

[5] G. Margadant, *op. cit.*, p. 113.

[6] W. Kunkel, *op. cit.*, p. 131.

[7] L. R. Argüello, *Manual de derecho romano*, Astrea, Buenos Aires, 1993, pp. 97-98.

[8] G. Margadant, *op. cit.*, pp. 117-118.

[9] J. H. Merryman, *La tradición jurídica romano-canónica*, 2ª reimp., FCE, México, 1980, pp. 26 y ss.

[10] G. Margadant, *op. cit.*, pp. 213-214.

[11] R. Vigo, *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*, Rubinzal y Culzoni, Santa Fe (Argentina), 1984, pp. 92-93.

[12] También hay una filosofía posmoderna del derecho, como la de C. Douzinas, *Postmodern Jurisprudence*, Routledge, Nueva York, 1997.

[13] C. I. Massini, «La noción analógica del derecho según Georges Kalinowski», *Prudentia Iuris* 18 (agosto de 1985).

[14] J. Grondin, «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968) », *Archives de philosophie* 53/2 (1990), pp. 177 y ss.

[15] N. Bobbio, *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid, 1993, p. 215.

[16] *Ibid.*, p. 217.

[17] V. Villa, «Legal Analogy between Interpretive Arguments and Productive Arguments», en P. Nerhot (ed.), *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology Hermeneutics and Linguistics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, p. 171.

[18] M. Ferraris, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001, pp. 73-79.

[19] N. Bobbio, «La plenitud del orden jurídico y la interpretación», *Isonomía* 21

(ITAM, México, octubre de 2004), p. 259.

[20] *Idem*.

[21] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. V, cap. 6.

[1] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 205 y ss.

[2] R. Bambrough, «Universales y parecidos familiares», en J. A. Robles (ed.), *El problema de los universales. El realismo y sus críticos*, UNAM, México, 1980, pp. 173 y ss.

[3] K. Marx, «Thèses sur Feuerbach», en *Œuvres choisies*, tomo 1, ed. N. Guterman y H. Lefèbvre, Gallimard, París, 1963, p. 164.

[4] J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 255 y ss.

[5] M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Pontificia Universidad Javeriana-Ed. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 46-48.

[6] M. Beuchot, *Ética*, Ed. Torres, México, 2004, pp. 112 y ss.

[7] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Litterary Imagination and Public Life*, Beacen Press, Boston, 1995, pp. 67 y ss.

[8] A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 210 y ss.

[9] F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, número especial de *Analogía*, 12, México, 2003, pp. 22 y ss.

[10] M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005, pp. 57 y ss.

[11] R. Rorty, «El progreso del pragmatista», en U. Eco (coord.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 96-118.

[12] U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona, 1992, p. 29.

[13] M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental-Miguel Ángel Porrúa, México, 1996, pp. 163 y ss.

[14] E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 403 y ss.

[15] M. Foucault, «La escena de la filosofía», en *Obras esenciales*, vol. III, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 151-152.

[16] L. Savarino, «Ontologia dell'attualità. Filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo», *Trópos* 1 (2008), pp. 111 y ss.

[17] M. Beuchot, «Hacia un sujeto analógico», en R. Briseño Figueras y J. Álvarez Cienfuegos (coords.), *Racionalidad y subjetividad. Los rostros de la*

modernidad, UMSNH, Morelia, Michoacán, 2010, pp. 69 y ss.

[18] Por ejemplo en P. Ricoeur, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999, pp. 99 y ss. y en P. Ricoeur, *Política, sociedad e historicidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, pp. 125 y ss.

[19] M. Beuchot, «La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana», en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (eds.), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 327 y ss.

[1] Desde Christian Wolff suele considerarse a la metafísica como conteniendo la ontología (metafísica general), la cosmología, la psicología y la teología natural (que constituyen la metafísica especial). Es decir, la ontología es una parte y la metafísica el todo. En cambio, en la filosofía analítica ontología y metafísica suelen tomarse como equivalentes.

[2] M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1996, pp. 41 y ss. y 93 y ss.

[3] I. Verhack, «Wittgenstein's Deictic Metaphysics: An Uncommon Reading of the *Tractatus*», *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), pp. 442 y ss.

[4] E. A. Rabossi, *Análisis filosófico, lógica y metafísica*, Monte Ávila, Caracas, 1975, pp. 81 y ss.

[5] M. Beuchot, «R. Carnap y la metafísica», *Revista de Filosofía* 8 (UIA, 1975), pp. 351 y ss.

[6] C. U. Moulines, «Ontosemántica de las teorías», *Teorema* X/1 (Valencia, 1980), pp. 25 y ss.

[7] G. Hurtado, «Vías de la ontología», en G. Hurtado y O. Nudler (comps.), *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*, UNAM, México, 2007, pp. 33 y ss.

[8] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, 2ª ed., Ed. Torres, México, 2009, pp. 71 y ss.

[9] *Ibid.*, pp. 129 y ss.

[10] B. Mayer, «La metafísica: permanentemente a ser excedida, permanentemente a perdurar», en *Analogía Filosófica*, IX/2 (México, 1995), pp. 97 y ss.

[11] M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Pontificia Universidad JaverianaEd. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 46-48.

[12] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, ed. cit., pp. 153 y ss.

[13] *Ibid.*, pp. 195 y ss.

[14] G. Agamben, Signatura rerum. *Sobre el método*, ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, pp. 47 y ss.

[15] A. Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002,

p. 33.

[16] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 121 y ss.

[17] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herménéutique*, Seuil, París, 1969, p. 28.

[18] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 2ª ed., Siglo XXI, México, 2003, pp. 328 y ss.

[19] J. Grondin, «La thèse de l'herméneutique sur l'être», *Revue de métaphysique et de morale*, 4 (2006), pp. 469 y ss.

[20] J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004, pp. 346 y ss.

[21] J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 151 y ss.

[22] J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, PUF, París, 2013, p. 127.

[23] M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 13 y ss.

[24] M. Ferraris, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001, pp. 53 y ss.

[25] M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 124 y ss.

[26] J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 135-136.

[27] M. Ferraris, «Che cosa c'è di nuovo nel "nuovo realismo"?», *Bolletino Filosofico* 27 (2011-2012), pp. 119 y ss.; M. Ferraris, *Introducción al nuevo realismo*, Círculo Hermenéutico, Neuquén (Argentina), 2014, pp. 45 y ss.

[28] G. Vattimo, «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», en M. Beuchot, G. Vattimo, A. Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, pp. 25-26.

[29] G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 21-62.

[30] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2010, pp. 91 y ss.

[31] H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, 2ª ed., Open Court, La Salle, Ill., 1989, pp. 3-4.

[1] F. Volpi, *El nihilismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] L. E. de Santiago Guervós, «Nietzsche y la tragedia: arte y nihilismo», en J. Esteban Ortega (ed.), *Cultura contemporánea y pensamiento trágico*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid, 2009, p. 83.

[4] M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000, pp. 66 y ss.

[5] M. Heidegger, «El nihilismo europeo», en *Nietzsche*, vol. I, Destino, Barcelona, 2000, pp. 35-40.

[6] M. Heidegger, «Carta sobre el humanismo», en J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo;* M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Eds. Huáscar, Buenos Aires, 1972, pp. 74 y ss.

[7] E. Jünger, «Sobre la línea», en E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 15-16 y 53.

[8] F. Volpi, *op. cit.*, p. 138.

[9] *Ibid.*, pp. 131-135.

[10] *Ibid.*, pp. 142-143.

[11] G. Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Suma Ateológica*, Taurus, México, 2001, p. 192.

[12] Por ejemplo en E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 157 y ss.

[13] F. de Aldana, «Parto de la Virgen», canto I, vv. 281-288, en *Poesías castellanas completas*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 313.

[14] J. E. Nieremberg, *Oculta filosofía. Razones de la música en el hombre y la naturaleza*, Acantilado, Barcelona, 2004, p. 77.

[15] P. Gilbert, «Méta-physique», en *Gregorianum* 90/1 (2009), p. 150.

[16] *Ibid.*, p. 157.

[17] La menciona en su «Introducción a una proposición de fundamento desde la hermenéutica analógica para la educación estética», en L. E. Primero Rivas (coord.), *Hermenéutica educativa contemporánea*. Memoria del segundo simposio internacional Hermenéutica y educación: conexiones y desarrollos, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2009, p. 208.

[18] G. W. Leibniz, «De rerum originatione radicali», en *Opuscula philosophica*

selecta, ed. P. Schrecker, Vrin, París, 1959, p. 87.

[19] J. Sánchez-Gey Venegas, «Valoración crítica del pensamiento de Adela Cortina. De la ética mínima a la ética de la razón cordial», en J. L. Caballero Bono (ed.), *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008, pp. 378 y ss.

[20] J. B. Gomis, «Introducción general» a *Místicos franciscanos españoles*, tomo I, BAC, Madrid, 1949, p. 12.

[21] R. Jolivet, *El hombre metafísico*, Casal i Vall, Andorra, 1959, p. 11.

[22] K. Galimberti, *Nietzsche. Una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 133 y ss.

Índice

Sumario
Introducción

Sobre la comprensión hermenéutica
- Introducción
- Hermenéutica de la hermenéutica
- Algo de la hermenéutica en la historia
- La hermenéutica reciente
- Conclusión: necesidad de una mediación por la analogía

Sentido de una hermenéutica inclusiva para la actualidad
- Introducción
- La analogía en la filosofía posmoderna
- La analogía en la filosofía analítica
- La hermenéutica analógica
- Conclusión

Potencialidad y vigencia de una hermenéutica analógica
- Introducción
- Voluntad de potencia de la analogía
- La diferencia analógica
- Aplicación al símbolo y la cultura
- Cómo es la interpretación analógica
- Bondades de esta manera de interpretar
- Conclusión

A la busca del hombre
- Introducción
- La intencionalidad de la antropología filosófica
- El símbolo como clave antropológica

El simbolismo alquímico del hombre y de la hermenéutica
Opuestos fusionados: la otra dialéctica
La analogía en la comprensión del hombre
Conclusión

La historia como hazaña de la interpretación
Introducción
La filosofía y la historia
Historia y hermenéutica
¿Sentido en la historia?
Lo intencional y lo fortuito
Niveles de sentido
Hermenéutica analógica de la historia
Conclusión

Hermenéutica y ética
Introducción
Características de la ética
Elementos morales
Las condiciones de la ética
Las críticas al sujeto
El ser humano como intencionalidad
La obligatoriedad moral
Aplicación de la hermenéutica analógica a la ética
Conclusión

La hermenéutica en la educación
Introducción
Recorrido histórico
Esbozo de la educación analógica
La educación analógica como formación de virtudes
La educación analógica como formación del juicio
La educación analógica como formación de los sentimientos y del sentido
La antropología filosófica subyacente
Conclusión

Hermenéutica analógica y derecho
Introducción
La tradición hermenéutica del derecho
La dinámica de la analogía: la hermenéutica analógica
El derecho y la analogía
Hermenéutica analógica y mediación
Conclusión

La hermenéutica analógica como política de la interpretación
Introducción
La hermenéutica analógica como política
Modernidad unívoca y posmodernidad equívoca
El retorno de las virtudes
La hermenéutica analógica y la crítica
Hermenéutica y semiótica
Crítica de la filosofía actual
El nuevo giro ontológico
La hermenéutica analógica y la dialéctica
El sujeto analógico y sus formas de subjetivación
Hermenéutica analógica y mundo actual
La hermenéutica analógica y América Latina
Conclusión

La hermenéutica, la ontología y el realismo
Introducción
La situación actual de la metafísica
Intentos de volver a levantar la metafísica
Dos esfuerzos modélicos: Grondin y Ferraris
La aportación de la hermenéutica analógica
Conclusión

Nihilismo y sentido del ser
Introducción
El tema del nihilismo
La búsqueda de nuestro sitio, proyección o sentido
La analogía como encrucijada
El hombre, analógico-icónico
Conclusión

Conclusiones
Bibliografía

Hechos e interpretaciones

Hacia una hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot

FILOSOFÍA

Índice

Sumario 6
Introducción 7
Sobre la comprensión hermenéutica 10
- Introducción 10
- Hermenéutica de la hermenéutica 10
- Algo de la hermenéutica en la historia 13
- La hermenéutica reciente 15
- Conclusión: necesidad de una mediación por la analogía 18

Sentido de una hermenéutica inclusiva para la actualidad 20
- Introducción 20
- La analogía en la filosofía posmoderna 20
- La analogía en la filosofía analítica 22
- La hermenéutica analógica 24
- Conclusión 28

Potencialidad y vigencia de una hermenéutica analógica 30
- Introducción 30
- Voluntad de potencia de la analogía 30
- La diferencia analógica 32
- Aplicación al símbolo y la cultura 34
- Cómo es la interpretación analógica 36
- Bondades de esta manera de interpretar 38
- Conclusión 39

A la busca del hombre 40
- Introducción 40
- La intencionalidad de la antropología filosófica 40
- El símbolo como clave antropológica 42
- El simbolismo alquímico del hombre y de la hermenéutica 44
- Opuestos fusionados: la otra dialéctica 45
- La analogía en la comprensión del hombre 47
- Conclusión 48

La historia como hazaña de la interpretación 50
- Introducción 50

La filosofía y la historia 50
Historia y hermenéutica 51
¿Sentido en la historia? 53
Lo intencional y lo fortuito 54
Niveles de sentido 56
Hermenéutica analógica de la historia 57
Conclusión 58
Hermenéutica y ética 60
Introducción 60
Características de la ética 60
Elementos morales 61
Las condiciones de la ética 62
Las críticas al sujeto 63
El ser humano como intencionalidad 64
La obligatoriedad moral 66
Aplicación de la hermenéutica analógica a la ética 67
Conclusión 68
La hermenéutica en la educación 70
Introducción 70
Recorrido histórico 70
Esbozo de la educación analógica 72
La educación analógica como formación de virtudes 74
La educación analógica como formación del juicio 75
La educación analógica como formación de los sentimientos y del sentido 76
La antropología filosófica subyacente 76
Conclusión 78
Hermenéutica analógica y derecho 79
Introducción 79
La tradición hermenéutica del derecho 79
La dinámica de la analogía: la hermenéutica analógica 82
El derecho y la analogía 84
Hermenéutica analógica y mediación 86
Conclusión 87
La hermenéutica analógica como política de la interpretación 88
Introducción 88

La hermenéutica analógica como política 88
Modernidad unívoca y posmodernidad equívoca 90
El retorno de las virtudes 90
La hermenéutica analógica y la crítica 91
Hermenéutica y semiótica 92
Crítica de la filosofía actual 93
El nuevo giro ontológico 93
La hermenéutica analógica y la dialéctica 94
El sujeto analógico y sus formas de subjetivación 95
Hermenéutica analógica y mundo actual 96
La hermenéutica analógica y América Latina 96
Conclusión 97
La hermenéutica, la ontología y el realismo 99
Introducción 99
La situación actual de la metafísica 99
Intentos de volver a levantar la metafísica 101
Dos esfuerzos modélicos: Grondin y Ferraris 104
La aportación de la hermenéutica analógica 105
Conclusión 106
Nihilismo y sentido del ser 108
Introducción 108
El tema del nihilismo 108
La búsqueda de nuestro sitio, proyección o sentido 110
La analogía como encrucijada 112
El hombre, analógico-icónico 113
Conclusión 116
Conclusiones 117
Bibliografía 119